

Н.Д. Субботина

**Введение
в социальную философию
и философию истории**



**Учебное
пособие**

Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический университет
им. Н.Г. Чернышевского

Н.Д. Субботина

**ВВЕДЕНИЕ
В СОЦИАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ
И ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ**

Учебное пособие

Чита 2008

ББК Ю6я73+Ю6-63я73
УДК 10 (075.3)
С 89

Печатается по решению Ученого совета Забайкальского государственного гуманитарно-педагогического университета им. Н.Г. Чернышевского

Ответственный за выпуск: *М.В. Константинов*, д-р ист. наук, профессор, проректор по научной работе

Рецензенты: *М.С. Киселёва*, д-р филос. наук, профессор, зав. сектором междисциплинарных исследований проблем человека РАН;
В.И. Пантин, д-р филос. наук, ведущий научный сотрудник Института мировой экономики и международных отношений РАН;
И.И. Осинский, д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Бурятского государственного университета

Научный редактор: *В.В. Куликов*, канд. филос. наук, профессор кафедры философии ЗабГГПУ

С 89 **Субботина Н.Д.**

Введение в социальную философию и философию истории: учебное пособие. – 2-е изд. / Забайкал. гос. гум-пед. ун-т.– Чита: Изд-во ЗабГГПУ, 2008. – 273 с.

ISBN 978-5-85158-348-3

Социальная философия и философия истории – составная часть курса философии, изучаемого студентами всех высших учебных заведений. Пособие отличается хорошей методической проработанностью. Тексты дополняются наглядными схемами. В конце каждой лекции предложены вопросы, которые не только нацелены на повторение, но и стимулируют мысль читателя, предлагают ему выработать самостоятельную позицию по тому или иному вопросу.

Книга написана лаконичным языком, при этом сложные проблемы излагаются в довольно простой и доступной форме, поэтому издание может быть полезным студентам как в течение семестра при подготовке к семинарам, так и перед экзаменом. Поскольку в пособии излагаются и оригинальные взгляды автора на ряд проблем социальной философии и философии истории, оно представляет интерес и для аспирантов, преподавателей и всех интересующихся философией.

ББК Ю6я73+Ю6-63я73
УДК 10 (075.3)

ISBN 978-5-85158-348-3

© Н.Д. Субботина, 2008
© ЗабГГПУ, 2008

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ	6
ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ	6
ВВЕДЕНИЕ. ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ	7
РАЗДЕЛ 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ЕГО СТРУКТУРЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	13
1.1. Формирование представлений об обществе от мыслителей Древнего Востока до О. Конта и Г. Спенсера	13
1.2. Сущность и структура общества в философии К. Маркса	29
1.3. Социальная философия в России об обществе и его структуре	42
1.4. Представления об обществе в социальной философии XX века	53
РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА ЗАКОНОВ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ И СУЩНОСТИ ИСТОРИИ	72
2.1. Основные этапы в развитии представлений об общественных законах	72
2.2. Линия натурализма в представлениях о законах общественного развития	87
2.3. Отрицание общественных законов в философии антипозитивизма и историцизма	97
2.4. Русская историософия о сущности истории и судьбе России	104
РАЗДЕЛ 3. СТРУКТУРА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА	121
3.1. Способы построения структуры общества. Циклический подход к периодизации истории	121
3.2. Линейный подход к периодизации истории	136
3.3. Проблема будущего человечества	160
РАЗДЕЛ 4. ОБЩЕСТВО КАК САМОРАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА	187
4.1. Становление общества из природы	187
4.2. Общество и человек	203

РАЗДЕЛ 5. СУБЪЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО	ПРОЦЕССА
.....	223
5.1. Классы, этносы, сословия и страты как субъекты истории .	223
5.2. Массы как субъект истории.....	233
5.3. Становление личности как субъекта исторических отношений.....	242
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	254
ПРИЛОЖЕНИЯ	255

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Предлагаемое читателю учебное пособие написано на основе лекций по социальной философии и философии истории, читаемых автором около десяти лет в Забайкальском государственном педагогическом университете. Работа над лекциями началась в период нехватки учебных материалов, издание которых отставало от быстрого изменения общественного сознания девяностых годов. Данное обстоятельство имело своё положительное следствие для автора в том, что привело к созданию собственного варианта учебного курса социальной философии и философии истории. Последняя дисциплина по программам некоторых специальностей изучается как самостоятельная, во всех же других программах она входит в состав социальной философии.

Одна из главных трудностей в подготовке учебных пособий заключается в том, что оба возможных метода изложения – исторический и логический, имеют наряду с достоинствами свои недостатки. Исторический метод даёт возможность представить философию «в лицах», показать процесс её развития, но при этом теряется чёткость изложения проблем. Логический же метод позволяет вычленить внутри социальной философии и философии истории главные проблемы и раскрыть основные способы их решения, но сама философия становится безликой и менее интересной для изучения. В данной работе сделана попытка объединить исторический и логический методы. Поскольку для базового курса философии основным должен быть логический метод изложения, исторический здесь играет вспомогательную роль. Работа поделена на темы, рассматривающие основные проблемы курса, но сами проблемы изложены через взгляды наиболее известных философов с кратким анализом со стороны автора. Этим и объясняется повторное возвращение к теориям тех философов, которые не ограничивались изучением какого-либо одного вопроса и сказали своё весомое слово по многим проблемам социальной философии.

2002 г., Чита

Н.Д. Субботина

ПРЕДИСЛОВИЕ АВТОРА КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Во втором издании мною были доработаны некоторые темы курса. В раздел «Представления об обществе и его структуре» добавлен обобщающий параграф «Основные выводы о сущности и структуре общества. Общество как система». Написана глава «Проблема будущего человеческого общества» в раздел «Структура исторического процесса». Частично доработан текст других разделов.

2008 г., Чита

Н.Д. Субботина

ВВЕДЕНИЕ ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ И ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Место социальной философии в системе философских наук Предмет социальной философии

Дословно социальная философия означает – философия общества. Существует большое количество философских и много нефилософских наук, изучающих общество. Поэтому возникает необходимость определить, какое место среди них занимает социальная философия. В литературе последних лет на этот, казалось бы, несложный вопрос нет однозначного ответа. Встречается много толкований как предмета социальной философии, так и предмета близких ей наук, прежде всего – социологии и философии истории. Большинство из этих трактовок имеют право на существование до тех пор, пока философы не пришли к единому мнению. Но это ставит каждого автора перед необходимостью уточнить собственное понимание данного вопроса.

Для определения места социальной философии в системе философских наук надо вспомнить, какие разделы философии обычно выделяются. Традиционно в литературе применяются три способа классификации философских наук, каждый из которых правомерен (см.: Приложение № 1, схему № 1).

Чаще всего в философской литературе выделяют онтологию, гносеологию и логику. Иногда четвертой частью философии называют историю философии, но это неверно, так как история философии входит составной частью и в онтологию, и в гносеологию, и в логику.

Согласно следующей классификации выделяются философия как наука о мировоззренческих проблемах и история философии. В обеих этих частях рассматриваются и онтологические, и гносеологические, и логические проблемы.

Третий тип классификации связан с выделением натурфилософии (философии природы) и социальной философии. Обе части философии включают в себя и онтологические, и гносеологические, и историко-философские аспекты. Но при такой классификации логика будет стоять отдельно как третья составная часть – философия мышления.

Социальная философия называется только в третьей классификации, но она присутствует и в первых двух – как составная часть онтологии и гносеологии в первой классификации и как составная часть философии и философии истории во второй. Например, существуют проблемы социального познания, которые относятся одновременно и к социальной философии, и к гносеологии: проблемы формирования представлений об обществе относятся и к социальной философии, и к истории философии и т.п.

Объектом познания социальной философии является общество, но оно также является объектом и ряда других философских и нефилософских наук.

Поэтому необходимо определить предмет социальной философии. *Это – специфика общества, его отличие от природы, его общая структура, проблема сущности и особенностей взаимодействия общества и природы, особенности его возникновения, функционирования и развития и перспективы его существования.*

Сама по себе социальная философия ввиду сложности своего объекта имеет множество составных частей, которые подвергают философскому анализу наиболее важные сферы общественной жизни. В этом смысле говорят о философии истории, философии культуры, философии человека, философиях науки, религии, техники и др. Для нас из этих частей наиболее важной является философия истории, которую в некотором отношении трудно отделить от социальной философии в целом. Саму по себе философию истории можно изучать отдельно, как учение о развитии общества, но социальную философию нельзя рассматривать вне философии истории.

Еще *О. Конт* ввел понятия *социальной статики*, под которой он понимал сложившуюся структуру общества, и *социальной динамики* как постоянного изменения этой структуры. Социальная динамика является основным предметом философии истории, предметом же социальной философии являются одновременно и статика, и динамика.

Точно так же в круг проблем социальной философии входят и проблемы философской антропологии. Это особая часть философии, но включение или не включение антропологической проблематики в курс социальной философии имеет еще один важный нюанс. Данное обстоятельство связано с пониманием одной из главных характеристик общества. На самом деле оно всегда имело надличностный характер. Имеется в виду уровень его системной организации, то, что человек является строительным материалом для общества, а деятельность человека в своей совокупности обеспечивает самосохранение и изменение общества. Если мы будем исходить из этого, то, вроде бы, антропологические проблемы вовсе не обязательно рассматривать в рамках социальной философии. Но дело в том, что характер общества постепенно, но неизбежно, меняется, и многие философские школы заметили это изменение. Роль человека, личности в обществе все более и более возрастает, существует тенденция перехода от ситуации «человек для общества» к ситуации «общество для человека». Знание законов общественного развития, как считал Карл Маркс, позволит людям господствовать над ними. Возможно, полного господства люди достигнуть не смогут, но использование этого всё расширяющегося знания для улучшения жизни – реально. И это – одна из причин необходимости развития и изучения социальной философии.

В то же время многие философы не признают этого факта. Распространено мнение, что социальная философия – это не философия личности, не философская антропология, ее объект – надындивидуальное системное образование, а не индивид и даже не их простая совокупность. Да, конечно, общество – надындивидуальная система, но системы бывают разные. Есть жесткие

системы, где каждый элемент выполняет строго определенную функцию (например, орган в организме, деталь в механизме), и системы, состоящие из других подсистем, которые обладают определенными степенями свободы. Уже животные популяции являются такими системами. Орган не может функционировать без организма, животное – некоторое время способно жить вне популяции. У него, кроме того, есть определенный выбор в процессе жизнедеятельности.

Еще более свободным должен быть человек в обществе. Ряд философов, взгляды которых мы будем рассматривать, понимали общество как систему первого типа, или как систему, которую следует изменить по образцу первого типа (например, Г.В.Ф. Гегель). В двадцатом веке эта тенденция постепенно преодолевается.

Существует проблема соотношения социальной философии и социологии. Особенно актуальна эта проблема в последние годы в нашей стране в вузовском образовании. Когда отменили традиционные общественные учебные предметы – историю КПСС и научный коммунизм, ввели ряд новых, и социологию в том числе, которую раньше преподавали только в отдельных вузах. С тех пор еще не завершилось разграничение предметов социальной философии и социологии.

Думается, что главным критерием здесь должен быть предмет данных наук. И если исходить из этого критерия, то можно прийти к выводу, что социальная философия и общая социология – это одно и то же, или, вернее, общая социология является разновидностью социальной философии, поскольку предмет их исследования совпадает. Предметом и социальной философии, и общей социологии является специфика общества, его структура, взаимодействие основных элементов этой структуры и основные объективные законы функционирования и развития общества.

Как всякая наука, социальная философия разрабатывает свои понятия и категории. Важнейшими из них являются категории «общество», «общественные отношения», «прогресс», «культура» и другие. Некоторые категории используются только в определённых философских школах. Например, в марксизме основными категориями социальной философии являются «общественное бытие», «общественное сознание», «базис» и «надстройка». Как философская наука, социальная философия использует и общеполитические категории: сознание, познание, истина, категории диалектики и другие.

Специфику социальной философии определяют: её абстрактный характер (самый абстрактный из всех социальных наук), связь с ценностями, которая делает социальную философию особой формой общественного сознания.

Предмет философии истории

Основными проблемами философии истории являются такие проблемы, как смысл и направление истории, структура исторического процесса,

детерминированность и закономерность исторического развития, соотношение истории природы и истории общества, соотношение свободы и необходимости в истории.

Если социальная философия возникла вместе с возникновением философии как таковой, то философия истории возникла намного позднее. Это объясняется тем, что люди далеко не сразу заметили, что общество изменяется. Возникновение философии истории связано с именами Вольтера, Дж. Вико, И.Г. Гердера и Г.В.Ф. Гегеля.

Очень большое место философия истории занимала в русской философии. На это обратил внимание Н. Бердяев в работе «Смысл истории», где он писал: «Русская мысль в течение XIX века была более всего занята проблемами философии истории. На построениях философии истории формировалось наше национальное сознание. Не случайно в центре наших духовных интересов стояли споры славянофилов и западников о России и Европе, о Востоке и Западе»¹.

В западной философии нет однозначного понимания предмета философии истории. Если суть давно продолжающегося спора изложить кратко, то он сводится к следующему: одни авторы считают, что предметом философии истории являются онтологические проблемы (смысл истории, ее сущность, структура и т.п.); другие утверждают, что предметом философии истории являются гносеологические и логические проблемы (истина в истории, возможности ее познания, методы исторического познания). На наш взгляд, предмет философии истории включает оба эти аспекта.

Социальное познание обладает специфическими отличиями от процесса познания природы, главное из которых заключается в том, что познание общества, по сути, – самопознание, потому что познающий субъект с необходимостью включен в свой объект познания.

Другую сложность для философии истории очень тонко подметил русский философ А.С. Хомяков. В статье «Мнение русских об иностранцах» он говорит, что Гегель понял историю «наизворот». Для Гегеля современное ему состояние германского общества – венец общественного развития, и он, исходя из современности, делает попытку объяснения прошлого. Отсюда получается, что современность как бы «предопределяет исторический путь»¹.

Действительно, в философии истории Гегеля все именно так и построено. Но, думается, что это замечание относится не только к Гегелю, оно характеризует одну из особенностей философии истории вообще, особенность, которую можно считать ее неизбежной слабостью. Философ всегда имеет дело с современностью, причём, на каждом историческом периоде и в каждой стране различной. Создавая свой вариант философии истории, он, прежде всего, пытается ответить на вопрос – почему история пришла к такому ре-

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. - М., 1990. – С.3.

¹ Хомяков А.С. Мнение русских об иностранцах / А.С. Хомяков // Полн. собр. соч. – М., 1911. – Т. 1. – С. 143.

зультату? Этот результат мыслитель может считать окончательным, как, например, Гегель, и тогда в своей схеме он обращается только в прошлое. А может считать промежуточным (как Маркс и многие другие), и тогда от настоящего он проводит две линии – в прошлое и в будущее, но всегда основанием его рассуждений выступает современность. Будь современность иной, и схема истории была бы иной. Из обширного запаса исторических фактов выбираются, прежде всего, те, которые лучше объясняют настоящее положение вещей, и из огромного набора будущих возможностей выбираются те, которые логически вытекают из настоящего.

Английский философ и политолог *Карл Поппер (1902–1994)* критиковал *историцизм*, которым обозначал поиски смысла истории. Он утверждал, что такие поиски являются надеждой и верой униженного человека, попыткой перекладывания ответственности за свою судьбу на историю. С ним можно согласиться, но лишь частично. Действительно, многое в жизни человека зависит от него самого, но степень его свободы (выбор между двумя вариантами судьбы или между множеством) определяется конкретным местом и временем, в котором он находится.

Поппер утверждал, что история – сфера деятельности различных групп, имеющих собственные интересы и поэтому единую всемирную историю написать невозможно¹. Поэтому можно, по его мнению, писать лишь историю отдельных сторон человеческой жизни - историю политики, экономики, науки и т.д.

Здесь выявляется третья трудность и недостаток как многих работ по философии истории, так и их критиков в лице К. Поппера и других. Беда «чистых» историков и философов истории в их ограниченности своим предметом. На любой изучаемый предмет всегда необходимо посмотреть со стороны. И если мы осуществим такое по отношению к истории, то увидим, что она, с точки зрения синергетики, – процесс становления общества как единой системы и одновременно – совокупность множества таких процессов меньшего масштаба – становления систем родов, племён, этносов, государств, совокупности государств, религиозных и политических течений, промышленных объединений разного рода и т.д. и т.п. И в этом смысле возможны как отдельные истории, так и история в целом.

В то же время нельзя ударяться в другую крайность – считать, что с помощью синергетики и других новомодных наук мы сможем ответить на все вопросы, стоящие перед философией истории. Синергетика рассматривает только форму и самих систем и деятельности по созданию таких систем, их «голую схему». Специфику и сущность истории не могут показать ни синергетика, ни биология, ни социобиология, а только социальная философия, социология, история, культурология. Но для того, чтобы показать специфику и отличие чего-то от чего-то, надо знать это «что-то» не хуже, чем то, специфику чего надо показать.

¹ См.: Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. 2. – С. 312.

Таким образом, из пяти больших разделов пособия, первый относится только к социальной философии, остальные четыре – к философии истории и социальной философии.

Контрольные вопросы:

1. Какие классификации философских наук Вам известны?
2. Какое место занимает социальная философия в системе философских наук?
3. Каков предмет и основные проблемы социальной философии?
4. Каково соотношение социальной философии и других социальных наук (социологии, политологии, демографии и т. д.)?
5. Определите предмет и перечислите основные проблемы философии истории.
6. Как соотносятся между собой социальная философия и философия истории?

РАЗДЕЛ 1. ПРЕДСТАВЛЕНИЯ ОБ ОБЩЕСТВЕ И ЕГО СТРУКТУРЕ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

1.1. Формирование представлений об обществе от мыслителей Древнего Востока до О. Конта и Г. Спенсера

В этой теме мы рассмотрим основные этапы развития взглядов на общество в целом и его структуру. История формирования представлений о законах и этапах его развития – предмет следующих тем курса.

Конечно, полностью отделить одну тему от другой невозможно, так же, как невозможно при анализе реально существующего общества отделить сущность от законов, структуру от этапов развития, одни элементы структуры от других. В обществе все взаимосвязано тысячами видимых и невидимых «нитей». Но для удобства изучения и понимания предмета исследования приходится мысленно «рвать» эти «нити», выделяя определенную тему, определенный элемент структуры. Это неизбежно огрубляет, упрощает понимание общества, схематизирует его и науку его изучающую – социальную философию. Избежать этого упрощения невозможно, так как оно – необходимый этап в развитии любой науки и, в равной степени, – необходимый этап изучения любой науки. К концу освоения курса это упрощение будет частично преодолено, но не в достаточной степени. Дело в том, что социальная философия, несмотря на столь длительный срок своего существования, еще не может с очень большой уверенностью сказать, что она знает абсолютно точно, что такое общество. Определяется это не слабостью социальной философии, а необычайной сложностью предмета её исследования, сравнимой, пожалуй, только со сложностью мироздания.

Представления об обществе в древневосточной, античной и средневековой философии

Общество – это важнейшая категория социальной философии. Первые представления об обществе возникли вместе с философией как таковой, и с самого начала философского осмысления общества прослеживается стремление определить основные признаки качественного отличия его от природы. В истории философии существовало представление о трех наиболее крупных составляющих мира: *естественной, сверхъестественной и социальной*. В разные периоды и в разных мировоззренческих системах в структуру мира включали либо два, либо три этих элемента. Религиозное воззрение утверждает наличие всех трех составляющих, атеистическое – исключает из картины мира сверхъестественное.

Сами по себе понятия естественного, сверхъестественного и социального возникли значительно позднее, чем появились первые представления о них. Данные элементы структуры картины мира на ранних этапах развития философии выражались через понятия общество (государство), природа и потусторонний мир.

Наиболее ранним источником древнеиндийской философии является ведическая литература (ее создание относят к середине второго тысячелетия до нашей эры – к 6 веку нашей эры). Слово «веды» переводится как «знания». Ведическая литература включает в себя сборники гимнов и молитв, с которыми древние индийцы обращались к своим богам и природе. Веды и комментарии к ним – упанишады – не являются единым связным текстом. Они создавались веками разными людьми, и поэтому в них можно найти разные объяснения сущности мира и человеческого общества. Один из космогонических гимнов утверждает, что весь мир был порожден из первочеловека Пуруши – тысячеглавого, тысячеглазого, тысяченогого. Пуруша был принесен в жертву богам и расчленен на части, из которых появился весь мир, в том числе и человеческое общество. Веды объясняли существовавшую в Древней Индии социальную иерархию тем, что разные касты произошли из различных частей тела Пуруши: брахманы-жрецы возникли изо рта Пуруши и этим объясняется их господствующее положение, воины – из рук, торговцы – из бедер, а все простые люди – из ступней.

Боги в представлениях первых философов выглядят более естественными, нежели сверхъестественные боги поздних периодов. Конечно, они также являются творцами мира, но принципиальной разницы между ними и природой не прослеживается. В представлениях первых мыслителей мир богов понимался скорее как первый этап развития мира природы, нежели как сверхъестественная причина его существования. Поэтому *подобные мифы можно рассматривать скорее как выражение мнения о зависимости общества от природы, и в то же время здесь присутствует первая формулировка идеи зависимости мира природы и общества от сверхъестественного.*

Похожие мотивы встречаются и в древнекитайской философии, которая так же, как и древнеиндийская, не была свободна от мифологических наслоений. Для Конфуция Небо являлось одним из главных божеств. Небо порождает *дао* (буквально – путь, дорога) – основной естественный закон природы и общества. Дао для Конфуция является объективным законом, и в то же время он неразрывно связан с моралью. Только тогда возникнет гармония между людьми и обществом станет идеальным, когда все люди будут следовать дао. Таким образом, Небо рождает человеческое общество и устанавливает для него правила жизни. Главное правило, которому должны подчиняться люди, Конфуций обозначил понятием «ли». Ли предполагает деликатность, учтивость и полное послушание вышестоящим. Именно благодаря ли существуют различия между сословиями, а также между государем и его подданными. В этих учениях отражается традици-

онность восточного общества. Если порядок в обществе установлен сверху, значит он должен оставаться неизменным.

Традиция западного понимания общества идет от древнегреческой философии. На Западе очень долгое время понятие «общество» отождествляли с понятием «государство», то есть считали, что общество и государство – это одно и то же. Происходило это, видимо, по двум причинам: во-первых, потому что были неизвестны какие-либо иные формы общества, а во-вторых, благодаря гипертрофированной роли государства в обществе, которую оно играло вплоть до возникновения в Новое время гражданского общества.

Согласно древнегреческому философу Платону (427–347 гг. до н.э.), общество-государство возникает из потребностей людей в пище, одежде, жилище, которые можно удовлетворить только совместно. Структуру государства Платон выводит из структуры человеческой души, которая состоит, по его мнению, из трех частей – разумной, волевой и вожделеющей. У каждой большой группы людей преобладает какая-то одна часть души, порождая определенную добродетель. У философов, которых он называет золотом, преобладает разум, их основная добродетель – мудрость. У воинов, или стражей, наиболее развита волевая часть души. Их добродетель – мужество, а металл, с которым Платон отождествляет эту группу людей, – серебро. У «меди» – ремесленников и «железа» – земледельцев развита низшая часть души – чувственная, вожделеющая. Их добродетель заключается в умении контролировать свои вожделения, это – благоразумие. Разные общественные группы выполняют определенные общественные функции: философы должны управлять государством, воины – охранять территорию от внешних врагов и следить за порядком внутри страны, а ремесленники и земледельцы – само собой, обеспечивать их всем необходимым для жизни.

Поскольку в государстве, как и в душе, выделяются разум, воля и чувства, постольку и государство для Платона – «большой человек» («макрос антропос»). Главная добродетель государства в целом – это справедливость. Вообще Платон связывает существование государства с нравственностью. В его философии ещё не выделяется семья как особый социальный институт, она рассматривается лишь как составная часть государства.

Следовательно, в философии Платона четко прослеживается мысль о производности социального от естественного. Государство (социальное) порождается необходимостью удовлетворять естественные потребности человека, а его структура производна от естественной психологии человека.

Учение Платона развил один из его учеников – *Аристотель* (384–322 гг. до н.э.). В созданной им в Афинах школе (Ликее) Аристотель одновременно с другими проблемами изучал и проблемы общества. Так же как и Платон, он отождествлял общество с государством. Специфику общества

философ выводил из специфики самого человека. Он считал человека существом общественным в большей степени, нежели пчелы и стадные животные, потому что только человек из всех живых существ одарен речью, которая способна выражать и то, что справедливо, и то, что несправедливо. Человек, по мнению Аристотеля, – общественное животное, которое иначе, как в обществе, жить не может. Только в обществе может сформироваться нравственность человека. Главной целью государства он считал достижение справедливости.

Уже в работах Аристотеля сформулирована мысль о надличностном характере общества: «...государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»¹

Аристотель также одним из первых ставит вопрос о структуре общества. В её основу он кладет отношение, которое, по его мнению, главное в обществе – отношение господства и подчинения. Это отношение философ выводит из природы самого человека – он может быть либо свободным, либо рабом. Рабами становятся те, кто не умеет контролировать свое поведение и, следовательно, должен подчиняться воле другого. Правда, в конечном счете, по Аристотелю, подчиняться должны почти все люди: на уровне семьи подчиняются жены, дети и рабы, а на уровне государства – все свободные люди. Причем Аристотель считает, что «низший обязан любить высшего больше, чем высший низшего; жены, дети, подданные должны любить мужей, родителей и монархов больше, чем последние любят их»². Такие отношения Аристотель называл справедливыми. Низших он называл собственностью высших и отсюда делал вывод, что по отношению к своей собственности не может быть несправедливости. Философ признавал не только отношения господства и подчинения, но и дружбу, которая, по его мнению, возможна только между равными друг другу, одинаково свободными людьми.

Аристотель рассматривал не только «статическую», но и «динамическую» структуру общества. Он считал, что вначале возникла семья (это шаг вперед по сравнению с Платоном). Семья была основана на двух видах естественных отношений – на отношениях между мужчиной и женщиной и на отношениях господина и раба. По сути, для Аристотеля, – это две разновидности отношений господства и подчинения. При объединении семей возникают селения, а при объединении последних – государство. Причем государство, возникнув позднее, является более высокой организацией, чем семья и селение, так как оно завершает собой развитие общества. Платон, как мы ви-

¹ Аристотель. Политика / Аристотель // Соч.: в 4 тт. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – С. 379.

² Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Соч.: в 4-х т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 4. – С. 238.

дели, отождествляет структуру общества со структурой человеческой души, Аристотель видит аналогию между обществом и организмом. Как рука, говорит он, вне тела не является рукой, так и индивид вне государства ничего не значит.

Таким образом, Аристотель видит специфику социального в наличии речи и нравственности. Но эта специфика, по мнению философа, является не развитием или преодолением природных качеств, а порождением, причем сознательным, самой природы. Отсюда вытекает и мнение Аристотеля о том, что все особенности социального производны от естественного.

И в древневосточной, и в античной философских традициях существовали представления о договорном происхождении государственной власти. На Востоке это высказывалось в раннем буддизме, в античности – в учениях Эпикура и Тита Лукреция Кара. Позднее эти взгляды были оформлены в виде теории «общественного договора». Предполагалось, что до возникновения государства люди существовали разрозненно, затем объединились, взаимно ограничив собственные права. В эпоху средневековья считалось, что договор между народом и властелином был заключен по воле Бога. Это использовалось для обоснования святости и неограниченной власти правителя.

Позднее, когда в обществе стали возникать первые революционные идеи, теория общественного договора, напротив, использовалась для подрыва представлений о священном характере монархической власти.

Две теории «естественного состояния» (А. Шефтсбери, Д. Юм и Т. Гоббс)

В Новое время тенденция отождествления общества и государства продолжала сохраняться, хотя внимание философов стали привлекать иные общественные проблемы. Одним из главных вопросов, которые ставили мыслители, был вопрос о том, чем является общество для человека: естественным образованием или искусственным. Ответ на него определялся тем, как понимался сам человек – как социальное или как асоциальное существо, и каким было дообщественное состояние людей. На протяжении долгого времени существовали две противоположные тенденции в решении этого вопроса.

У истоков первой тенденции стоит английский философ Томас Гоббс (1588–1679), представитель механистического материализма. Его социально-философские воззрения изложены в книге «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651). Как механицист, Гоббс утверждал, что всё существующее есть тела. В природе все тела естественные. Общество создано человеком, значит оно искусственное тело. Сам человек занимает промежуточное положение между есте-

ственным и искусственным. Двойственность человека заключается в противоборстве двух его начал – естественного тела и того, что Гоббс называет «истинным разумом». Дух человека изначально наделен моральными установками, важнейшая из которых, как считает Гоббс: «Не делай другому того, чего ты не желал бы, чтобы было сделано по отношению к тебе».¹ Но беда в том, утверждает философ, что при отсутствии государственной власти все эти моральные установки подавляются естественными страстями.

Естественное тело человека обладает инстинктом самосохранения, рождающим два желания: сохранить собственную свободу и приобрести власть над другими. Люди, по Гоббсу, равны между собой, так как могут нанести друг другу равный ущерб. Эти утверждения легко подвергаются критике. Во-первых, далеко не все люди стремятся приобрести власть над другими и, во-вторых, представьте себе, насколько будут равны между собой (равны в том смысле, какое закладывает в это понятие Гоббс) ребенок, взрослый мужчина, женщина и старик?

У людей, описанных Гоббсом подобным образом, до возникновения государства существовало, по его мнению, «естественное состояние» – война всех против всех. Однако если бы это было так, то род человеческий смог бы продержаться недолго. Ошибка Гоббса заключалась в том, что он проецировал характеры некоторых из своих современников на доцивилизованных людей.

Гоббс проводит разницу между людьми и общественными животными. Сравнивая человеческий коллектив с сообществом муравьев и пчел, он обращает внимание на то, что пчелы не стремятся к достижению почета, не критикуют свое правительство. Это так, только первобытный человек *в этом аспекте* был более близок к пчелам, нежели к человеку эпохи цивилизации. Хотя, конечно же, во времена Гоббса еще не рассматривался вопрос о первобытном состоянии людей и постепенном выходе человека из животного состояния. По Гоббсу, люди изначально отличаются от животных тем, что имеют разумность, духовность и речь. И он прав, утверждая, что действия животных (а он имеет в виду все тех же пчел и муравьев), не достигших человеческого уровня разумности, направлены всегда на общее благо, которое у них не отличается от частного. Но дело в том, что почти то же самое этнографы наблюдали и в доцивилизованных коллективах. Первобытное общество было организовано почти так же, как сообщества социальных животных. У первых людей были развиты сознание и речь, но их индивидуальность подавлялась коллективом.

Итак, «естественное состояние» (*status naturalis*), по Гоббсу, – это абсолютная свобода людей, испытывающих «естественное» желание зла друг другу и ведущих между собой непрерывную войну. Гоббс напоминает

¹ Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Т. Гоббс // Избранные произведения: в 2 т. – М., 1964. – Т. 2. – С. 157.

здесь древнеримский афоризм «Человек человеку волк». Спасением от войны он считает переход в государственное, гражданское состояние (*status civilis*) с помощью все того же «общественного договора», заключенного между людьми. Хотя возможность заключить договор в ситуации, описанной Гоббсом, крайне проблематично.

Теория общественного договора Гоббса отличается от взглядов как его предшественников, так и последователей этой теории. Гоббс утверждает, что договор был заключен не между народом и государством, а люди заключили его между собой. На первый взгляд, это отличие незначительно, но такая постановка вопроса позволяет Гоббсу освободить государство от обязанностей перед народом. Люди, заключающие договор, отказываются от части своих прав и свобод в пользу суверена. Сувереном, по Гоббсу, может быть один человек или группа лиц, которым предоставляется абсолютная власть, поскольку они договором не связаны. Таким образом, Гоббс предполагает и оправдывает возможность деспотии. Государство Гоббс называет Левиафаном. В библейской мифологии Левиафан – это огромное морское чудовище. Но для Гоббса Левиафан не так уж страшен – это «смертный бог», не только всемогущий, но и «всеблагой». Именно от государства, считает он, идут все этические нормы. Здесь он, как мы видим, продолжает линию Платона и Аристотеля.

И деспотия у Гоббса выглядит слишком мягкой. Он утверждает, что люди не обязаны подчиняться суверену, если это подчинение угрожает их жизни, даже имеют право отказаться участвовать в сражении, хотя это явно противоречит принципу абсолютной власти.

Т. Гоббс одним из первых открыл существование противоречия между человеком и обществом, между их потребностями и интересами. Хотя буквально он об этом не говорил, его теория подтверждает существование в обществе такого противоречия. В этом заслуга философа. Гоббс думал, что до возникновения государства это противоречие вело к постоянной «войне всех против всех» и лишь «общественный договор» позволил заключить противоречие в рамки закона.

Действительно, такое противоречие существует. На каждом этапе общественного развития либо стихийно, либо сознательно вырабатывались определенные механизмы разрешения этого противоречия. И уже в доцивилизированном обществе существовали очень действенные способы общественного регулирования индивидуального поведения.

Прямо противоположную Гоббсу точку зрения на человека и общество высказали английские философы А. Шефтсбери и Д. Юм.

Антони Шефтсбери (1671-1713) был философом-моралистом. Он считал, что человек по природе своей общественное существо, обладающее врожденным нравственным чувством, которое гармонизирует индивидуальные и общественные склонности. Шефтсбери и его последователь *Дейвид Юм (1711-1776)* связывали моральные принципы людей с гедони-

ческим принципом удовольствия. По Юму, человек – альтруист, ему присущи «общее чувство общественного интереса», «общее чувство взаимной выгоды», причем чувства эти были развиты у человека до возникновения какого либо правительства. Главное моральное чувство, по мнению Юма, состоит в сочувствии к товарищам: человек смеётся вместе со смеющимися и огорчается вместе с огорчёнными. Поэтому Юм не видел никаких общественных противоречий.

Таким образом, в Новое время существовали две теории естественного или дообщественного состояния людей. Для Гоббса – это взаимная война, для Шефтсбери и Юма – взаимная любовь. Соответственно этому, в первой теории общество понималось как вынужденное состояние, во второй – как естественное, соответствующее склонностям человека. Как чаще всего бывает, истина, по-видимому, находится посередине. И в человеке, и в обществе присутствуют черты как эгоизма, так и альтруизма, различие лишь в степени их развития.

«Экономический взгляд» на общество (Б. МанDEVиль, А. Смит и К.А. Сен-Симон)

Если Шефтсбери и Юм связывали возникновение и существование общества с человеческой моралью, изначально добродетельной, то английский материалист *Бернард МанDEVиль (1670-1733)* придерживался иного взгляда. Он не был высокого мнения о человеческих качествах, но не считал это преградой для существования общества, в котором, с его точки зрения, удачно сочетаются индивидуальные, порой эгоистические, интересы и потребности общества как целого. Каждый человек «может найти свою цель, работая на других». В теории МанDEVиля видны зачатки системного представления об обществе.

Линию МанDEVиля продолжил шотландский философ *Адам Смит (1723–1790)*, рассматривающий общество как союз между людьми, который основывается на труде и обмене продуктами труда. В основе этого союза, как справедливо заметил Смит, лежит разделение труда – средство удовлетворения различных человеческих потребностей. (Можно к этому добавить, что деятельность, основанная на разделении труда, не только удовлетворяет существующие потребности, но и постоянно порождает новые). Смит говорил, что люди связаны таким образом, что, работая на себя, каждый в то же время работает на других и, наоборот, работая на других, работает на себя. Смит обнаружил, что система разделения труда функционирует сама по себе, независимо от воли и желания людей. Поэтому труд человека всегда приносит пользу обществу, даже если человек при этом преследует своекорыстные цели. Смит увидел в то же время и отрицательную сторону разделения труда – то, что оно приводит к одностороннему развитию человека.

В том же, «экономическом», направлении позднее работал и французский социалист *Сен-Симон* (псевдоним *Клода Анри де Рувруа*, 1760-1825). Он рассматривает каждую отдельную страну современного ему буржуазного общества как «промышленное предприятие». В основе развития общества, по Сен-Симону, лежит индустрия, то есть любая экономическая деятельность людей. Уровню развития индустрии соответствуют формы собственности и общественные классы. Отсюда он делает вывод, что все, кто занят в индустриальном производстве, начиная от крестьян, рабочих, и кончая фабрикантами и торговцами, должны занимать в обществе высокое положение. Видя, что действительность не отвечает представлениям об идеальном промышленном обществе (особенно это касалось положения рабочих), Сен-Симон, в отличие от Смита, предположил, что промышленное общество еще не сформировалось. Таким образом, он перемещает индустриальное общество из реалистического настоящего в утопическое будущее.

***Проблема соотношения гражданского общества и государства.
Общество и его структура в философии Г.В.Ф. Гегеля***

В процессе перехода от средневековья к Новому времени в западных странах постепенно сформировалось гражданское общество как сфера частных интересов граждан, непосредственным образом не зависящая от государства. Соответственно этому в научной мысли стало осознаваться различие между государством и гражданским обществом. Возникает вопрос, какими должны быть отношения между ними, чему необходимо отдать приоритет?

К середине XVIII века сформировалась точка зрения, согласно которой главным должно быть гражданское общество, а государство необходимо ограничить, так как оно подавляет граждан, не дает им возможности самореализации. Идеолог американской революции *Томас Пейн* (1737–1809), представитель радикального крыла американского Просвещения, считал, что государство – это необходимое зло, чем его меньше – тем лучше. Пейн придерживался взглядов, близких Юму и Шефтсбери, считая, что человек по природе социален, что до возникновения государства люди сами установили между собой мирные отношения конкуренции и солидарности. Всем людям, согласно Пейну, присуще чувство взаимной помощи. Он считал, что от природы все люди равны, так как природа не знает словесных различий. Поэтому неравенство носит не естественный, а искусственный характер. Действительно, в животном мире нет королей и президентов, вассалов и сюзеренов и т. д. Но все же надо сказать, что человеческие отношения господства и подчинения имеют естественную предпосылку. В сложно организованных колониях животных всегда есть иерар-

хия, а у высших животных есть вожаки, занимающие свое место не только благодаря силе, но и «уму».

Пейн был сторонником абсолютно полной демократии: он считал государство цивилизованным лишь в том случае, если оно основано на согласии всех без исключения граждан. Чем более развито гражданское общество, тем меньше оно нуждается в правительстве, которое в будущем, считает Пейн, можно будет свести до минимума.

Противоположную точку зрения на вопрос о соотношении гражданского общества и государства высказывает *Георг Вильгельм Фридрих Гегель (1770-1831)*. Он считает, что гражданское общество должно находиться под полным контролем государства. Но в то же время Гегель не является сторонником полной и неограниченной власти государства. Напротив, он уверен, что только государство может дать человеку и гражданскому обществу свободу.

Для того чтобы понять диалектику гражданского общества и государства, необходимо более подробно рассмотреть учение Гегеля об обществе и его структуре. Как известно, философия Гегеля представляет собой сложную систему, все элементы которой взаимосвязаны друг с другом. В ее основе лежит учение о саморазвитии Абсолютной идеи, человеческая история выступает как заключительный этап ее развития. Основные представления об обществе изложены Гегелем в произведении «Философия права». Эта работа основана на созданном им методе триады, сводящем развитие любого предмета, понятия или явления к трем ступеням, которые он обозначил как тезис, антитезис и синтез. В «Философии права» рассматриваются ступени развития понятий свободы и права, между которыми Гегель фактически ставит знак равенства. Это следующие три ступени: абстрактное право, мораль и нравственность.

Каждая из этих ступеней, в свою очередь, так же включает в себя три этапа.

Нас здесь интересует третий этап развития свободы – нравственность. Под нравственностью Гегель понимал *понятие* свободы, ставшее наличным миром, то есть *идею* свободы. Важно обратить внимание на то, что для Гегеля идея – это не какая-то мыслительная конструкция, она есть «осуществленность» понятия в формах внешнего, наличного бытия. Если абстрактное право и мораль (предыдущие ступени развития свободы) абстрактны, то нравственность конкретна и действительна. Она есть действительный дух.

Этапами развития нравственности являются семья, гражданское общество и государство.

Семья – это первая форма объективации нравственного духа, *тезис*, по терминологии Гегеля. Для него важны не экономические или иные стороны семейной жизни, а только ее нравственная сторона. Гегель считает, что семья должна быть нерасторжима. Место женщины, её предназначение

заклучается в семье и браке. Вне семьи женщина не должна играть никакой роли, так как она не способна познать всеобщее, она руководствуется только «случайными склонностями и мнениями». Интересно, что Гегель похоже описывает варваров, которые по его мнению, не достигли того уровня развития, чтобы понимать всеобщее и руководствоваться им, поэтому ими управляют влечения, нравы, чувства.

Второй формой объективации нравственного духа является гражданское общество, учение о котором отличается глубиной и проработанностью. Гегель понимает, что это новое явление, которого не было в эпоху средневековья. Гражданское общество для него является промежуточной ступенью в движении от семьи к государству, значит, оно находится на уровне *анти-тезиса* и отрицает нравственность, господствующую в семье. Если внутри семьи не наблюдается конкуренции, то гражданское общество, напротив, именно на ней основано. Гегель считает, что на ступени гражданского общества не может быть достигнута свобода. Частные интересы сталкиваются стихийным образом, поэтому одни общественные силы могут подавить другие, что он и наблюдал в современном ему буржуазном обществе. Он говорит, что гражданское общество представляет нам в этих противоположностях и их переплетении картину столь же необычайной роскоши, излишества, сколь и картину нищеты и общего обоим физического и нравственного вырождения.

Гегель рассматривает гражданское общество как систему, внутри которой он выделяет такие подсистемы как совокупность потребностей, органы правосудия, полицию и корпорации. Следует заметить, что полиция и органы правосудия относятся скорее к государству, нежели к гражданскому обществу. Все граждане объединяются в три сословия: субстанциональное, включающее землевладельцев и крестьян; промышленное (фабриканты, торговцы и ремесленники) и всеобщее, состоящее из чиновников. Все элементы системы гражданского общества зависят друг от друга. Пропитание и благо каждого отдельного человека и его правовое существование переплетены с пропитанием, благом и правом всех, основаны на них и лишь в этой связи действительны и обеспечены¹.

Третья ступень саморазвития нравственности – государство. Хотя Гегель понимает, что государство как таковое предшествовало возникновению гражданского общества, метод триады вынуждает его ставить государство на самую вершину развития нравственности как *синтез* семейной нравственности и гражданского общества. Государство, по Гегелю, есть идея разума, свободы и права. Идея у него представляет собой осуществленное понятие. Гегель понимал, что не всякое государство соответствует идее, а только то, которое имеет внутреннюю необходимость, которое разумно устроено. Индивидуализм, являющийся необходимым элементом гражданского общества, вызывает у Гегеля негативную реакцию. Поэтому

¹ См.: Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С. 265.

он считает, что государство может обеспечить гражданскому обществу свободу лишь в том случае, если держит его в подчинении. «Государство в себе и для себя есть нравственное целое, осуществление свободы, осуществление же свободы и абсолютная цель разума состоит в том, чтобы свобода действительно была»¹.

Государство как средство преодоления эгоизма в философии А. Шопенгауэра

Немецкий философ *Артур Шопенгауэр (1788–1860)* одним из первых обратил внимание на роль естественной стороны в жизни общества. Свои взгляды он изложил в работе «Мир как воля и представление». В этом произведении Шопенгауэр представлял мир двояко – как *волю в себе* и как *представление для себя*. Мир как представление создаётся в результате взаимодействия субъекта и объекта. Мир как вещь в себе является *волей к жизни*, которая проявляется через множество «объективаций». Эти объективации представляют собой иерархию воли, которые отражают иерархию идей, понимаемых в платоновском смысле. Таким образом, волей, по Шопенгауэру, является сила всемирного тяготения, сила, обращающая магнит к северному полюсу, сила кристаллизации, сила, дающая рост растению, и так далее.

Высшей ступенью объективации является человек, поскольку он обладает способностью разумного познания. Тело человека имеет две различные сущности. С одной стороны, оно является одним из объектов, с другой – именно в теле каждого человека обнаруживается объективация воли. Под волей в человеческом теле, видимо, философ понимал естественные потребности человека, потому что в качестве её проявлений он называл алчность, страх, зависть, гнев, а мы знаем, что все эти чувства порождены инстинктом самосохранения и другими естественными инстинктами. Он говорил, что стремление – единственная сущность воли.

Общественные противоречия Шопенгауэр объяснял тем, что каждый познающий индивид осознаёт себя не частью, а всей волей к жизни, в то время как другие представляются ему зависимыми от него. Это порождает эгоизм и войну всех против всех. Здесь философ вспоминает Гоббса.

Воля к жизни бессмысленна, у неё нет никаких целей, кроме стремления, поэтому она порождает бессмысленную жизнь. Особенно бессмысленным оказывается существование человека, который от рождения обречён на смерть. Воля к жизни вынуждает людей жить, соблазняясь приманками. Самая сильная приманка – сексуальное наслаждение.

Шопенгауэр считал оптимизм не только бессмысленным, но и бессознательным воззрением, так как он не отражает ничего из реального мира, порождая у людей безосновательную надежду.

¹ Там же, С.283.

Человек в вечной гонке жизни стремится к счастью, которое недостижимо: то, что мы считаем счастьем, имеет, по мнению философа, не положительный, а отрицательный характер, так как оно «...всегда освобождает только от какого-нибудь страдания и лишения, за которым должно последовать или новое страдание, или...беспредметная тоска и скука...»¹.

Шопенгауэр согласен с тем, что государство представляет собой средство преодоления эгоизма, но своей цели оно достигнуть не может, иначе общество превратилось бы в «нечто похожее на кисельное царство». Но даже если бы оно смогло установить такое состояние, то «каждое место, покинутое заботами, сейчас же занимала бы скука».

Кроме того, философ считает, что следствием государственной деятельности по преодолению эгоизма становится то, что Эрида (богиня раздора), «благополучно вытолкнутая изнутри, напоследок обращается к внешней границе: изгнанная государственным укладом как соперничество индивидуумов, она возвращается извне как война народов...»². Если же человечество сможет преодолеть мировые конфликты, то его будет ждать, по мнению Шопенгауэра, новая беда – действительный избыток населения.

Частичное преодоление эгоизма и воли к жизни, по Шопенгауэру, возможно с помощью искусства. Человек, созерцающий искусство, как бы отстраняется от воли, становясь безвольным, незаинтересованным созерцателем. Высшая формой искусства – музыка, так как она не просто отражает идеи, но является непосредственной объективацией мировой воли.

Полностью преодолеть волю к жизни, по мнению философа, способна этика сострадания, которой человек может достигнуть в процессе познания своей сущности, и тогда с его глаз спадёт пелена *Майи*. В индийской философии этим понятием обозначались чары или иллюзорность видимого мира, скрывающего под кажущимся многообразием истинную сущность – брахмана. Человек, овладевший этикой сострадания, избавляется от эгоизма. Он способен увидеть мир таким, каков он есть, со всеми его несчастьями, которые становятся ему такими же близкими, как для эгоиста – собственная личность. Поэтому он воспринимает не отдельные вещи, а мир в целом. Если отдельные вещи «служат источником всё новых и новых *мотивов* для его хотения, то, наоборот, описанное познание целого, сущности вещей в себе, становится *квиетивом* [бездеятельностью – С.Н.] всякого хотения. Воля отворачивается от жизни; она содрогается теперь перед её радостями, в которых видит её утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резигнации, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний»³.

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Изд-во Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 697.

² Там же, С. 700.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Изд-во Мысль, 1971. – Т. 3. – С. 697–С 701.

Тот, кто сумел добровольно отречься от воли к жизни, наконец-то приобретает свободу, которая является преимуществом человека, так как он, в отличие от животных, способен озирать мир в целом. Шопенгауэр обращал внимание на то, что *самоубийство нельзя признать отрицанием воли к жизни*, потому, что самоубийца отказывается не от воли к жизни, а от самой жизни, истинное же отрицание «состоит в том, что человек отвергает не муки жизни, а наслаждения»¹. Истинным проявлением свободы воли Шопенгауэр считал то, что христианские мистики называют благодатью, а буддизм – нирваной. Человек, достигший такой свободы, сумел отрезать связывающие его с миром «тысячи нитей хотения», поэтому смог стать существом «чистого познания», которого уже ничто не волнует, и он ждёт только момента смерти.

Теория Шопенгауэра, полная пессимизма, не нашла сторонников при его жизни, но получила распространение во второй половине XIX века и пользуется популярностью до сего времени. Она выражает настроения тех, кто потерял смысл жизни и отражает противоречие между естественными потребностями и социальными нормами, между желанием приобрести свободу и её ограничениями. Думается, что выход, предлагаемый Шопенгауэром, недостижим. Никакая нирвана, которая, скорее всего, является самогипнозом, не обрезает «нити хотения» полностью – человек хочет есть, дышать, спать. Если же отказаться и от этого – будет самоубийство, которое философ отвергает. Кроме того, вызывает возражение предлагаемый им уход от жизни, который не может гарантировать решение проблем.

Понимание общества и его структуры в философии О. Конта и Г. Спенсера

Особое место в формировании представлений об обществе занимает французский философ *Огюст Конт (1798–1857)*, основатель позитивизма. Конт одно время был секретарем и соавтором Сен-Симона. Философия Конта была закономерной реакцией на длительное господство абстрактной, оторванной от жизни классической философии. Конт ввел в научный обиход понятие социологии, задачей которой, по его мнению, является изучение наблюдаемых в действительности законов, а не абстрактные рассуждения о смысле истории. Об этом он говорил в самой известной своей работе «Курс позитивной философии», вышедшей в 1830 году. Отвергая философскую рефлексию, Конт себя и многих своих последователей обрек на противоречивость, поскольку философия без рефлексии невозможна, в том числе и философствование позитивистов. Но, конечно же, рефлексия и абстрактные рассуждения должны основываться на фактах и не быть плодом чистой фантазии философов.

¹ Там же, С. 702.

Общество для Конта – это, прежде всего, социальный организм, состоящий из элементов. Конт, как мы уже упоминали, сформулировал понятия социальной статики и социальной динамики. Главной задачей социальной статики он считал изучение социальной связи, то есть тех взаимоотношений, которые связывают воедино все элементы социального организма. Поэтому философия Конта была значительным этапом в развитии системного подхода к обществу. Рассматривая проблемы социальности человека, он примиряет противоречия взглядов Гоббса и Шефтсбери, считая, что индивид имеет и «эгоистически-личностный» и «социальный» инстинкты. Социальность, по Конту, заключена, прежде всего, в половом инстинкте, который влечет людей друг к другу и заставляет заботиться о детях. Конт считает, что постепенно альтруистические, то есть социальные, потребности человека возьмут верх над эгоистически-личностными.

В то же время он думает, что в возникновении социальной связи главную роль играет не социальный инстинкт, а необходимость создания промышленности, торговли и других общественных институтов.

Предметом анализа Конта являлось не только общество, но и человек. И здесь он приходит к выводу, который не отличается от взглядов его предшественников: человек не является первичной общественной единицей. Так же как и Гегель, Конт первичным социальным элементом считает семью. В семье еще нет социальной связи, отмечает он, а есть лишь непосредственное единение людей. И только семья в целом может вступать с другими семьями в социальную связь или «ассоциацию». *Заслуга Конта здесь в том, что он обратил внимание на естественную сторону внутрисемейных отношений, на их непосредственный характер.*

Но его выводы явно отставали от времени: человек эпохи цивилизации уже выступал субъектом своих отношений. Особенно это касалось взрослых мужчин привилегированного слоя общества. И даже естественные отношения этого периода были социально оформлены, то есть отношения между полами и между поколениями внутри семьи имели одновременно и естественную, и социальную стороны. Конт писал, что семьи, как социальные единицы, разделены, специализируясь на том или ином виде деятельности. Объединяет их в единое целое государственное политическое правление, а также общие идеи, разделяемые всеми членами общества. Последнее замечание очень важно для понимания специфики общественных отношений. Роль морального управления общества, по Конту, играет церковь – третий элемент общества, выделяемый им.

Философы до Конта сравнивали общество с человеческим организмом. Эта традиция идет еще от Платона и Аристотеля. Конт же увидел аналогию с биологическим организмом вообще. И этот подход, впоследствии названный органицизмом, получил свое развитие в социальной философии английского мыслителя *Герберта Спенсера (1820–1903)*. Уже тогда, когда взгляды Спенсера сформировались, он познакомился с работами

Конта и высоко оценил его идеи, особенно за «признание зависимости социологии от биологии»¹.

В работе «Основания социологии» Спенсер утверждает, что общество есть организм. Но в то же время он не отождествлял полностью биотический организм и общество и в своих трудах неоднократно об этом напоминал. При чтении его работ видно, что чаще всего, называя общество организмом, Спенсер имел в виду то, что мы сейчас называем «органичной системой», тогда же такого понятия не было. Недаром Спенсер разделяет понятия «биологический организм» и «социальный организм». Он обнаруживает сходство и различие этих двух «организмов». Сходство он видит в том, что и биотический организм и общество растут, структурно усложняются, и при этом происходит дифференциация функций их «органов». Спенсер выделяет в обществе три системы органов. *Поддерживающая* система производит необходимые для потребления продукты, она аналогична системе пищеварения в живом организме. *Распределительная* система обеспечивает единство общества: Спенсер говорит, что общество становится «единым целым» благодаря феномену разделения труда. Функцию *регулятивной* системы выполняет государство: оно следит за тем, чтобы отдельные части «организма» подчинялись целому. Спенсер перечисляет эти части или «органы» общества: домашние, обрядовые, политические, церковные, профессиональные и промышленные учреждения или институты.

Однако свой органицизм Спенсер не доводил до абсурда. Прежде всего, биологический организм представляет собой конкретное целое. Это означает, что его части или органы неразрывно связаны друг с другом. Социальный же организм – дискретное целое, элементы и органы которого, хотя и связаны друг с другом, но в меньшей степени, они более свободны. Каждый человек лишь в отдельности способен испытывать наслаждение и страдание, у людей нет единого общественного «чувствилища». Поэтому благосостояние общества нельзя рассматривать отдельно от благосостояния его членов. «Общество существует для блага своих членов, а не члены – для блага общества», – делает вывод Спенсер.

Если говорить об объективном процессе возникновения общества, то Спенсер здесь не прав – неосознанной, но всегда существующей «целью» общества всегда было и есть самосохранение, как и у всякой системы. А человек может быть одним из средств самосохранения общества. Но Спенсер отразил здесь тенденцию развития личности-субъекта, и его высказывание гуманистично. Конечно, рано еще и сейчас делать вывод, что общество существует для блага людей, но хочется надеяться, что так будет хотя бы в будущем.

Спенсер, таким образом, заботится о благе каждого члена общества, в отличие от Сен-Симона, который волновался только за «промышленни-

¹ Спенсер Г. Социология как предмет изучения. – СПб., 1896. – С. 320.

ков». Естественное право каждого человека, по Спенсеру, это удовлетворение индивидуальной потребности в счастье. Но так же как Сен-Симон он видит противоречие между идеальной теорией и реальной действительностью и вынужден так же переносить решение этой проблемы на будущее. Он утверждает, что в результате прогресса в обществе появятся люди, обладающие идеальной нравственностью, и это, по-видимому, даст возможность всем удовлетворять свои естественные права.

Контрольные вопросы

1. Каким представлялось общество мыслителями Древнего Востока и как это понимание связано со спецификой древневосточного общества?
2. Как понимали общество Платон и Аристотель?
3. Сравните теории «естественного состояния» Т. Гоббса и Д. Юма и определите свое отношение к ним.
4. Почему в конце XVIII века возникает «экономический взгляд» на общество и в чем его сущность?
5. В чем особенность гегелевского понимания сущности и структуры общества?
6. Почему Гегель считал необходимым установить со стороны государства жесткий контроль над гражданским обществом? Согласны ли вы с ним?
7. В чём А. Шопенгауэр видел сущность воли к жизни?
8. Почему Шопенгауэр считал бессмысленным человеческое существование?
9. В чем причина возникновения «позитивной философии» О. Конта? Какова структура общества в философии Конта?
10. Согласны ли вы с теорией органицизма Г. Спенсера?
11. Попробуйте дать собственное определение общества, отразив в нём основные черты, отличающие его от природных систем.

1.2. Сущность и структура общества в философии К. Маркса

Понятия общественного бытия и общественного сознания в философии К. Маркса и его последователей

Карл Маркс (1818–1883) был одним из крупнейших представителей социальной философии. Проблема общества была у Маркса центральной. По поводу его социальной философии не утихают споры в научной (и не только научной) литературе вот уже полтора столетия и, похоже, споры эти будут продолжаться еще долго. С его философией мыслимым и немыслимым образом связана в двадцатом веке история нашей страны и, в определенной мере, история всего мира.

Большое место в социальной философии Маркса занимал логический анализ истории. Его теория общественно-экономических формаций, несмотря на критику, сохранила свое методологическое значение до сих пор и, по-видимому, долго будет использоваться в качестве метода структурирования истории.

Особенно ценным является анализ Марксом современного ему буржуазного общества, выявление недостатков капиталистического производства, учение об отчуждении от человека условий труда, процесса труда и результатов труда. Эта критика была одной из причин, заставивших деятелей Запада совершенствовать свое общество.

Когда же Маркс говорит о будущем идеальном обществе и способах его достижения, его взгляды становятся утопическими. Однако надо помнить, что наивность и утопичность взглядов Маркса стала видна только во второй половине XX века, когда история в очередной раз показала нам свою непредсказуемость.

Маркс в начале своей философской деятельности был идеалистом, принадлежал к группе так называемых «младогегельянцев». Затем под влиянием произведений Людвиг Фейербаха перешел на позиции материализма, а после этого создал свою социально-философскую концепцию, которую назвал материалистическим пониманием истории или историческим материализмом. Название говорит само за себя: Маркс применил к объяснению истории принципы материализма, утверждающие первичность материи по отношению к сознанию. Но что в обществе считать материей? Есть ли какая-то особая «общественная материя»? Вопрос этот сложен. Желая ответить на него, Маркс вводит в философию два новых понятия «общественное бытие» и «общественное сознание». Здесь сразу же можно подвергнуть сомнению правомерность противопоставления сознания бытию: поскольку в философии под бытием понимается все существующее, то данное понятие можно трактовать как отрицание существования сознания. Философская традиция противопоставляет сознание не бытию, а материи.

Конечно же, в марксизме не отрицается существование общественного сознания, говорится лишь о его вторичности по отношению к общественному бытию. Но логичнее включать в понятие общественного бытия и понятие общественного сознания, а ту часть общественного бытия, которая отражается общественным сознанием, обозначать именно как отра-

женное бытие. К тому же, функции общественного сознания не сводятся к отражению бытия, оно в определённых ситуациях руководит бытием.

Карл Маркс и *Фридрих Энгельс (1820–1895)* в работе «Немецкая идеология» определяют общественное бытие и общественное сознание таким образом: «Сознание никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием, а бытие людей есть реальный процесс их жизни»¹. В данном контексте Маркс говорит не об осознании бытия, а об осознанном бытии, то есть здесь он фактически включает сознание в категорию бытия.

Таким образом, Маркс связывал бытие людей с реальным процессом их жизни, а в марксистской литературе под общественным бытием понимают *материальные (производственные)* отношения людей к природе и друг к другу. Что значит материальные? *Ленин Владимир Ильич (1870–1924)* отмечал, что они «складываются, не проходя через сознание людей»². Другие отношения Ленин назвал *идеологическими*: политические, правовые, нравственные отношения, по его мнению, складываются, проходя через сознание людей. Трудно, однако, представить себе человека, наделенного сознанием и волей и вступающего в общественные отношения, которые не проходят через его сознание.

В то же время марксисты правы в том, что в человеческих отношениях есть такие стороны, которые не определяются волей и сознанием вступающего в них человека. Они могут определяться обстоятельствами, волей других людей или его собственным подсознанием. Поэтому логичнее было бы говорить не о материальных и «идеологических» отношениях, а о соотношении субъективного и объективного факторов в человеческих отношениях. Не только субъективная сторона есть в производственных отношениях, но и в «идеологических» есть объективная, не зависящая от человека сторона. И едва ли в экономике всегда более развита объективная, а в политике, религии и морали – субъективная сторона. Это зависит от большого числа обстоятельств, многие из которых нам неизвестны.

К. Маркс о структуре общества

Рассуждая об обществе и его структуре, Маркс обозначал производственные отношения как такой элемент общественной системы, который определяет её сущность. «*Производственные отношения в своей совокупности образуют то, что называют общественными отношениями, обществом, и притом образуют общество, находящееся на определенной ступени исторического развития, общество с своеобразным отличительным ха-*

¹ Маркс К. Л. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х т. – Т. 1. – С. 14.

² Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? / В.И. Ленин // Полн. собр. соч. – Т. 1. – С. 137.

рактором»¹. Такому обществу Маркс давал в своих работах различные названия: этап, ступень, период в развитии, форма общественных отношений, способ производства, но в марксистской литературе закрепилось одно понятие, данное им в предисловии к работе «К критике политической экономии»: *общественно-экономическая формация*. В основе каждой общественно-экономической формации, по Марксу, лежит способ производства, включающий в себя производительные силы и производственные отношения, которые, как уже говорилось, определяют сущность общества. Поэтому Маркс называет производственные отношения *базисом* общественно-экономической формации, над которым развиваются «*надстроечные*» отношения: политические, правовые, нравственные, религиозные и другие, зависимые, по его мнению, от базиса.

Маркс довел взгляды своих предшественников-экономистов Смита и Сен-Симона до логического завершения. В предисловии к работе «К критике политической экономии» он утверждает: «Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще»². Поэтому в философской литературе материализм Маркса иногда называют экономическим материализмом.

Итак, все процессы духовной жизни для Маркса вторичны по отношению к базису или экономическим отношениям: общественное бытие определяет общественное сознание, способ производства определяет общественно-экономическую формацию, базис определяет надстройку. И действительно, можно привести немало исторических примеров, когда экономика определяла политику, развитие производительных сил коренным образом изменяло все общество. Но можно привести огромное число примеров и противоположного характера – как, например, в нашей стране государственная политика девяностых годов XX века завела экономику в тупик, или как религия в странах исламского фундаментализма определяет и политику, и нравственность, и экономику. На этом основании нельзя делать вывод, что политика или религия являются основой общества – к обществу надо подходить как к системе взаимосвязанных и взаимозависимых элементов. И сущность общества искать не в каком-либо одном элементе системы, а в способе организации этих элементов в единое целое.

В социальной философии Маркса гораздо меньшее место, чем у Гегеля, занимает теория гражданского общества, прежде всего потому, что Маркс считал гражданское общество явлением преходящим. Так же как Гегель, он признавал его продуктом капиталистического строя. Но в отличие от Гегеля утверждал, что пролетариат, порожденный капитализмом, вскоре уничтожит капитализм и вместе с ним гражданское общество. Абсолютизируя значение экономического фактора в жизни общества, Маркс

¹ Маркс К. Наемный труд и капитал // К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 6. – С. 442.

² Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х т. – Т. 1. – С. 536.

утверждал, что анатомию гражданского общества надо искать в политической экономии.

К. Маркс о недостатках буржуазного общества

Тот факт, что Маркс начинал как гегельянец, возможно, сказался на всей его последующей философии. Гегель признавал господство Абсолютной идеи и в природе, и в обществе. Маркс, по-видимому, тоже стремился к абсолюту и к порядку во всем. Изучая конкретное общество, он обнаружил то, что действительность не соответствует ни теории Гегеля, ни его собственным взглядам о том, каким должно быть общество. Все эти несоответствия Маркс рассматривал как недостатки общества. В работе «Немецкая идеология» указывается на *стихийность* и *отчуждение* как на два основных недостатка буржуазного общества.

Первый вид стихийности в обществе, с точки зрения Маркса, вытекает из разделения труда. Мы уже говорили о том, что А. Смит, который ввел термин «разделение труда», видел в этом явлении как положительные, так и отрицательные стороны. Маркс не всегда учитывает положительные последствия этого социального явления: того, что благодаря специализации в занятиях, повышается производительность труда, увеличивается разнообразие продуктов деятельности и тем самым удовлетворяются все возрастающие потребности людей. Маркс обращает особое внимание на недостатки этого явления – односторонность в развитии человека и то, что тот или иной вид деятельности навязывается человеку обществом, а не выбирается им самим: «... Как только начинается разделение труда, у каждого появляется какой-нибудь определенный, исключительный вид деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти: он – охотник, рыбак или пастух, или же критический критик и должен оставаться таковым, если не хочет лишиться средств к жизни».¹ Критическими критиками называли себя философы, против которых была направлена данная работа Маркса и Энгельса.

Конечно, по поводу критиков в этом отрывке явное преувеличение – богатые люди всегда имели большую возможность выбора, но в целом негативное последствие данного уровня разделения труда отмечено верно. Это, по Марксу, ведет к отчуждению от человека самого процесса труда: «... Социальная сила, т.е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности

¹ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 26. *Обращаем внимание читателя: несмотря на то, что многие работы были написаны Марксом совместно с Ф. Энгельсом, мы в тексте чаще всего для удобства упоминаем одного Маркса как главного идеолога марксизма, что всегда признавал и сам Энгельс.*

различных индивидов, – эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой...».¹

Действительно, существует зависимость человека от определенной силы, которую Маркс назвал социальной. Но причины возникновения такой силы не сводятся к стихийному характеру разделения труда. Они связаны с тем, что человек как элемент системы зависит от неё как от целого. Что же касается разделения труда, то его принудительность и регламентированность постепенно преодолеваются самим ходом истории. Мы наглядно видим, что человек в конце XX и в начале XXI века в этом плане намного свободнее человека середины XIX столетия.

Если стихийность в процессе производства Маркс связывает с разделением труда, то стихийность в процессе распределения, которую он считает необходимым преодолеть, вытекает, по его мнению, из рыночных отношений спроса и предложения и приводит к отчуждению от человека продуктов его производства: «Торговля, которая есть ведь не что иное, как обмен продуктами различных индивидов и стран, господствует над всем миром благодаря отношению спроса и предложения – отношению, которое... витает подобно античному року над землёй, невидимой рукой распределяя между людьми счастье и несчастье...»². Маркс прав: и в самом деле, у отношений спроса и предложения существуют негативные последствия. Человек, находящийся в системе этих отношений, не всегда получает блага, соответствующие его вкладу в общественное богатство. Это нарушает представления о социальной справедливости, порождает конфликты в обществе. Но всё же эти недостатки со временем смягчаются с помощью совершенствования социальных отношений. Маркс же настаивает не на совершенствовании, а на резкой смене существующей социальной системы. Он считает необходимым отменить разделение труда, запретить отношения спроса и предложения и, в первую очередь, уничтожить частную собственность, которая эти отношения породила.

Маркс считал, что все проявления стихийности, которые он обнаружил в современном ему обществе, обусловлены господством частной собственности, которая нарушает единство человека с окружающей природой. Однако, согласно данным современной науки синергетики, стихийность, или хаос, является обязательной стороной развития любой нелинейной системы, какой является и человеческое общество. По мнению Маркса, в коммунистическом обществе, которое ассоциируется у него с порядком,

¹ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 26.

² Там же, С. 27.

стихийность будет преодолена и восстановится единство людей с естественными условиями их существования.

***К. Маркс об условиях достижения
коммунистического общества и его основных чертах***

Под коммунизмом Маркс понимал общественно-экономическую формацию, основанную на общественной собственности на средства производства, которая обеспечивает высшее развитие производства.

1. Самым первым условием достижения коммунизма Маркс считал *познание законов общественного развития* – только знание законов позволит людям господствовать над совокупной социальной силой. Здесь следует оговориться, что хотя и в самом деле знание общественных, как и любых других, законов делает людей сильнее, это ещё не означает господства над ними.

2. В качестве второго необходимого условия Маркс называл *уничтожение частной собственности*, которую, как говорилось выше, он считал главной причиной стихийности и отчуждения. Уничтожение частной собственности, по Марксу, заключается в том, что «индивиды должны присвоить себе существующую совокупность производительных сил»¹. Причём это присвоение не может быть частичным: так как производительные силы существуют только в рамках универсального общения, считает Маркс, процесс присвоения должен тоже носить универсальный характер.

Весьма оригинально Маркс понимает процесс присвоения рабочими средств производства: «Само присвоение этих сил представляет не что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов»².

Маркс считает, что такое присвоение могут осуществить только современные ему пролетарии, совершенно лишенные всякой самостоятельности, и они способны добиться уже не ограниченной, а полной самостоятельности³. Данное утверждение нельзя считать достаточно обоснованным, несмотря на популярную в диалектике парадоксальность, вернее, благодаря ей.

Маркс говорит о специфике собственности, которая будет введена в обществе благодаря пролетарской революции: «Масса орудий производства должна быть подчинена каждому индивиду, а собственность – всем индивидам»⁴. Такая форма собственности неизбежно должна ограничивать

¹ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 69.

² Там же, С. 70.

³ Там же.

⁴ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 70

свободу воли индивидов: если собственность будет подчинена им вместе, то отдельный человек не будет субъектом своей деятельности, он сливается с коллективом. Это, в принципе, не очень плохо, если бы было возможно существование коллектива как единого организма с единым «мозгом», заботящегося о благе каждого своего члена. Но мы знаем, что любой коллектив неизбежно распадается на отдельные личности, и рано или поздно найдётся такая личность, которая захочет прибрать к рукам «общественную» собственность.

Возникает вопрос: возможна ли вообще такая собственность пролетариата, при которой пролетариат выработает «определенную совокупность способностей» и разовьёт свой «универсальный характер». Маркс не объясняет, каким образом это может быть осуществлено. При уровне эксплуатации, существовавшем во времена Маркса, пролетариат не имел возможности учиться и развивать у себя способности. Следовательно, для этого ему необходимо захватить власть. В «Манифесте Коммунистической партии» об этом говорится ясно: «Вырвать у буржуазии шаг за шагом весь капитал, централизовать все орудия производства в руках государства, т.е. пролетариата, организованного как господствующий класс, и возможно более быстро увеличить сумму производительных сил»¹.

Приведенная цитата говорит о многом. Во-первых, как видно, Маркс не предполагал существования в пролетарском государстве чиновников как особого бюрократического аппарата. По его мнению, пролетарии будут такими универсалами, что смогут одновременно работать и управлять государством и смогут ещё при этом «быстро увеличить сумму производительных сил». Это утверждение утопично по своей природе.

Во-вторых, это показывает, что не правы такие авторы, как, например, *К. Платонов*, которые утверждают, что по Марксу уничтожение частной собственности - это не «экспроприация экспроприаторов», оно «...состоит в овладении всей совокупностью господствующих над индивидами производственных отношений, а тем самым – в присвоении отчуждённых в этой вещной форме общественных производительных сил объединившимися индивидами»². Однако когда Маркс говорил о присвоении – это были общие теоретические рассуждения, когда же он стал рассматривать этот вопрос более конкретно, он стал употреблять понятия «вырвать», «централизовать», «экспроприировать». Получается, по Марксу, что пролетариат сначала отнимет у буржуазии орудия производства, а потом уже начнет их «присваивать», то есть развивать в себе универсальные способности. Но это тем более утопично, потому что, совершив революцию и захватив орудия труда, пролетариат берет на себя ответствен-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х томах. – Т.1. – С. 126.

² Платонов К. После коммунизма: Книга, не предназначенная для печати. - М.: Мол. гвардия, 1990. – С. 22.

ность за судьбу общества, а работать за него в это время никто не будет, и если прекратится производство, то наступит хаос и гибель общества. Таким образом, выявляется вся утопичность идеи Маркса.

В-третьих, непонятно, что же будет в результате такой революции с буржуазией и интеллигенцией? В марксовой схеме будущего общества им нет места, и поэтому неудивительно, что большевистские деятели решили эту проблему «практически» – путем физического уничтожения, а в «мягком» варианте – путем высылки представителей этих классов за рубеж.

В-четвертых, согласно схеме Маркса, все индивиды в будущем обществе будут одинаковыми, по Марксу – универсальными, они будут одновременно осуществлять управление и работать, причем способны будут на любую деятельность. Помимо утопичности этого заявления, необходимо отметить, что оно противоречит законам функционирования систем. Элементы любой саморазвивающейся системы играют в ней неодинаковую роль.

3. Третье условие коммунистического общества само есть следствие уничтожения частной собственности – это *преодоление отчуждения от человека условий труда, процесса труда и результатов труда*.

4. Другой стороной этого же самого процесса Маркс считает *уничтожение стихийности в процессе производства и распределения, в результате чего возникает: а) регулирование обществом всего производства и б) регулирование обмена и распределения*.

Стихийность в процессе производства Маркс, как уже говорилось, связывал с разделением труда. Вместо преодоления имевшихся в тот период недостатков процесса разделения труда, Маркс и Энгельс предлагают свой наивно-утопический способ преодоления несвободы, связанной с ним: «... Тогда как в коммунистическом обществе, где никто не ограничен каким-нибудь исключительным кругом деятельности, а каждый может совершенствоваться в любой отрасли, общество регулирует все производство и именно поэтому создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, – как моей душе угодно, не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком¹. Здесь Маркс мечтает об универсальном человеке. Эта мечта утопична. Если же попытаться осуществить ее на практике, то это неизбежно приведет к понижению производительности труда, поскольку специализация всегда ведёт к ее повышению.

Кроме того, совершенно непонятно, как Маркс и Энгельс собирались преодолевать противоречия между строгим порядком (когда «общество будет регулировать все производство») и свободой человека выбирать время и форму своей деятельности. На примере тоталитарных государств

¹ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 26.

мы видим, что наличие первого условия (регулирование производства) полностью исключает второе – свободу работника. Поэтому следует признать, что для того, чтобы быть свободным в своей деятельности, необходимо допущение некоторой доли стихийности в производстве. Конечно, должны быть правила, не разрешающие опасных видов деятельности. Но в то же время субъекту производства надо предоставить право не только выбирать вид деятельности и время, когда он будет ею заниматься, но и возможность определять само содержание деятельности, о чем Маркс не говорит, и понятно почему. Если человек будет определять содержание деятельности, он будет выступать в качестве субъекта, в марксовой же схеме субъектом деятельности является общество в целом. Образно схему Маркса можно сравнить с поточным производством, где свобода человека будет заключаться только в том, чтобы, поработав на одной поточной линии, перейти на другую.

Возникает ещё вопрос: кто же будет организовывать это производство? Все члены общества в этом участвовать не могут – иначе будет полный хаос. Следовательно, «свободный», по Марксу, человек будет во многом зависеть от этих организаторов, хотя сам Маркс надеялся, что таких организаторов не будет. Анализируя представления Маркса о коммунизме, Макс Вебер (1864–1920) отмечал, что в этом обществе будет не диктатура пролетариата, а диктатура чиновников. Таким образом, *полная регуляция общественного производства является первым источником возникновения тоталитарного государства.*

Причину стихийности в процессе распределения (рынок) Маркс хочет преодолеть с помощью коммунистического распределения: «С уничтожением базиса, частной собственности, с коммунистическим регулированием производства, устраняющим ту отчужденность, с которой люди относятся к своему собственному продукту, – исчезает также и господство отношений спроса и предложения, и люди снова подчиняют своей власти обмен, производство...»¹. Более подробно Маркс объясняет принципы коммунистического распределения в «Критике Готской программы»: «Каждый отдельный производитель... получает от общества квитанцию в том, что им доставлено какое-то количество труда (за вычетом его труда в пользу общественных фондов), и по этой квитанции он получает из общественных запасов такое количество предметов потребления, на которое затрачено столько же труда»².

К чему может привести такой способ распределения общественных богатств? Прежде всего, видно, что свободы здесь ещё меньше, чем при капитализме. В своей работе «Дорога к рабству» американский автор Ф.А.

¹ Маркс К. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 Глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3 т. – Т. 1. – С. 27.

² Маркс К. Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х т. – Т. 3. – М.: Политиздат, 1979. – С. 14.

Хайек не идеализирует капиталистическое общество. Он видит, что в нем имеется много недостатков, несправедливостей и ограничений свободы человека. В то же время он считает, что при капитализме существует большая свобода, чем при социализме. Социализм, по Хайеку, – это система, «при которой решать, кому что причитается, будут несколько человек», а капитализм – система, «при которой это зависит хотя бы отчасти, от способностей и предприимчивости самого человека, отчасти – от непредсказуемых обстоятельств... Капиталистический строй – единственный, где человек зависит лишь от самого себя, а не от милости сильных мира сего... и ни что не привязывает его насильно к работе, месту жительства или социальному окружению, которые отведены ему властями»¹. Здесь тоже есть преувеличение: и при капитализме человек во многом зависит от власти, от идеологии, от давления общественного мнения и тому подобное, но следует согласиться с Хайеком, что свободы при таком строе всё же больше.

Хайек считает, что как только государство берет на себя планирование всей экономики, центральным политическим вопросом становится вопрос о надлежащем общественном положении отдельных лиц и социальных групп. Все экономические и общественные вопросы превращаются, таким образом, в политические, в том смысле, что решение их зависит исключительно от того, в чьих руках находится аппарат насилия, от того, чьи взгляды будут всегда одерживать верх. При описанном Марксом коммунистическом регулировании распределения работающие люди попадают в зависимость от тех, кто осуществляет это регулирование. Об этом неоднократно говорилось в литературе. Следовательно, *регулирование обмена и распределения – вторая предпосылка тоталитарного государства.*

5. Следующие черты коммунистического общества, описанные Марксом, можно объединить в один пункт. Благодаря процессам, изложенным выше, – уничтожению частной собственности, отчуждения и стихийности, по мнению Маркса,

а) *Трудовая деятельность*, связанная с разделением труда, превратится в *самодеятельность*;

б) *Стихийность* превратится в *организованность*;

в) *Ограниченное общение* превратится в *универсальное общение*;

г) *Индивиды, ограниченные разделением труда*, превратятся в *целостных индивидов*.

6. Следующей особенностью коммунизма Маркс считал *отмену денег*. Мы знаем, что большевики предпринимали попытку осуществить этот пункт на практике, но потерпели неудачу. На этом вопросе не будем останавливаться подробно, потому что он относится к экономике.

7. *Одинаковость, универсальность людей* приведёт к *исчезновению классов*. Это положение сможет быть реализовано, если действительно ис-

¹ Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Фридман и Хайек о свободе. – Минск, 1990. – С. 107.

чезнет различие между людьми по уровню жизни, если будет преодолено деление общества на элиту и массы.

8. Маркс считал, что в коммунистическом обществе будет *преодолено государство* и вообще *политика* как сфера деятельности. Исходил он при этом из того, что политические отношения существуют тогда, когда в обществе есть противоположные по своим интересам классы, а поскольку при коммунизме классов не будет, то и надобность в политике отпадает. Философ здесь прав в том, что политические отношения связаны с классовой неоднородностью, но будет ли в будущем такая неоднородность преодолена, пока никто не знает. Что касается государства, то изменение его формы в будущем неизбежно, но всё же, определенная форма управления сохранится. Возможно, это будет усовершенствованная демократия.

9. Маркс предполагал, что в коммунистическом обществе будет преодолена и идеология. Здесь можно повторить то же, что и при анализе предыдущего пункта. Если действительно исчезнут классы, то исчезнет и идеология.

К. Маркс о диктатуре пролетариата

Необходимым условием построения коммунистического общества Маркс считал установление диктатуры пролетариата. К такому выводу Маркс и Энгельс пришли после Французской революции 1848 года и Парижской коммуны 1871 года. В «Критике Готской программы» (1875) Маркс писал: «Между капиталистическим и коммунистическим обществом лежит период революционного превращения первого во второе. Этому периоду соответствует и политический переходный период, и государство этого периода не может быть ничем иным, кроме как *революционной диктатурой пролетариата*»¹. Давно ещё было замечено, что пролетариат здесь у Маркса играет роль своеобразного мессии. Сергей Булгаков в книге «Два града» писал: «Социализм – это рационалистическое, переведённое с языка космологии и теологии на язык политической экономии переложение иудейского хилиазма и всего его *dramatis personae* [действующие лица – Н.С.] поэтому получили экономическое истолкование. Избранный народ, носитель мессианской идеи, или как позднее в христианском сектантстве, народ «святых», заменяется пролетариатом с особой пролетарской душой и особой революционной миссией... Роль сатаны, естественно, досталась на долю класса капиталистов, возведя их в ранг метафизического зла... Мессианским мукам и последним скорбям здесь соответствует неизбежное и, согласно теории, всё прогрессирующее обнищание народных масс, сопровождаемое ростом классовых антагонизмов, а на

¹ Маркс К. Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 19. – С. 27.

известной ступени этого процесса происходит социальная революция...»¹. Это описание вполне соответствует истине. Если человек воспитывался на иудейской или близкой ей христианской религии, то эти идеи остаются в его сознании или в подсознании навсегда. Даже если он позднее пришел к атеизму путём логического анализа или путём внешнего воздействия, то, что «записано» в его мозгу в детстве, остаётся и требует выхода. Точно так же тяжело сейчас в нашей стране поколениям, воспитанным на теории коммунизма, воспринимать новые идеи.

Итак, с точки зрения К. Маркса, диктатура пролетариата – это своеобразная форма государства, которую пролетариат создает на время переходного периода между двумя общественно-экономическими формациями – капиталистической и коммунистической для того, чтобы перестроить производственные отношения. После построения коммунизма пролетариат, по Марксу, должен отказаться от своей классовой диктатуры.

Попробуем дать оценку этой теории.

1. Диктатура целого класса невозможна, так как: а) само по себе понятие диктатуры предполагает господство одного человека или группы людей над обществом; б) если пролетариат станет диктатором, то общество лишится класса, традиционно занимавшегося производительным трудом. Невозможно сочетать в себе диктаторские качества с качествами рабочего, выполняющего функции подчинения на производстве. Поэтому теоретически возможна только диктатура части пролетариата. Остальные же пролетарии должны делегировать свои пролетарские полномочия этой части; в) однако низкий образовательный уровень и отсутствие организаторских способностей у большинства пролетариев делают это маловероятным. Наиболее реален вариант, когда диктаторские полномочия присваивает себе кучка профессиональных революционеров, в том числе и выходцев из пролетариата, а люди, действительно являющиеся пролетариями, в правительстве играют роль «иллюстратора правоты идеи Маркса». Что и было во всех странах «реального социализма».

2. По Марксу, диктатура – не самоцель. Она нужна пролетариату на время, чтобы создать коммунистические производственные отношения и построить общество без классов. Маркс не учел здесь законов диалектики и психологии. Согласно диалектике, противоположности, переходящие друг в друга, приобретают качества своих противоположностей. Если пролетарии или профессиональные революционеры, до революции обладавшие букетом положительных качеств, станут диктаторами, то вместе с диктаторской должностью они приобретут и все качества диктатора. Ведь давно известно, что власть портит, а абсолютная власть портит абсолютно. Кроме того, психология утверждает, что от власти добровольно не отказы-

¹ Булгаков С. Два града: Исследование о природе общественных идеалов: в 2 т. - М., 1911. – Т. 2. – С. 116–117.

ваются. Редкие случаи таких отказов только внешне выглядят добровольными, а на самом деле обусловлены обстоятельствами.

3. История показывает, что диктатура, отменяющая уже сложившиеся в обществе права и свободы, неизбежно приводит к гражданской войне. Следовательно, в любом случае, диктатура есть шаг назад по сравнению с демократией.

4. Моральный аспект, относящийся ко всем (не только пролетарским) революциям этой проблемы заключается в том, что благих результатов никогда нельзя достигнуть жестокими методами.

Сам Маркс, конечно же, не планировал и не предполагал таких событий, которые происходили при попытках воплощения его теории в действительность. Ответственность за реальные преступления несут конкретные люди, их совершавшие. И поэтому все негативные моменты истории социалистических стран ни в коем случае не умаляют заслуг К. Маркса в развитии социальной философии и философии истории.

Контрольные вопросы

1. В чем заключаются особенности философии К. Маркса? Чем его взгляды отличались от взглядов его предшественников – Г. Гегеля и Л. Фейербаха?

2. Проанализируйте введенные К. Марксом понятия «общественное бытие» и «общественное сознание».

3. Что понимал К. Маркс под «общественно-экономической формацией»? Какова структура общественно-экономической формации?

4. В чем видел К. Маркс недостатки буржуазного общества и причину этих недостатков?

5. Перечислите основные условия достижения коммунизма в теории К. Маркса. Каким образом он считает возможным преодолеть негативные последствия частной собственности, стихийности и отчуждения? Согласны ли Вы с ним?

6. Для чего, по мнению Маркса, необходима диктатура пролетариата? Ваше отношение к данной теории Маркса?

1.3. Социальная философия в России об обществе и его структуре

Структура общества в философии славянофилов

Прежде чем приступить к рассмотрению взглядов славянофилов, скажем несколько слов о русской философии вообще и о способе, каким она представлена в данном учебном издании. Данное пособие не претендует на полное или даже краткое историко-философское рассмотрение рус-

ской философии. Поэтому в ней излагаются взгляды только тех русских мыслителей, которые, по нашему мнению, наиболее интересно исследовали проблемы, необходимые для изучения в курсе социальной философии и философии истории. Однако хочется сделать одно общее замечание о русских философах в целом. Общим для них всех и тем, что их отличает от западных философов, является то, что любые социально-философские проблемы они рассматривали через призму отечественных проблем, слившихся, в конечном счёте, в одну большую проблему *судьбы России*.

Философию истории в России называли *историософией*. Одним из основных направлений историософии было *славянофильство*. Термин этот буквально означает «любовь к славянам» и обозначает направление русской философии, отстаивающее возможность и необходимость самобытного пути развития России, принципиально отличного от западноевропейского пути. Основал это направление *Алексей Степанович Хомяков (1804–1860)* – русский религиозный философ, поэт и публицист. Другими известными представителями данного течения являлись *Иван Васильевич Киреевский (1806–1856)*, *Константин Сергеевич Аксаков (1817–1860)* и *Юрий Фёдорович Самарин (1819–1876)*.

Философия славянофилов (кстати, сами они не всегда соглашались с этим названием) основывалась, главным образом, на двух источниках – на православной религии и на немецкой идеалистической философии Гегеля и Шеллинга. В православии их особенно привлекала идея мессианской роли русского народа. К немецкому идеализму они подходили критически, беря на вооружение только то, что способствовало развитию их собственных идей.

Впервые взгляды славянофильства были высказаны Хомяковым в статье «О старом и новом». Хомяков считает религию главным историческим фактором и проводит анализ разных религиозных направлений с точки зрения их роли в историческом развитии.

Все религии Хомяков делит на две основные группы, в которых по-разному разрешается противоречие между свободой и необходимостью. В *первой группе, которую Хомяков условно называет «кушитской», отдается предпочтение необходимости*, и поэтому рядовые верующие здесь превращаются в бездумных исполнителей чужой воли. Напротив, *«иранская» группа религий, выраженная, прежде всего, в христианстве, предоставляет человеку свободу выбора между добром и злом*. Но поскольку христианство пришло к расколу, славянофилы считают своим долгом определить, какая ветвь христианства сохранила свободу.

Для данного анализа славянофилы берут другую диалектическую пару понятий – «единство» и «множественность». *В католицизме, считают они, на первое место выступает единство*, подкрепляемое непререкаемым авторитетом папы. Рядовым верующим запрещено самостоятельно мыслить. Любое отклонение от церковных канонов в католицизме пресле-

довалось, и это с необходимостью привело к возникновению протестантизма. Хомяков считает, что *протестанты впали в другую крайность – они дали людям слишком много самостоятельности*. Это направление, утверждает он, «держится такой свободы, при которой исчезает единство церкви»¹. Таким образом, если у католиков есть единство без свободы, то у протестантов, наоборот, свобода без единства.

Мы видим здесь, что Хомяков тонко чувствует диалектику связи между целым и частью применительно к человеческому сообществу. Если элементы системы не имеют свободы, как в примере с католицизмом в понимании Хомякова, то система будет иметь сходство с механическим агрегатом. Она может довольно долго сохраняться в неизменном виде, но у нее будет мало возможностей для развития. Если же элементам дать слишком много свободы, то система неизбежно распадется. У протестантов падает церковный авторитет, возникает авторитет разума, ведущий к философскому рационализму, который в православии не приветствуется. *Вообще, многие русские религиозные философы видели основное отличие русского сознания от западного в том, что Запад основан на рационализме, а Россия – на интуитивизме*. В то же время они не принимали во внимание тот факт, что в их собственных философских системах использован рациональный метод. Хомяков первый осуществил противопоставление Запада и России по данному признаку. Он сравнивает два способа познания мира – научно-логический и художественный; последний он называл «таинственным ясновидением» и считал более успешным. Он утверждал, что наиболее важные истины передаются людям без логики, а только «намеком, пробуждающим в душе скрытые ее силы».

Славянофилы считали, что только у православия сохранилась гармония между единством и множественностью. Оно сохранило свободу верующих, но и не потеряло единства, основанного не на принуждении, как у католиков, а на любви. На основании этого славянофилы видели историческую миссию России в возврате к культурным ценностям, отвергнутым Петром I, и в создании на их основе новой культуры, в объединении вокруг России славянских народов в единую христианско-славянскую цивилизацию. Любовь и нравственность этой цивилизации смогут убедить западные страны также встать на путь нравственного совершенствования. Хомяков утверждал, что «история призывает Россию стать впереди всемирного просвещения». *Таким образом, славянофильство было одним из вариантов утопии – мессианской утопией*.

Хомяков сравнивает и два типа государственности – российский и западный. На Западе, по его мнению, всегда существует противостояние народа и правительства, поэтому государство могло возникнуть только в результате общественного договора, заключившего враждебные отношения в рамки закона. В России же отношения между сословиями и между

¹ Хомяков А.С. Полн. собр. соч. – М., 1990. – Т.2. – С. 112.

народом и властью – естественно доброжелательные, основанные на братском согласии. То есть, здесь мы видим проявление как гоббсовского, так и юмовского понимания общества, только на Западе якобы существовало общество, описанное Гоббсом, а в России – Юмом и Шефтсбери. Видя негативные стороны распространения частной собственности на Западе, славянофилы утверждали, что к России частная собственность неприменима, здесь всегда будет существовать общинно-семейная собственность.

Хомяков вводит в русскую историософию понятие «соборность», которое, по его мнению, выражает «идею единства во множестве», единства, основанного на свободе и любви. Хомяков использовал здесь этимологическое значение понятия «собор», которое означает одновременно и храм для богослужения, и собрание выборных или должностных лиц для решения каких-либо вопросов. Понятие «соборность» означает органическое единство входящих в него элементов и относится славянофилами не только к церкви, но и к человеку, и к обществу в целом. Противоположный способ соединения элементов Хомяков назвал «ассоциацией», понимая под ней формальное, внешнее соединение элементов. На основе соборности люди объединяются в «истинное братство», наиболее ярким проявлением которого Хомяков считает русскую крестьянскую общину, в которой, по его мнению, существует гармония личных и общественных интересов. Можно предположить, что причиной появления понятия «соборный» в русской философии и религии является такое особое состояние, которое возникает у верующих во время проповедей и коллективных молитв – состояние единства, слитности со всеми единоверующими, сопровождающееся чувством эйфории, поскольку потребность в таком состоянии инстинктивна, заложена в самой природе человека. Здесь имеется в виду не потребность в вере, а потребность в ощущении единства с группой людей. Возможно, славянофилы именно поэтому так ценили русскую общину, поскольку понимали, что только она способна сохранить и даже распространить «дух соборности».

На основе идеи соборности был впоследствии разработан русский вариант идеи всеединства, которая на долгое время стала одной из центральных идей в русской религиозной философии вообще и в философии истории в частности. Идею всеединства разрабатывали В.С. Соловьев, а затем Е.Н. Трубецкой, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин. Под всеединством понимается идеальное, гармоничное устройство человеческого общества, единого с Богом. Единство во множестве здесь понимается таким образом, что каждый элемент этой системы тождествен целому и каждому другому элементу. Мы еще будем обращаться к этому понятию при анализе работ других русских философов, здесь же обратим внимание на то, что это понятие противоречит логике и диалектике – часть не может быть равна целому. Каждый из авторов, разрабатывающих категорию всеединства, пытался по-

своему объяснить это противоречие, порождая при этом порой новые противоречия.

Следует обратить внимание, что если у Хомякова в понимании всеединства существовала диалектическая гармония между «всемирной волей» и «свободой человеческой», то его последователи эту гармонию нарушили, чрезмерно усилив его идею «единства во множестве», отдав тем самым предпочтение всемирной воле. Свобода же человека, хотя и признается ими, но становится формальной.

Естественные и искусственные системы в философии Н.Я. Данилевского

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) был сторонником идеологии славянофильства. Но, поскольку он был не только философом, но и специалистом в области естественных наук, а также испытал на себе влияние позитивизма, постольку его философская концепция значительно отличается от взглядов представителей религиозного направления в философии. Его стиль изложения также более доступен для понимания.

В учении Данилевского необычно и в то же время довольно логично сочетались взгляды и подходы ученого-естествоиспытателя, философа-позитивиста, с одной стороны, и сторонника религиозного провиденциализма – с другой. Данилевский считал, что все сущее развивается по одному закону – зарождения, расцвета и увядания. Каждой системе отпущены определенные силы и возможности, которые она использует в своем развитии, а по мере их истощения – деградирует. Таким образом, в естествознании Данилевский был противником теории Ч. Дарвина и выдвигал свою версию развития природы. Значительную часть своих естественнонаучных представлений Данилевский переносил и на общество.

Социально-философские взгляды Данилевского изложены в его книге *«Россия и Европа»*. Под влиянием позитивизма он считает человеческие сообщества подобными живым организмам и называет их культурно-историческими типами¹.

В качестве метода исторического исследования Данилевский применяет разработанную им самим *«естественную систему»*. Под ней понимается такая группировка предметов или явлений, при которой принимаются во внимание все их признаки, взвешивается относительное достоинство этих признаков, и предметы располагаются так, чтобы входящие в состав какой-либо естественной группы имели между собой более сильную степень сходства, чем с предметами других групп. Данилевский противопоставлял естественной системе систему *искусственную*, которая основывается на случайных, несущественных признаках, и может привести к ошибкам – однородные явления могут попасть в разные группы и, напротив,

¹ Учение о культурно-исторических типах Данилевского будет рассмотрено в разделе «Структура исторического процесса».

разнородные объединиться. Он считал, и в этом проявилось влияние позитивизма, что данная естественная система применима как в естествознании, так и в обществознании. Опираясь на созданный метод, Данилевский критикует преувеличение историками роли падения Римской империи, о чем уже упоминалось. И вообще, говорит он, «не было ни одного одновременного общечеловеческого события, да, вероятно, никогда и не будет». Данилевский явно поспешил сделать такое заявление о будущем. Сейчас мы, видя, какими темпами идет интеграция, знаем, что все больше происходит событий, важных для всего человечества.

Интересны мысли Данилевского *о прогрессе*, который он фактически отрицает. Во-первых, он говорит о том, что ни одна цивилизация не может развиваться (прогрессировать) бесконечно. Во-вторых, утверждает, что «прогресс состоит не в том, чтобы все [у Данилевского напечатано «все», по-видимому, это опечатка, так как по смыслу подходит «всем» – С.Н.] идти в одном направлении, а в том, чтобы всё поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся»¹.

И здесь мы видим, что, говоря о локальных культурно-исторических типах, Данилевский не отрицал и единого человечества, у которого есть «единое поле... исторической деятельности». Более того, противореча своим предыдущим утверждениям, он говорит, что «христианство должно со временем обнять ... человечество». Если такое произойдет, то разве не будет это событие общечеловеческим? Как верно замечает *С.Н. Пушкин*, здесь «религиозный мыслитель приходит к антиномии с натуралистом-обществоведом»². Конечно, вариант будущего, описанный Данилевским, является возможным для человечества, но Данилевский говорит о нем как о predetermined.

Отрицание Данилевским общечеловеческой цивилизации было подвергнуто критике В.С. Соловьевым, рассматривающим историю как «единый общечеловеческий процесс, создающий все более совершенные формы общества». Соловьев упрекал Данилевского в национальном самодовольстве и считал, что для блага России следует от него отказаться.

Теория «византизма» К.Н. Леонтьева

Константин Николаевич Леонтьев (1831–1891) – писатель, публицист и литературный критик. Он был последователем Данилевского. Свои философские взгляды на общество и судьбу России он изложил в работе «Византизм и славянство» (1873) и в двухтомном сборнике статей под общим названием «Восток, Россия и славянство» (1885–1886).

¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М., 1991. – С. 87.

² Бенедиктов Н.А. Философия истории в России – XIX век / Н.А. Бенедиктов, С.Н. Пушкин, Л.Е. Шапошников, Е.Н. Шаталин. – Н. Новгород, 1994. – С. 109.

Основная черта его философских взглядов – консерватизм, явившийся у него своеобразной реакцией на некоторые прозападные изменения в России во второй половине девятнадцатого века. Леонтьев обратил внимание на то, что процесс индустриализации подчиняет всё в обществе принципу полезности. Тот же самый недостаток, как говорилось выше, славянофилы видели в западных ветвях христианства. Высокая нравственность такими отношениями отбрасывается за ненадобностью. Главную опасность для России он видел в буржуазном либерализме и демократизме, которые порождают мещанский быт и культ всеобщего благополучия. В идее всеобщего блага, считал он, нет ничего реального, так как все понимают благо по-разному. «Либеральный демократизм, – писал он, – давно уже трудится над разрушением великих культурных миров Запада»¹.

В своих философских работах Леонтьев использовал личный опыт дипломатической службы. Долгое отсутствие в России позволило ему яснее увидеть произошедшие изменения. Когда он вернулся на Родину, то обнаружил мужиков, забывших о смирении и покорности, опустевшие дворянские усадьбы, новых людей – адвокатов, судей, различные нововведения типа железной дороги и тому подобное.

Всё это вызвало в нём негативную реакцию и привело его к выводу, что Россия должна в своей внешней политике переориентироваться с болгар на греков. Он имел в виду то, что для России должна быть важнее не её национальная близость другим славянам, а её религиозная близость традиционной восточно-православной церкви. Болгары к тому времени пережили период бурной европеизации. Таким образом, Леонтьев надеялся сохранить самобытность России, спасти её от надвигающейся либерализации, остановить прогресс, который он называл «раковой опухолью», и в дальнейшем превратить Россию в новый христианский центр в союзе со странами Востока.

Леонтьев считает, что славянский мир в целом («всеславизм») представляет собой нечто аморфное, стихийное, неорганизованное. Он называет «славизм» понятием, не имеющим чёткого определения. Это не более чем этнографическое определение группы народов, имеющих сходные языки. В противоположность ему византизм («прежде всего особого рода образованность, или культура») является крайне ясным и понятным.

Леонтьев выделяет основные *признаки византизма*.

В *политической организации* византизм означает *самодержавие* с пёстрым крепким государством. Леонтьев считал необходимым сохранить крестьянскую общину, строгое сословное деление общества и привилегии представителей высших слоёв.

В *религии* – *христианство* без ересей и расколов, независимую от государства церковь, имеющую большое влияние на народ.

¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – С. 199.

В нравственности – отрицание особой роли земной личности, способности нравственного совершенства, надежды на всеобщее благоденствие, идеи всечеловечности, всеравенства, земной всеобщности. Таким образом, византийская нравственность в изложении Леонтьева излагается как бы со знаком минус и выглядит как полная антитеза западным идеалам.

Византизм обладает также особенностями и в области *эстетической*, к которой Леонтьев относит моду, обычаи, вкусы, одежду, зодчество, утварь. Византийский быт он называл поэтичным

Наука, по его мнению, должна развиваться «в духе глубокого презрения к своей пользе».

Леонтьев считал, что византизм издавна был присущ России и способствовал её росту. Он говорил, что византийские идеи и чувства сплотились в одно тело полудикую Русь, что византизм дал нам силы в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. «Одним словом, с какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т.е. церковь и царь, прямо или косвенно, но во всяком случае глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма. ...Изменяя даже в тайных помыслах наших этому византизму, мы погубим Россию»¹.

Таким образом, философия Леонтьева была ориентирована на православие, царизм и отрицала ценность либерализма и демократии.

В.С. Соловьев о структуре общества

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) – русский христианский философ, в своих работах он использовал диалектический метод. Больше всего на него, как и на других русских философов, оказал воздействие Шеллинг.

Соловьев выводил структуру общества из структуры человека (см.: Приложение № 1, схема № 3). «Природа человека как такового представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительно личную и общественную»². Он считал, что факторами общечеловеческой жизни служит общественная сторона этих трех форм бытия. Непосредственным началом общественной жизни является воля, имеющая три степени развития, каждая из которых приводит к определенной форме общества: материальная степень – к экономической форме (её Соловьев связывает с земством), формальная степень – к политической форме (соответственно – государство) и высшая, абсолютная степень развития воли приводит к высшей форме общества – духовному обществу, или церкви. Соловьев считает, что эконо-

¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. – С. 198.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 146.

мическое общество определяет отношение людей к внешней природе, а политическое – отношение людей друг к другу непосредственно. Духовное же общество удовлетворяет потребность людей в полном и вечном существовании. «Только это последнее есть для него [человека – С.Н.] истинное верховное благо..., по отношению к которому материальные блага... служат только средствами»¹.

Первое общество, таким образом, имеет материальный характер, второе – формальный, третье же, по Соловьеву, «должно иметь значение всецелое или абсолютное».

Эти три формы или ступени развития общества, основанные на деятельной воле человека, Соловьев относит к сфере практической деятельности. Помимо них философ выделяет две другие сферы «общечеловеческого организма», связанные с формами бытия человека: чувство порождает сферу творчества, а мышление – сферу сознания. Также как и сфера практической деятельности, эти сферы содержат по три степени развития. Материальная степень порождает техническое творчество в сфере творчества и положительную науку в сфере знаний. Формальная степень дает изящное искусство в сфере творчества и отвлеченную философию в сфере знаний. И, наконец, наиболее важная абсолютная степень – это мистика в сфере творчества и теология в сфере знаний, которые вместе с духовным обществом (церковью) в сфере практической деятельности составляют религию как основу общества.

Из этих трёх сфер общественной жизни определяющую роль Соловьев отводит сфере творчества, а высшую степень развития творчества, которой он считает мистику, называет настоящим верховным началом всей жизни общечеловеческого организма и определяет ее как непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру.

Создается впечатление, что Соловьев копирует Маркса с точностью до наоборот: так же, как Маркс, он выделяет в качестве основных сфер общественной жизни экономику, политику, философию, искусство и религию, только то, что у Маркса находится на первом месте (экономика) – у Соловьева передвигается на последнее, а то, что Маркс считал вторичным и определяемым (религию) – Соловьев считает первичным и определяющим. Так же, как и Маркс, Соловьев утверждает, что эти части соединяются между собой не механически, они «взаимно проникают друг друга как составные части одного органического существа, необходимые друг для друга и соединенные в одной общей цели и общей жизни»².

Такой целью Соловьев считал создание богочеловеческого общества или «истинного человечества», под которым он понимал, прежде всего, соединение материальной природы с божеством.

¹ Там же, С. 148.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал / Соловьев В.С. // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 592.

Для достижения этого общественного идеала необходима была господствующая роль церкви в обществе и господство единой, христианской идеологии. Религия, по Соловьеву, есть выражение абсолютного божественного начала в человеке, а любая сфера общества, «является для религии лишь особым средством или орудием для своего осуществления, в каком отношении сохраняется и свобода отдельных элементов и их внутреннее единство в начале божественном, так что, согласно этому, нормальное общество определилось как свободная теократия...»¹.

Здесь опять напрашивается несколько неожиданная аналогия с Марксом. Так же, как и Маркс, Соловьев мечтает соединить свободу с жестким контролем над ней. Маркс пытается найти такое единство в сфере экономики: общество при коммунизме контролирует весь процесс производства, а человек свободен выбирать в нем свое место. При этом Маркс надеялся, что человеку будет предоставлено право переходить с одного участка производства на другой.

Похожая трактовка свободы наблюдается и у Соловьева. О свободе отдельной личности Соловьев не говорит. Он считает, что «принцип свободы, в отдельности взятый, имеет только отрицательное значение».² Он говорит о свободе отдельных институтов общества, признавая в то же время, что будучи элементами одной целостной системы, эти институты служат лишь средством или орудием абсолютного начала. Церковь, говорит Соловьев, не вмешивается в деятельность государства и земства, но дает им «высшую цель и безусловную норму их деятельности»³. Свобода государства и земства, таким образом, ограничена лишь выбором средств достижения цели, поставленной перед этими общественными институтами и церковью.

Таким образом, общим у Соловьева с Марксом и Гегелем было то, что человек воспринимался как средство для достижения определенной цели. Конечно, ни один из указанных авторов прямо об этом не говорит, но такой вывод напрашивается, поскольку деятельность человека направляется у Гегеля – историей, у Маркса – объективными законами, у Соловьева – церковью.

В то же время Соловьев не отрицает и свободу человека. В своих «Речах о Достоевском» он говорит, что если задача, над которой работает все человечество, будет навязана людям извне, то в результате будет не всечеловечество, а просто большой муравейник. «Дело не в единстве, а в свободном *согласии* на единство»⁴, считает он, и в этом с ним можно

¹ Там же, С. 154.

² Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал / Соловьев В.С. // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 1. – С. 163.

³ Там же, С. 175.

⁴ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 306.

согласиться. Понимание свободы в философии Соловьева связано с христианской верой. С точки зрения христианства, вера в Бога – это внутренняя потребность души человека, и поэтому верящий человек свободен. С точки же зрения атеиста, христианство – это религиозная идеология и, хотя в свое время она была выработана самими людьми, каждому новому поколению верующих она навязывается извне с большей или меньшей степенью принуждения. В этой схеме общества, которую построил Соловьев, церковь выступает именно как центр идеологии.

В связи с этим становится понятным негативное отношение Соловьева к тем новым явлениям на Западе, которые происходили в годы его жизни. Он с сожалением констатирует, что на Западе сначала светское общество отделилось от церковного, а затем распалось на государство и земство (под земством, по-видимому, следует понимать гражданское общество)¹. Таким образом, общественные институты получили недопустимую, с точки зрения Соловьева, свободу. Общество распадается на враждебные классы, которые, в свою очередь, распадутся, говорит он, на враждебные личности или атомы общества. Здесь можно возразить Соловьеву: во-первых, враждебные классы существовали задолго до появления капитализма и, во-вторых, почему именно личности, на которые распадается общество, должны быть враждебными друг другу? Но в главном Соловьев здесь прав: с потерей церковью главенствующего положения в обществе, с развитием гражданского общества, с появлением личности как самостоятельного субъекта деятельности теряется определенная (общинная) форма общественного единства. Однако это не означает того, что невозможны другие формы единства. Помимо религиозного возможна ещё одна форма внешнего объединения людей – на основе политической идеологии. Очень ярким примером этого является недавняя история нашей страны, и она – не исключение. Практически все государства мира используют политическую идеологию в целях объединения своих народов.

И все же главным условием подлинного объединения человечества должна быть не идеология, а осознанное стремление самих людей, возникающее на основе совпадения интересов и ценностей. О такой форме объединения с пренебрежением говорит Соловьев, критикуя западную демократию.

Сейчас, век спустя, интересов и ценностей, общих для всего человечества, становится все больше. Мы начинаем понимать, что главной нашей ценностью является Земля, и все мы заинтересованы в сохранении жизни на ней. Если люди смогут подчинить этой цели свои частные и индивидуальные интересы, то мечта Соловьева о всечеловечестве может быть осуществлена.

¹ См.: Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2. – С. 164.

Контрольные вопросы

1. В чём видит А.С. Хомяков отличие православия от других направлений христианской религии? Согласны ли Вы с ним?
2. В чём сущность понятия «соборность» в философии славянофилов?
3. В чём отличие социальной философии Н.Я. Данилевского от исторической философии А.С. Хомякова?
4. Какие элементы структуры общества выделяет В.С. Соловьёв? Какой из них он считает определяющим и почему?

1.4. Представления об обществе в социальной философии XX века

Общество и общность в философии Ф. Тённиса

В начале двадцатого века большую известность получили представления об обществе одного из основоположников социологии в Германии *Фердинанда Тённиса (1855–1936)*. Он считал, что одной из задач социологии является изучение форм существования людей, общих с животными. Главная идея основного труда Тённиса «Община и общество» заключалась в разграничении двух понятий – *общность* и *общество*. Первое обозначает естественные отношения между людьми, второе (более узкое, чем общепринятое понятие общества в целом) – отношения, порожденные государством.

Отношения между людьми могут быть взаимоотноотталкивающими и взаимоотноотверждающими. Только последние могут породить социальную связь. Однако связь эта бывает двух видов. В основе социальных отношений Тённис видит такое естественное психологическое качество человека как *воля*, деление которой на два типа – естественную, инстинктивную, и рассудочную – и порождает, по его мнению, возникновение двух видов социальных образований. Первый тип он называет «волей, поскольку в ней содержится мышление», второй – «мышлением, поскольку в нём содержится воля». Тённис первый ввёл понятие «*волютаризм*» как признание воли высшим принципом бытия.

В общности, под которой Тённис подразумевал общину, преобладает воля первого типа – «*сущностная*» воля, которая господствует над мышлением. Под сущностной волей он понимал естественную психологию человека. Это приводит к преобладанию на данном этапе эмоций, аффектов, полуинстинктов. Постепенно сущностная воля сменяется «*избиратель-*

ной», уже подчинённой мышлению, поэтому на втором этапе в обществе появляются свободное поведение, умышленность, устремления. Таким образом, в развитии общества Тённис выделяет два этапа.

Первый этап, догосударственный – община. Общинные связи выступают в трёх основных видах: кровнородственные, соседские и дружеские. Сущностная воля порождает органичные, эмоциональные дружеские отношения, которые могут быть разумными, но не могут быть рациональными.

Второй этап – общество, в том значении, которое придавал ему Тённис. Оно возникает потому, что постепенно в естественные отношения проникает рационализация. Они начинают основываться на эгоистическом расчёте, который изменяет даже отношения между самыми близкими людьми – супругами, родителями и детьми. Межличностные связи становятся внешними, случайными, «механическими», общение – универсальным. Такие отношения порождают произвол.

Таким образом, мы видим, что Тённис несколько идеализировал ушедшие в прошлое общинные отношения, в чём проявляется его сходство со многими философами в России. Возможной причиной этого являются многие негативные «побочные следствия» становления современной цивилизации и обострённое чувство справедливости, свойственное большинству истинных философов.

Достоинством взглядов Тённиса является чёткое разграничение естественной и социальной сторон общественных отношений и построение периодизации истории на данном принципе.

Понятия «форма» и «содержание» в «формальной социологии» Г. Зиммеля

Близкой проблематикой занимался и современник Тённиса немецкий философ *Георг Зиммель (1858–1918)*. Исследователи выделяют три этапа его творчества, в каждом из которых высказывались взгляды, интересные для дальнейшего решения проблемы соотношения естественного и социального в обществе.

В начале своей философской деятельности Зиммель находился под влиянием теории Спенсера и был близок натурализму. В этот период он занимался исследованием биологических предпосылок нравственности и познания, которые он понимал как инстинктивную целесообразность. На втором, неокантианском этапе, Зиммель – крупный представитель философии жизни, он исследует ценности и различные «миры» культуры: религию, философию, науку, искусство.

Наиболее плодотворным был заключительный этап творчества Зиммеля, на котором он выделяет «витальный» и «трансовитальный» уровни жизни. Первый уровень – естественный, биологический, он, как верно за-

мечает Зиммель, ограничен смертью, которая не приходит извне, «смерть с самого начала изнутри связана с жизнью»¹. Разумеется, причиной смерти может быть внешнее воздействие на организм, но, конечно же, убить можно только живое существо.

На трансвитальном уровне формы жизни преодолевают свое самоограничение смертью, так как «смерть – лишь конец индивидуальной формы жизни, а не жизни, явленной в ней»².

Формы жизни этого уровня Зиммель называет «более-жизнь» и «более-чем-жизнь» и связывает их с культурой. Соглашаясь с ним, можно однако заметить, что и на дочеловеческом уровне смерть отдельной особи не означает смерти вида. В то же время, культура обладает качественным отличием: она преодолевает не только индивидуальную смерть, но и биологическую специализацию. Состоящие из биологически идентичных людей, культуры радикально (хотя не абсолютно) отличаются одна от другой.

Зиммель является создателем «формальной социологии». Здесь проглядывает некоторое сходство с взглядами Тённиса, который людей называл «материей» социального, а объединения людей, например, семью – «формой». У Зиммеля «содержание» или «материя обобществления» – это влечения, интересы, цели, стремления, психические состояния людей, которые в процессе этого обобществления образуют определённые *формы*. Примером форм являются наука, право, искусство и т.п.

При этом возникает очень важное явление духовной деятельности: побуждающие людей к деятельности «силы и интересы вдруг оказываются оторванными от жизни – той самой жизни, из которой они вышли и которой они обязаны своим существованием... Они теперь “играют” в себе и ради себя, захватывают и создают материю, служащую теперь только лишь средством их самореализации»³. «Формы» Зиммеля – то, что можно назвать структурами социальных систем, и действительно, они вовлекают в свой оборот и подчиняют себе индивидуальные силы и интересы, как биологические, так и социальные. Зиммель говорит, что формы достаточно устойчивы, но не вечны. Возникнув, они постепенно «окостеневают», тормозя дальнейшее развитие жизни, поэтому постепенно преодолеваются, сменяясь новыми, более совершенными.

Эта мысль, позднее повторённая О. Шпенглером, показывает одно из основных отличий развития общества от эволюции видов животных и растений. В природе изменение видов происходит, чаще всего, из-за изменений внешних условий. Известны животные и растения, остающиеся неизменными в течение миллионов лет. Общество же, напротив, чаще изменяет

¹ Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы / Г. Зиммель // Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 77.

² Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы / Г. Зиммель // Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Т. 2. – С. 108.

³ Там же, С. 487.

себя изнутри. Конечно, биологическое развитие – тоже саморазвитие, но саморазвитие общества получает новое качество – постоянное ускорение.

Думается, что ускорение – черта не только последнего времени. Уже тот факт, что каждый последующий период каменного века был короче предыдущего, говорит о постоянном ускорении. В дальнейшем в нашей работе будет анализироваться специфика доцивилизованного общества, одна из главных особенностей которого заключалась в большой зависимости от внешних, естественных предпосылок развития. Это, в свою очередь, приводило к замедлению в развитии, большой традиционности общества и сближало в этом плане людей с животным миром. И все-таки изменения и даже небольшое ускорение существовали и в этот период, только они могли породить разнообразие культур. Эти изменения несопоставимы с периодом жизни отдельных людей и даже с памятью поколений, поэтому были практически незаметны в дописьменный период.

Учение А. Бергсона о «закрытом» и «открытом» обществах

Проблемы социальной философии разрабатывались не только в специальных философских и социологических работах, но и в работах социальных психологов и произведениях, посвященных различным гносеологическим вопросам. *Анри Бергсон (1859–1941)* – французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни в работе «Материя и память» противопоставлял два способа познания – интеллект и интуицию. Только *интуиция*, по его мнению, способна дать истинное знание, так как она свободна, близка «непосредственным данным сознания», в отличие от *интеллекта*, связанного необходимостью решать практические задачи и поэтому способного дать лишь относительное, а не абсолютное знание.

При обосновании данного положения Бергсон высказывал интересные положения, касающиеся соотношения естественного и социального в человеческом познании, морали и религии. Он утверждал, что интеллект основывается на восприятии внешней среды, а восприятие, в свою очередь, обеспечивается телесным строением человека. Интеллект поэтому ограничен – он призван не создавать представления о реальности и предметах, а решать задачи приспособления к изменяющимся внешним условиям. Здесь можно согласиться с Бергсоном в том, что действительно, – изначальная задача и чувственного, и логического познания заключается в обеспечении инстинкта самосохранения, выживания. Всё, что свыше этого – как бы «побочный» продукт деятельности познания с точки зрения биотических потребностей человека. Но в то же время и интуиция, противопоставляемая Бергсоном интеллекту, также изначально служила цели выживания не в меньшей, а, пожалуй, в большей степени, чем интеллект, так как в критических ситуациях люди чаще полагаются на интуицию, нежели на логические размышления.

Другая интересная мысль высказана им в работе «Два источника морали и религии», в которой он анализирует «закрытое» и «открытое» общества, основанные, по его мнению, на разных типах морали и религии. В *закрытом* это – *статический* тип, служащий цели сохранения рода. В таком обществе личность подавляется и приносится в жертву коллективу как целому. Перспектив у такого общества нет – оно тупиковое и приводит к постоянному движению по кругу. В *открытом* обществе ценности личности объявляются выше интересов сохранения рода, поэтому религия и мораль в нём *динамичны*. Такое общество состоит из великих личностей, деятельность которых, в конечном счете, служит интересам всего человечества и обеспечивает дальнейшее развитие общества.

Характеристика, данная Бергсоном «закрытому» обществу, больше подходит для традиционного общинного общества, а «открытое» встречается в ряде современных цивилизаций. Но всё же, для блага общества необходима не только динамика, но и статика, не только развитие, но и сохранение ценностей. Только такое общество приобретёт черты устойчивого развития, о чём в настоящее время говорят учёные и политики.

П.А. Сорокин о естественных основах социального поведения

На естественную основу социального поведения обращал внимание *Питирум Сорокин (1889–1968)* – русско-американский социолог. Работы Сорокина отличает своеобразный стиль. Он был сторонником четкой систематизации, всё стремился расставить по своим местам и, чаще всего, это ему прекрасно удавалось. При этом сложнейшие проблемы у него изложены доступным языком. «Физические науки, – писал Сорокин, – изучают неорганические явления; биология исследует органический мир, общественные науки рассматривают надорганические явления»¹. Хотя Сорокин говорил, что выводы физико-химических и биологических наук не являются существенной частью социологии, в то же время он отмечал, что «физико-химические и биологические свойства человека действительно относятся к области социальных наук, но только постольку, поскольку они непосредственно связаны с надорганикой либо в качестве её инструментов и средств выражения, либо в качестве факторов, которые обуславливают надорганику или обуславливаются ею»². Но если естественные свойства человека «обуславливают надорганику», значит их роль в социальном огромна!

Объявляя себя сторонником идеалистического понимания истории, Сорокин, в то же время, приводит чисто натуралистическое объяснение причин революции. В работе «Социология революции» он писал о том, что

¹ Сорокин П.А. Структурная социология // Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 156.

² Сорокин П.А. Структурная социология // Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 157.

непосредственной предпосылкой всякой революции всегда было *увеличение подавленных базовых инстинктов большинства населения*, а также невозможность даже минимального их удовлетворения¹. Сорокин считал, что подавление импульсов приводит к революциям, потому что живой человеческий организм начинает искать выход. «К примеру, репрессированный пищеварительный инстинкт оказывает давление на те тормоза, которые удерживают человека от воровства, лжи, поедания запретной пищи и т.п.»². Данный пример Сорокина показывает острый момент борьбы естественного с социальным. Сорокин при этом ссылается на собственную работу «Голод как фактор», написанную, вероятно, на основе непосредственных наблюдений поведения людей во время революции.

Рассматривая как синонимы понятия рефлекс, импульс и инстинкт и объединяя их общим названием «базовый инстинкт», Сорокин насчитывает шесть таких инстинктов, подавление которых приводит к революции: *пищеварительный инстинкт, импульс собственности, инстинкт самосохранения* (индивидуальный и коллективный), *половой инстинкт, импульсы свободы и инстинкт самовыражения унаследованных способностей*. При этом он считает, что список может быть продолжен.

Здесь хочется немного уточнить. *Общество всегда подавляет инстинкт агрессивной реакции*, возникающий тогда, когда человек встречается с преградой в своём стремлении удовлетворить «базовые инстинкты». *Другие же инстинкты не подавляются, а берутся под контроль*, можно сказать словами Сорокина, на них устанавливаются «тормоза», но невозможность удовлетворения биологических потребностей в социальных формах приводит к взрыву и отбрасыванию этих форм, как показано в приведенном отрывке из работы Сорокина. Одновременно человек может демонстративно или вынужденно отбросить те моральные нормы, которые он считал незыблемыми в обычной ситуации.

Таким образом, Сорокин одним из первых обратил внимание на естественную сторону жизнедеятельности общества. Следует уточнить, что она не сводится к роли «базовых инстинктов» в поведении людей, о чём будет подробно говориться в IV разделе пособия.

О. Шпенглер о морфологическом методе изучения истории

Оствальд Шпенглер (1880–1936) – немецкий философ, представитель философии жизни, создал свою оригинальную философию истории, получившую огромную популярность не только среди специалистов.

Шпенглер считает, что почва Запада «метафизически истощена» и если и возможна теперь какая-либо философия, то это будет идея «морфологии всемирной истории, мира, как истории». Сравнивая культуру с био-

¹ Там же, С.274.

² Там же.

логическим организмом, Шпенглер считает необходимым применение в истории методов морфологии, под которой в биологии понимается наука о формах и строении организма. Шпенглер же в основном ссылается не на морфологию, созданную учеными-естествоиспытателями, а на своеобразную «лирическую» морфологию, используемую *И.В. Гёте*. При этом Шпенглер отмечает, что Гёте выявлял «жизнь, развитие образов, становление, а не ставшее... Вживание, наблюдение, сравнение, непосредственная внутренняя уверенность, точная чувственная фантазия – таковы были его средства раскрытия тайнств движущихся явлений. *И таковы средства исторического исследования вообще*»¹.

Подобная трактовка познания жизни характерна для представителей течения философии жизни. Пожалуй, здесь высказана не собственно точка зрения Гёте, а то, как ее интерпретировал Шпенглер. Несмотря на кажущуюся диалектичность данного понимания истории, оно страдает одностороностью – история не только становление, но и ставшее. Новое становление возможно только на основе предыдущего ставшего и само тоже завершается каким-либо конкретным результатом.

Каким же образом Шпенглер пытается применить метод морфологии в истории?

Чтобы понять его идею, придется привести еще одну, довольно пространную цитату: «Я еще не встречал никого, – пишет он, – кто бы серьезно занимался изучением этих проявлений *морфологического сродства*, не ограничивался бы областью политических фактов и подробно изучил бы основные глубочайшие математические идеи греков, арабов, индусов, западноевропейцев, или смысл их раннего орнамента и древнейших форм архитектуры, метафизики, драмы и лирики, или тенденции и течения в области главных искусств... Кому известно, что существует глубокая общность форм между дифференциальным исчислением и династическим государственным принципом эпохи Людовика XIV, между государственным устройством античного полиса и Эвклидовой геометрией, между пространственной перспективой западной масляной живописи и преодолением пространства при помощи железных дорог, телефонов и дальнобойных орудий, между контрапунктической инструментальной музыкой и экономической системой кредита?»².

Оценивая приведенное высказывание Шпенглера, следует признать, что, скорее всего, многие из перечисленных Шпенглером связей есть на самом деле. Можно согласиться с ним и в том, что история, состоящая из голых схем, будет скучной и неполной. Но если речь идет о философии истории, то схема является основной формой ее изложения. И сам Шпенглер, поскольку он является философом истории, также пользуется схемами –

1 Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1991. – С. 62.

2 Шпенглер О. Закат Европы. – М., 1991. – С. 38–39.

когда он говорит об этапах развития культур, о формах их взаимодействия и т.п.

Итак, применение метода морфологии к истории, по мнению немецкого философа, дает возможность осознать *мир как историю*. Мир как история, по Шпенглеру, является противоположностью *мира как природы*. Они – два способа, с помощью которых человек подчиняет себе, переживает свой окружающий мир. Для второго характерно механическое, математическое понимание мира как совокупности законов, для первого – органическое, хронологическое представление о мире как о совокупности образов.

Следовательно, если какое-либо явление рассматривать как завершенное, то оно становится *природой*, если явление рассматривать в образах, как становящееся, то оно – *история*. Надо уточнить, что природа Шпенглера – это не органическая природа, а определенный этап в развитии общества. Понятия природы и истории философ связывает с возможной и действительной культурой. Поскольку историю Шпенглер связывает со становлением, то понимает ее как «осуществление возможной культуры». Природа, соответственно, – действительная культура. Математику Шпенглер относит к природе, потому что математическое число он считает неподвижным в противоположность хронологическому. Поэтому природа в его понимании – это то, что счислимо. Отсюда история – это все, что не имеет отношения к математике.

Шпенглер ставит интересный вопрос: для кого существует история? И приходит к выводу, что не для всех. Например, античная культура не имела памяти, значит, она не имела «исторического органа». Прежде всего, надо уточнить, что Шпенглер здесь применяет термин «история» во втором его значении – не как реальный исторический процесс, а как осознание этого процесса людьми. Здесь можно согласиться с доводами Шпенглера, лишь уточнив, что понимание истории полностью отсутствует лишь в доцивилизованном времени, где господствует мифологическое сознание, а античность – одна из первых цивилизаций, и там представление об истории постепенно формировалось по мере того, как люди преодолевали мифологичность мышления.

Шпенглер делает вывод, что всемирная история – это картина мира, принадлежащая людям западноевропейской культуры, а не всему человечеству. Эта культура, считает он, ограничена временем между 1000 и 2000 годами после Рождества Христова.

У Шпенглера есть много ценных критических высказываний. Он считает недопустимыми попытки историков придать истории то направление, которое непосредственно приводит к той конкретной ситуации, в которой живет данный историк. Шпенглер очень ценит высказывание Гёте о том, что «в жизни дело идет о жизни, а не о каком-либо результате ее». У чело-

вечества, считает философ, нет никакой цели, никакой идеи, никакого плана, также как нет цели у вида бабочек или орхидей. Человечество для Шпенглера – «пустое слово». Здесь Шпенглер в своих аналогиях с животным миром зашел слишком далеко. И каждый человек, и общественные группы, несомненно, имеют цели, так как люди в отличие от бабочек и орхидей имеют сознание, а народы – общественные формы сознания: религиозные, политические, национальные идеи.

Не исключено появление общей идеи и у «пустого звука», как Шпенглер называет человечество. Надо четко противопоставить два утверждения, которые порой отождествляются: 1) история сама по себе не имеет никакой цели, она не предопределена, 2) но это не значит, что целей нет и у реальных людей. Люди с тех пор, как стали осознавать недостатки существующего положения вещей, всегда к чему-то стремились, стремятся, и будут стремиться, пока живо человечество.

Учение К. Ясперса о философской вере и об осевом времени

Карл Ясперс (1883–1960) – немецкий философ, один из основателей экзистенциализма, профессор философии в Гейдельбергском университете. В 1919 году он опубликовал работу «Психология мировоззрений», а в 1931–32 годах – трехтомное сочинение «Философия». После войны Ясперс вновь публикует ряд работ, в том числе «Истоки истории и ее смысл» и «Философская вера».

В работе «Философская вера» Ясперс раскрывает специфику и роль философии. Он считает, что философия не должна быть служанкой религии или атеизма (нигилизма, как выражается он) и не должна быть служанкой науки, какой она была в конце XIX века. Ясперс утверждал, что философия – это не наука, а сам процесс философствования, который в отличие от науки невозможно ограничить какими-либо рамками предмета и метода.

Главная задача философии, по Ясперсу, – это достижение безусловного бытия, для чего философ должен пройти определенные этапы трансцендентирования. Заключительным этапом этого процесса является чтение шифров трансценденции. Ясперс говорит, что существующий мир имеет определенные знаки того, что он основан не на себе самом, а на чем-то внешнем. Чтение шифров трансценденции приводит человека к пониманию Бога.

Результатом философствования, не связанного ни с религией, ни с наукой, является философская вера, и каждый крупный философ выражает определенную позицию веры. Поэтому философия для Ясперса сродни искусству – каждое крупное философское произведение уникально.

Что же такое философская вера? Ясперс уточняет, что веру никоим образом не следует воспринимать как нечто иррациональное. Признаком

философской веры служит то, что она существует лишь в союзе со знанием. Философская вера Ясперса отличается от религиозной прежде всего тем, что она основывается не на откровении, а на опыте, доступном всякому человеку. «Философствуя, я ничего не принимаю так, как оно мне навязывается, не проникая в него»¹. Это отличие, признаваемое Ясперсом, настолько сильно, что, пожалуй, для такой формы знания больше бы подошел термин «убеждение», а не вера. Но Ясперс называет ее верой потому, что она допускает существование реальности, знание о которой может выступать только в форме осознанного незнания. Философская вера потому является верой, считает Ясперс, что существование трансцендентного не может быть доказано с помощью положительных аргументов разума, но подтверждается отрицательными аргументами. Для этого необходим скептицизм, который, обнаруживая границы знания, указывает на нечто сущее, существующее, но не постижимое – оно является предметом незнания, значит предметом веры.

Ясперс ставит вопрос: возможна ли вера, общая для всего человечества, которая бы не разъединяла, как религии, а, наоборот, объединяла человечество? Он считает, что такой верой может быть только философская вера, так как она имеет глубокие корни в исторической традиции, она древнее христианства и ислама. Время зарождения философской веры – это *ось мировой истории*. Об этом Ясперс говорит в работе «Истоки истории и ее смысл».

В своей философии истории Ясперс критически относился к историческому материализму Маркса. Он считал, что в истории нет объективных законов, но есть причинные связи. Будущее предсказать невозможно, но прошлое познаваемо, и для его анализа Ясперс создал теорию «осевого времени». В этой теории Ясперс пытается одновременно решить три проблемы: 1) возникновения истории как бурного изменения, движения в человеческом обществе, которое сменило господствующую до этого неизменность, неподвижность; 2) осознания этого изменения, то есть возникновение философии истории и 3) периодизации истории.

С целью анализа философ осуществляет четыре «срезы истории» (см.: Приложение № 1, схему № 4).

Первый срез выпадает на период, традиционно называемый антропогенезом. Наиболее важные достижения человека в этот период, по его мнению, это – возникновение языков, изобретение орудий и начало использования огня.

Второй срез – это возникновение цивилизаций в Египте, Месопотамии, Индии и Китае. Этот срез охватывает собой период с 5 по 3 тысячелетия до нашей эры.

¹ Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 423.

Третий срез по Ясперсу – самый главный. Он выявляет ось мирового времени. В этот период – с 8 по 2 века до нашей эры произошло *духовное основоположение человечества*.

Четвертый срез истории Ясперс связывает с научно-технической эрой, предпосылки которой возникли в Европе позднего средневековья и которая повсеместно распространилась в XX веке.

Что же такое «духовное основоположение человечества»?

Здесь Ясперс отказывается от «западноцентризма» в философии истории – от объяснения истории с позиций христианской религии, которая, как верно он замечает, не является верой всего человечества. Ясперс ищет в истории «факт, значимый для всех людей», и считает, что таким фактом является возникновение современного человека, произошедшее, на его взгляд, около 500 лет до нашей эры. Он говорит, что именно в это время в Китае, Индии и на Западе почти одновременно и независимо друг от друга произошло осознание человеком бытия в целом, самого себя и своих границ.

Осознание потрясло человека – ему открылся весь ужас мира и собственная беспомощность. Это осознание Ясперс называет одухотворением, которое произошло посредством рефлексии. Происходит развитие мышления, разрабатываются основные категории, закладываются основы мировых религий, и мифологическая эпоха отступает под давлением рациональности. Хотя Ясперс был противником рационализма в познании, здесь он признает его роль.

Именно в это время возникла философская вера. Пробудившийся к ясному мышлению человек впервые осознает хрупкость своего бытия, но в то же время пытается создать духовную основу своего спасения. Все вопросы, вставшие перед человеком, объединяет один – в чем смысл человеческой жизни. Такого вопроса не было в мифологическую эпоху, людям этого периода было все понятно. Необходимость решать новые, сложные смысложизненные вопросы и привела к возникновению нового человека.

Подлинный человек, по Ясперсу, – это не биологическое существо. Биологическое тело с его влечениями связывает и скрывает человека подлинного или духовного. Ясперс считает, что человек стремится освободиться от рабства своей плоти и способен достигнуть цели уже здесь, на земле, в своей земной жизни. Способы освобождения различны и зависят от культуры и господствующей религии – это и спекулятивные рассуждения и медитация, достижение состояния нирваны, осознание единства с Дао или с Богом и т.п. Общим для всех этих способов, по мнению Ясперса, является то, что «человек выходит за пределы своего индивидуального существования, сознавая свое место в целостности бытия, что он вступает на путь, пройти который он должен в качестве данной индивидуальности...

В осевое время произошло открытие того, что позже стало называться разумом и личностью»¹.

Ясперс сознает, что не все люди осуществили сразу такой процесс одухотворения, но он считает, что то, чем становится отдельный человек, косвенным образом изменяет всех других людей. Человечество в целом осуществляет скачок.

Таким образом, цепочка, построенная Ясперсом, следующая: одухотворение – новый человек – новое общество. Слабым местом здесь является то, что Ясперс не дает убедительной причины одухотворения.

Общество изменялось благодаря постоянному общению людей. Если раньше духовное состояние общества было неизменным или изменялось настолько медленно, что люди этого изменения не осознавали, то теперь движение становится настолько заметным, что люди осознают его как *историю*, эта история становится предметом размышления и возникает философия истории.

Основные выводы о сущности и структуре общества. Общество как система

Современное представление об обществе как о самоорганизующейся открытой системе, практически не подвергается сомнению. В качестве методологии изучения системного строения и функционирования общества используются возникшие во второй половине XX века научные открытия и, прежде всего, синергетика.

Общество является системным объектом потому, что:

- во-первых, оно обладает качественной определённой и выделено относительно среды своего существования, то есть природы; при этом связь между элементами общества более прочная, нежели связь между элементами общества и элементами внешней среды;

- во-вторых, имеет структуру, то есть состоит из гетерогенных (разнородных) элементов, образующих подсистемы разного уровня.

При этом общество является самоорганизующейся системой – способной к саморазвитию, самовосстановлению порядка в случае выхода из состояния равновесия. Об этом мы будем подробнее говорить в разделе «Проблема законов общественного развития и сущности истории».

Самоорганизация общества возможна благодаря наличию связей между элементами общественной системы, тому, что люди – не пассивные элементы системы, а активные, способные к жизнедеятельности. Понятия «жизнедеятельность», «деятельность», «действие» – во многом совпадающие, активно изучаемые в последние десятилетия. *Толкотт Парсонс (1902–1979)* отмечал, что «Любую систему, с одной стороны, можно пред-

¹ Ясперс К. Философская вера / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.34-35.

ставить как структуру, т.е. ряд единиц или компонентов со стабильными свойствами (которые, конечно, могут быть и отношениями), а с другой стороны, как события, процессы, в ходе которых “нечто происходит”, изменяя некоторые свойства и отношения между единицами»¹. Он пояснял, что стабильная система – это та, которая находится в состоянии относительного равновесия, которое может быть как статичным, так и подвижным. «Система стабильна или находится в относительном равновесии, если отношения между структурой и процессами, протекающими внутри неё и между ней и окружением таково, что свойства и от ношения, названные нами структурой, оказываются неизменными»².

Рассмотрев в данном разделе взгляды на структуру общества, мы видим, что у философов существовало два подхода к её определению. Они либо ограничивались рассмотрением социальной структуры – выделяя в обществе по разным критериям группы людей, либо видели в нём и другие структурные элементы. Сущность общества также понимали двояко: либо рассматривали его как простую совокупность людей, не придавая самостоятельного значения различным общественным объединениям, либо признавали надындивидуальную сущность различных общественных структур и общества в целом. Первый подход в современной литературе получил название *социологического номинализма*, второй – *социологического реализма*.

Повторим кратко некоторые из рассмотренных нами теорий, добавив для полноты картины ряд положений других авторов. Платон в понимании структуры общества относился к авторам первого типа. Он включил в социальную структуру общества четыре группы людей – философов, воинов, ремесленников и земледельцев. Аристотель, прежде всего, разграничивает людей на рабов, свободных и правителей, но, кроме того, выделяет мужей, жён и детей. Он применяет и второй тип структурирования, выделяя семью, селение и государство. Аристотель сформулировал мысль о надличностном характере общества, выступая как социологический реалист.

Сторонник экономического направления Сен-Симон выделял в обществе страны («промышленные предприятия»), а внутри них – формы собственности, соответствующие уровню развития индустрии и общественные классы.

Г. Гегель называл три больших элемента общества – семью, гражданское общество и государство. В гражданское общество в качестве подсистем входят совокупность потребностей, органы правосудия, полиция и корпорации. В рамках социальной структуры общества он выделял субстанциональное, промышленное и всеобщее сословия. Для О. Конта тремя крупными элементами общества являются семья, церковь и государство. Основатель органицизма Г. Спенсер обнаружил в обществе

¹ Парсонс Т. О структуре социального действия. - М.: Академический проект, 2002. – С. 700.

² Там же, С. 700–701.

три «системы органов»: поддерживающую, распределительную и регулятивную. Он же одним из первых стал говорить об отдельном человеке как о самостоятельном элементе общественной системы.

К. Маркс рассматривал социальную структуру как структуру классовую, различную в разных общественно-экономических формациях. В структуру же самой формации он включал способ производства (производительные силы и производственные отношения) и элементы надстройки: политическую, правовую, нравственную, религиозную и философскую.

А.С. Хомяков выделяет в обществе два вида объединений: на основе соборности – как органическое единство входящих в них людей и ассоциацию – формальное внешнее соединение элементов. Н.Я. Данилевский считал, что в обществе, как и в природе, существуют «естественные» системы, самые крупные из которых он называл культурно-историческими типами.

Наиболее подробную структуру общества среди русских классических философов представил В.С. Соловьёв, выделяя почти те же структурные элементы, что и К. Маркс, но давая совершенно иную оценку роли этих элементов в системе общества.

На Западе в конце XIX – начале XX века социологический реализм утверждался в философии *Эмиля Дюркгейма (1858–1917)*. Он понимал общество как устойчивую надындивидуальную реальность, включённую наряду с другими реальностями в универсальный природный порядок и развивающуюся по собственным законам. Ф. Тённис людей называл «материей», а объединения людей (семью и пр.) – формой. У Г. Зиммеля присутствовал тот же принцип выделения материи и формы, но материей (содержанием) он называл влечения, интересы, цели, психические состояния людей, а формой - науку, право, искусство и т.п.

То, что Тённис и Зиммель называют материей или содержанием, по сути – первоэлементы или «первокирпичики», из которых строится общественная система. Мы видим, что мнения о том, что называть первоэлементом, различны. Для многих ранних философов это была семья, большинство современных авторов к первоэлементам относят отдельного индивида, а некоторые, как, например, Зиммель – отдельные элементы структуры личности, которые, и в самом деле, приводят к появлению таких явлений, как наука, искусство и другие. Но надо уточнить, что интересы, цели и психические состояния людей не являются самостоятельными элементами и вне человека существовать не могут.

В то же время имеет смысл и третий подход к определению первоначального элемента общественной структуры, если иметь в виду, что любой человек – продукт общества, социализации, то первоэлементом можно назвать не отдельного человека, а объединение людей. Поскольку объединения имеют огромное количество разновидностей, то лучше всего обозначить их понятием «группа». Ещё в 1767 году в работе «Очерк истории гражданского общества» А. Фергюсон писал о том, что человечество сле-

дует рассматривать в группах, в которых оно всегда существовало. История отдельного человека, по его мнению, – лишь единичное проявление чувств и мыслей, приобретённых им в связи с его родом.

Все эти подходы к определению первоэлемента можно применять в зависимости от того, какой субъект общественных отношений интересует исследователя в данный момент и какие подсистемы общества он анализирует. Если мы исследуем деятельность индивидуального субъекта, то применяем первый подход, иногда называемый в литературе «микроструктурой», если коллективный субъект – то второй подход, изучающий макроструктуру общества. Если же мы изучаем такие общественные феномены, как наука, право, искусство, то вполне можно назвать, вслед за Зиммелем, в качестве первоэлементов интересы, цели и влечения человека. Первоэлементом такого рода в ряде работ называются способности человека.

Следует уточнить также и то, что все названные первоэлементы являются социальными, общество же, как сложное образование, включает в себя и естественные элементы – вещественные и энергетические. Более подробно об этом будет говориться ниже.

Первоэлементы, объединяясь, создают различные системы и подсистемы общества, которые входят одна в другую и наслаиваются одна на другую, частично совпадая и обладая относительной самостоятельностью. Сложность общественной системы не позволяет создать схему, полностью ей соответствующую. Поэтому любое описание общественной структуры вынужденно упрощает и огрубляет её.

Самые крупные подсистемы общества в современной литературе называют сферами. Один из отечественных специалистов по данной проблеме – *Владимир Семёнович Барулин* называет такие сферы общественной жизни: материально-производственную, социальную, политическую и духовную¹. *Иван Аршакович Гобозов* выделяет те же четыре основных сферы, но материально-производственной сфере даёт название «экономической»². Каждая из этих сфер обладает своей сложной структурой. *Экономическая* или материально-производственная сфера включает в себя производство, обмен, распределение и потребление. *Социальная* сфера представляет собой систему, состоящую из различных групп людей, но при этом каждый отдельный человек входит одновременно в несколько групп. Например, в этническую, классовую, территориальную. *Политическая* сфера охватывает государство и различные политические движения и партии. В *духовную* сферу включают мировоззрение, научные теории, а также настроения эмоции, традиции и все иные составляющие общественного сознания. Разумеется, все эти сферы существуют не отдельно, изолирован-

¹ См.: Барулин В.С. Социальная философия. – Изд. 2-е. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.

² См.: Социальная философия: учебник / под редакцией И.А. Гобозова. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. – С. 92.

но друг от друга, а тесно переплетены, и разделить их можно только мысленно, в теории.

Вопрос о том, какое место занимает каждая из этих сфер в общей структуре общества также не решается однозначно. И.А. Гобозов считает, что «у Маркса были *все основания* утверждать, что способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Другими словами, *экономический фактор* всегда выступает в конечном счете как *детерминанта, движущая сила исторического процесса*»¹.

К.Х. Момджян, на которого ссылались выше, придаёт большое значение духовной сфере, он отмечает, что «сознание оказывается способным влиять не только на функционирование, но и на становление экономических реалий, – как это происходит в современной истории, знающей множество примеров удачных и неудачных инноваций сознания в некогда закрытой для него сфере «экономического базиса». В самом деле, во все ли периоды человеческой истории экономические связи людей складывались стихийно, «не проходя через их сознание»? Так, разрушившаяся ныне советская экономика явилась результатом вполне сознательного выбора в пользу огосударствления средств производства, ликвидации парцеллярных форм частной собственности и их носителей в лице «традиционной» буржуазии. Вполне сознательной реформацией экономических основ общества, своего рода экономической революцией явился «новый курс» президента США Ф. Рузвельта и многое другое, включая сюда современные попытки российского руководства сознательно «построить» экономику рыночного типа»².

И в то же время, Момджян считает, что данные примеры не означают «крушения материалистического понимания деятельности».

Современное обоснование социологического реализма хорошо дано отечественным историком *Юрием Ивановичем Семёновым*. Отмечая, что *общество вообще* не может являться объектом исторического исследования «ибо оно как таковое, как самостоятельное явление не существует», он добавляет, что это «отнюдь не значит, что *общество вообще* совсем не имеет бытия. Оно, безусловно, существует в исторической реальности, но существует не самостоятельно, не само по себе, а лишь как то общее, что присуще всем без исключения социально-историческим организациям»³. В соотношении различных значений термина *общество* проявляется диалектика общего, особенного и единичного. Это соотношение можно представить в виде схемы (См. приложение 1, схема б). Общее выступает в виде *общества вообще*, а особенное как *общество вообще определённого типа*.

¹ Там же, С. 94.

² Момджян К.Х. Введение в социальную философию: учеб. пособие. - М.: Высшая школа, КД «Университет», 1997. – С. 226.

³ Социальная философия: учебник / под редакцией И.А. Гобозова. – М., 2003. – С. 69.

Примеры последнего – определённые типы общества: «первобытное общество», «феодалное общество», «капиталистическое общество», «традиционное общество», «индустриальное общество», «постиндустриальное общество», речь о которых будет идти в разделе «Структура исторического процесса». В качестве отдельного выступает конкретное общество, обозначаемое Семёновым термином *социоисторический организм* (например, Урарту, Япония, Россия), или система таких организмов. Помимо единичных черт, присущих именно данному обществу, социоисторический организм содержит в себе черты и особенного и общего. Социоисторические организмы или их системы являются субъектами истории.

Таким образом, признавая правомерность подхода социологического реализма, мы не должны ограничиваться только изучением абстрактного общества вообще, а исследовать реальное общество, применяя при этом абстракции разного уровня обобщения.

Номинализм и реализм, как мы увидим позднее, проявляются не только в подходах к определению строения и функционирования общества, но и в решении вопроса о его развитии. Отрицание общих закономерностей общественного развития, признание лишь уникальности его индивидуальной истории – это номиналистический подход. Такой взгляд в совокупности с номинализмом в понимании структуры общества не даёт возможности «за деревьями увидеть лес» - то есть признать единую родовую сущность человеческих сообществ.

Контрольные вопросы

1. В чём отличие общности и общества в философии Ф. Тённиса?
2. Что такое волюнтаризм?
3. В чём видел Г. Зиммель содержание и формы социального?
4. Чем отличаются открытое и закрытое общества в учении А. Бергсона?
5. Почему П. Сорокин считал подавление базовых инстинктов предпосылкой революции?
6. В чём О. Шпенглер видел сущность «морфологического метода»?
7. Чем, с точки зрения О. Шпенглера, отличается «мир истории» от «мира природы»?
8. В чём видит К. Ясперс специфику и роль в обществе «философской веры»?
9. Что такое «духовное основоположение человечества»?
10. Что такое «осевое время» К. Ясперса?
11. Как К. Ясперс понимает человека и «нового человека»?
12. Что такое «первозлемент» системы общества и какие первозлементы называют разные авторы?

13. Раскройте сущность социологического реализма и социологического номинализма.

14. Какие сферы общественной жизни выделяют В.С. Барулин и И.А. Гобозов?

Литература к 1 разделу

1. Арефьева С.Л. Общество как объект социально-философского анализа. – М., 1995.

2. Аристотель. Политика / Аристотель // Сочинения: в 4 т.– М.: Мысль, 1984. – Т.4.

3. Аристотель. Никомахова этика / Аристотель // Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т.4.

4. Барулин В.С. Социальная философия: учебник. – Изд. 2-е. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2000.

5. Бенедиктов Н.А. Философия истории в России – XIX век / Н.А. Бенедиктов, С.Н. Пушкин, Л.Е. Шапошников и др. – Н. Новгород, 1994.

6. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.

7. Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса: в 2-х т. – М.: Наука, 1993. – Т. 2.

8. Булгаков С. Два града. Исследование о природе общественных идеалов: в 2 т. - М., 1911. – Т. 2.

9. Гаджиев К.Ф. Концепция гражданского общества: идейные истоки и основные вехи формирования // Вопросы философии. – 1991. – № 7.

10. Гегель Г.В.Ф. Философия истории (Лекции по философии истории) / Г.В.Ф. Гегель // Соч.: В 14 т. / пер. с нем. – М., Л.: Гос. Изд-во, 1929–1958. – Т. 8.

11. Гегель Г.В.Ф. Наука логики / Гегель Г.В.Ф. // Соч. в 3 т. – М., 1970. – Т. 1.

12. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990.

13. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Гоббс Т. // соч.: в 2 т.– М.: Мысль, 1991. – Т. 2.

14. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.

15. Зиммель Г. Созерцание жизни // Избранное. – М.: Юрист, 1996. – Том 2.

16. Конт О. Дух позитивной философии. – СПб., 1910.

17. Конт О. Основные законы социальной динамики, или общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории: Антология: пособие для студентов гуманитарных вузов. – М., 1994.

18. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991.

19. Ленин В.И. Что такое «друзья народа» и как они воюют против социал-демократов? // В.И. Ленин // Полн. собр. соч. – Т. 1.
20. Маркс К. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (1 глава «Немецкой идеологии») / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х т. – М.: Политиздат, 1979. – Т. 1.
21. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие / К. Маркс, Ф. Энгельс // избранные произведения: в 3-х т. – М.: Политиздат, 1979. – Т. 1.
22. Маркс К. Манифест Коммунистической партии / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избранные произведения: в 3-х томах. – Т.1.
23. Маркс К. Критика Готской программы / К. Маркс, Ф. Энгельс / Соч. – 2-е изд. – Т. 19.
24. Мир философии: Книга для чтения. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2.
25. Момджян К.Х. Введение в социальную философию: учеб. пособие. - М.: Высш. шк., КД «Университет», 1997.
26. Новиков А.И. История русской философии X – XX веков. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998.
27. Парсонс Т. О структуре социального действия. - М.: Академический проект, 2002.
28. Платонов К. После коммунизма: Книга, не предназначенная для печати. - М.: Мол. гвардия, 1990.
29. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – М., 1988. – Т. 2.
30. Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского / В.С. Соловьев // Соч.: в 2 т. – Т. 2.
31. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал / В.С. Соловьев // соч.: в 2 т.– М., 1988. – Т. 1.
32. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
33. Спенсер Г. Социология как предмет изучения. – СПб., 1896.
34. Хайек Ф.А. Дорога к рабству // Фридман и Хайек о свободе. – Минск, 1990.
35. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Антология мировой философии: в 4 т. – М.: Мысль, 1971. – Т.3.
36. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: Наука, 1993.
37. Хомяков А.С. О старом и новом // Русская идея. – М.: Республика, 1992.
38. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

РАЗДЕЛ 2. ПРОБЛЕМА ЗАКОНОВ ОБЩЕСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ И СУЩНОСТИ ИСТОРИИ

2.1. Основные этапы в развитии представлений об общественных законах

Постановка проблемы.

Представления об общественных законах и движущих силах развития общества в философии эпохи рабовладения и средневековья

То, что в природе существуют законы, признают все люди, расходясь лишь в вопросе об их сущности и причинах. Когда же речь заходит об обществе, то такого единогласия нет. Есть ли законы у общества? Логически можно предположить два ответа на этот вопрос: 1) общество, в отличие от природы, не имеет законов и 2) общество в своем функционировании и развитии подчиняется законам.

Если признать верным второй ответ, то возникают новые, уточняющие вопросы.

Во-первых, в чем специфика законов общества по сравнению с законами природы?

Во-вторых, если есть общественные законы, можно ли их познать? Если можно познать, то какими методами?

В-третьих, какова роль людей в реализации этих законов? Осуществляются ли они автоматически или посредством деятельности людей?

В истории социальной философии встречались различные варианты ответов на поставленные вопросы. Например, Карл Поппер, говорил, как отмечалось выше, что нет единой истории, а есть лишь истории различных

сторон общественной жизни. Далее он утверждает, что в истории нет унифицированных законов, если не считать таковыми тривиальности, например: из двух армий добьётся победы та, что обладает численным превосходством. (Кстати, такая победа – ещё не факт, так как многое зависит от личности полководца и от других условий, включая погодные). Все основные варианты ответов на эти вопросы будут рассмотрены в данном разделе.

Прежде всего, необходимо коснуться проблемы, выходящей за рамки социальной философии: что является законом? В диалектике под законом понимают существенную, необходимую, устойчивую объективную связь между предметами, явлениями, их составными частями и свойствами. Такое общее определение применимо для законов функционирования и развития не только разных форм и уровней материи, но и сознания, не только природы, но и общества.

Идея о том, что в обществе действуют определенные законы, возникла давно. На Древнем Востоке это особенно ярко проявилось в китайской философии. Выше уже говорилось о китайском философе Конфуции, который признавал существование естественного закона Дао. Понятие Дао являлось центральным и в другом философском направлении – даосизме, который был основан «старым учителем» – Лао-Цзы. Дао, согласно этому учению, создает весь мир и руководит им. Главная задача людей – не вмешиваться в действие этого закона. «Старый учитель» даже ввел специальное понятие у-вэй (буквально – бездействие), которое предполагало полное подчинение Дао, невмешательство в природу, в естественный ход событий. Видимо, еще с тех времен возник призыв относиться к жизни философски – то есть воспринимать ее такой, какова она есть, и не пытаться изменить.

В Древней Греции и Платон, и Аристотель признавали естественное происхождение государства. Аристотель писал, что полис принадлежит к естественным образованиям, и что человек от природы есть политическое животное. Отсюда Аристотель делал вывод о ненужности какого-либо переустройства государства.

В средние века в понимании общества господствовал *провиденциализм*, представляющий человеческую историю как проявление воли Бога, который заранее предусмотрел план «спасения» человека. Эта идея принадлежит философу-теологу *Августину Блаженному (354–430)*, который, таким образом, признает уже не естественную, а сверхъестественную причину развития общества. Августин говорил о том, что человек является подобием Божию, поэтому он обладает волей, которую может использовать либо во благо, либо во зло. Следовательно, человек обладает свободой. Собственно человеком Августин считал разумную душу, которая временно пользуется земным телом.

Вот как Августин говорит о «человеческом роде»: «Последний мы разделили на два разряда: один тех людей, которые живут по человеку,

другой тех, которые живут по Богу. Эти разряды мы символически назвали двумя градами, то есть двумя обществами людей, из которых одному предначертано вечно царствовать с Богом, а другому подвергнуться вечному наказанию с Дьяволом»¹. Когда наступит время царствования Града божьего, считает Августин, все праведники воскреснут и будут «царствовать без конца времени». С точки зрения провиденциализма, не может быть речи об объективных законах общественного развития, а можно говорить только о правилах, которые устанавливает для людей Бог и о поощрении и наказании за соблюдение или несоблюдение этих правил.

Фома Аквинский (1225–1274) считал, что человек всегда стремится к счастью и в этом стремлении воплощает свои потенциальные возможности. Высшим благом христианский философ считал обладание Богом, созерцание его на небесах. Таким образом, цель человека – достижение загробного блаженства. Те поступки человека, которые ведут к достижению этой цели, Фома считал благими, те же, что уводят от неё – дурными. Эти его утверждения в целом совпадают с взглядами Августина, но в отличие от последнего, Фома придавал значение не только духу человека, но и его телу: «человек не есть только душа, но некое соединение души и тела». Аквинский утверждал, что средства для достижения цели должны быть также благими, что является проявлением «естественного закона». Этот закон, по мнению философа, находится в сердце каждого и требует творить благо. Государство также обязано содействовать общему благу и справедливости в обществе.

Развитие представлений о законах общества в философии Возрождения и Нового времени

В эпоху Возрождения происходило переосмысление причин общественных изменений. Философы перевели свои взгляды с потусторонних факторов на окружающую людей природу.

Французский философ XVI века *Жан Боден (1530–1596)* в своей работе «Метод легкого познания истории» говорил о том, что общество возникает под воздействием природной среды. В этом он видел связь общества и природы. Различие, с его точки зрения, заключалось в том, что в природе существует лишь круговращение, в обществе же присутствует прогресс.

Итальянский философ *Джамбаттиста Вико (1668–1744)*, который был основателем философии истории Нового времени, считал возможным познание природы человека посредством изучения языка, мифов и ритуалов. Вико называет постоянным законом исторических изменений «Вечную Идеальную историю», то есть определенную модель, по которой, с его точки зрения, развиваются все нации. Он выделяет в этом развитии такие

¹ Цит. по: Философия истории: Антология. – М., 1994. – С. 21.

этапы как возникновение, движение вперед, упадок и конец. Вико считал, что в историческом процессе главную роль играют люди и их деятельность. В то же время сами общественные законы он считал провиденциальными, то есть созданными волей Бога.

Движущей силой развития общества, по мнению итальянского философа, являются противоречия между «плебеями» и «благородными». Первые стремятся изменить, а вторые – сохранить государство. В результате этой борьбы последовательно возникают различные формы государства: аристократия, демократия и монархия. Последняя способна преодолеть противостояние «плебеев» и «благородных», но, обладая собственными недостатками, приводит к деградации нации, и человечество начинает новый цикл своей истории.

Таким образом, Боден и Вико обращают внимание на специфику социального, то есть на наличие прогресса и ведущую роль в этом прогрессе человеческой деятельности. При этом Вико признает первоначальной причиной социального провиденциальные законы.

Современник Вико, французский философ и писатель *Вольтер (1694–1778)* впервые употребил понятие «философия истории». Он отвергал провиденциализм, утверждая, что история является результатом творчества самих людей. Исходя из этой идеи, Вольтер в работе «Кандид» критиковал христианский пессимизм, но в то же время отмечал, что оптимизм не должен быть пассивным, человек сам должен достигать своего счастья. Вольтер считал, что существует детерминация не только природных, но и общественных явлений. Он выступал против тех, кто не видел возможности свободы человека. «Изъявлять свою волю и действовать – это именно и означает иметь свободу»¹. Таким образом, представления о свободе у Вольтера основаны на понимании истории как творчества людей.

Французский философ и историк *Шарль Монтескье (1689–1755)* стоит у истоков так называемого географического детерминизма, хотя идея о том, что окружающая человека природа и, прежде всего, климат, оказывают влияние на общественную жизнь, возникла давно. Например, ее высказывали античные авторы *Гиппократ, Геродот, Полибий*. В книге «О духе законов» Монтескье писал, что «законы в самом широком значении этого слова суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей». Он утверждал, что до возникновения общества у человека существовали «естественные законы», (хотя сейчас мы понимаем, что нет смысла говорить о человеке, если еще нет общества). Это следующие законы: «мир», «стремление добывать себе пищу», «просьба, обращенная одним человеком к другому» и «желание жить в обществе». Все эти законы, как уже говорилось, Монтескье считал естественными. Когда же он говорит об уже возникшем обществе, то видит в нем не объективные законы

¹ Вольтер. Метафизический трактат / Вольтер // Философские сочинения. – М., 1988. – С. 260.

его развития, а только юридические, то есть созданные людьми, и все сводит к ним. Он считает, что общественный закон – это человеческий разум, поскольку он управляет всеми народами земли, а политические и гражданские законы каждого народа должны быть не более как частными случаями приложения этого разума.

В этой же книге Монтескье раскрывает и свои «географические» взгляды. Он утверждает, что образ жизни, психология людей, во многом и политика, и экономика зависят от того, в каких естественных условиях они живут. Он считает, что холодный климат делает людей физически выносливыми, трудолюбивыми, а жаркий – слабыми, ленивыми, равнодушными. «Народы жарких климатов робки как старики; народы холодных климатов отважны как юноши». Монтескье считал, что деспотизм короля во Франции противоречит климату, значит, он противоестествен, деспотизм же в азиатских странах полностью соответствует жаркому климату. Он также утверждал, что к деспотическому режиму приводит равнинное положение государства, жители же островов и гор более склонны к свободе.

В то же время Монтескье не абсолютизировал роль географических условий, вернее, не всегда абсолютизировал. Он отмечал, что на развитие человека и общества оказывают равное воздействие как природные условия их жизни, так и действия законодателей.

Таким образом, Монтескье впервые обратил внимание на естественные предпосылки возникновения общества, к которым он относил так называемые «естественные законы» а также на постоянную роль естественных предпосылок (природных условий существования людей) в функционировании общества. Утверждение Монтескье о том, что естественное может определять специфику социального, (климат предопределяет политический режим государства) является преувеличением.

Немецкий философ-просветитель *Иоганн Готфрид Гердер* (1744–1803) подходил к философии истории как к особой дисциплине, целью которой является установление положительных и неизменных законов развития человеческого общества. Гердер посвятил философии истории две работы: одну небольшую – «И еще одна философия истории человечества» и одну фундаментальную – «Идеи к философии истории человечества». Эти работы были написаны в такое время, когда история в Германии, по словам *Г. Геттнера*, «являла собой копилку самых невероятных курьезов, в которой хранилось все, что нельзя было поместить в другом месте. Никто не помышлял ни о единстве, ни о внутреннем развитии. Если пытались установить какую-либо периодизацию, она неизбежно приобретала теологическую окраску. Согласно взгляду, который вел свое происхождение еще до пророка Даниила, история рассматривалась как история четырех монархий: вавилонской, персидской, греческой и римской. Считалось, что римская империя продолжает существовать»¹.

¹ Цит. по: Гулыга А.В. Гердер. – М.: Мысль, 1975. – С. 54.

Гердер подходит к истории с совершенно новых позиций. В первой из указанных работ он говорит, что история любого народа подобна жизни человека с ее определенными жизненными периодами. Здесь мы видим развитие взглядов органицизма: если общество традиционно сравнивают с организмом, то жизнь общества естественно сравнить с жизнью организма.

Пытаясь доказать естественность и закономерность возникновения человеческой истории, Гердер свою основную работу по философии истории начал с ...описания постепенного формирования Земли и Солнечной системы в целом. Наверное, это было излишним, но главной цели он достиг, убедительно показав, что *история развития общества есть естественное продолжение истории развития природы, что законы общества так же естественны, как и законы природы.*

Гердер выделяет внешние и внутренние факторы развития общества. Основным внешним фактором является климат, под которым Гердер понимал всю совокупность условий человеческого существования. Но все же главными он признавал не внешние, а внутренние факторы. Поэтому, хотя Гердер и называл Шарля Монтескье «великим Монтескье», взглядам его следовал не во всем и даже критиковал его.

История, отмечал Гердер, развивается благодаря живым человеческим силам, она – *продукт человеческих способностей, проявление которых, в свою очередь, зависит от условий, места и времени.* Это, по мнению философа, является *основным законом истории.*

Гердер подчеркивал, что культура, как продукт деятельности людей, содержит в себе средства, сплачивающие людей воедино. Главным таким средством он считал язык. Другой важный элемент культуры – процессы управления: 1) семья, как «естественное управление первой степени»; 2) управление со стороны наиболее опытных людей – вождей, старейшин, которое он относил ко второй степени; и 3) управление, менее всего одобряемое им, где должности передаются по наследству.

В представлении Гердера народ – это человеческое сообщество, которое посредством языка и традиций создаёт основу формирования умственных процессов своих членов. Каждый народ самоценен, считал он: «Так, народы различны по месту, времени и внутреннему характеру; каждый несёт в себе меру своего совершенства, несоизмеримую с другими»¹.

Взгляды Гердера на специфику общества и на соотношение естественного и социального, таким образом, являются наиболее полными и объективными в XVIII веке. Гердер признает, что социальное возникает на основе естественного, что естественное в виде природных условий является постоянным условием существования социального, он выявляет семейное управление как естественную предпосылку возникновения госу-

¹ Цит. по: Коул. М. Культурно-историческая психология: наука будущего. – М.: «Когито-Центр», 1997. – С. 47.

дарственного управления. Специфику социального Гердер видит в культуре и языке.

Свой вклад в развитие представлений о причинах общественного развития внесли французские материалисты XVIII века – Гельвеций, Гольбах и другие. Клод Адриан Гельвеций (1715–1771) считал главной движущей силой общественного развития сознание и страсти человека. «Если физический мир подчинен закону движения, то мир духовный не менее подчинен закону интереса. На земле интерес есть всемогущий волшебник, изменяющий в глазах всех существ вид всякого предмета».¹ Поль Анри Гольбах (1723–1789) также отмечал большую роль материальных интересов людей в общественном развитии, а главной движущей силой считал сознание и волю выдающихся личностей.

Французские материалисты преувеличивали роль естественных интересов людей, доводя свои в целом верные взгляды до утверждения, что «голод и любовь правят миром». Интерес социальной группы они рассматривали просто как сумму индивидуальных интересов, не учитывая того, что у группы как у целого возникают свои интересы, которые могут не во всем совпадать с интересами входящих в эту группу людей.

Итак, в Новое время представления об обществе получили существенное развитие. Возникла философия истории, появились первые формулировки законов исторического развития, большое внимание придавалось внешним условиям как факторам общественных процессов, но главное внимание обращалось на внутренние источники развития, началось изучение культуры как специфически общественного явления.

Г.В.Ф. Гегель и К. Маркс о законах общественного развития

Размышляя об общественных закономерностях, Гегель пришел к выводу, что существует особая «хитрость исторического разума», которая проявляется в диалектике случайного и необходимого. Вся история, на первый взгляд, слагается из массы случайных событий, в основе которых лежат действия людей. При этом человек в своих действиях свободен, история не вмешивается в них, но в результате своей активности человек получает то, что не полностью совпадает с его целями. В этом с Гегелем можно согласиться: ведь каждое действие человека получает разной интенсивности противодействие природы и других людей, интересы которых могут быть противоположны. Гегель утверждал, что результат деятельности людей закономерен, необходим, он является осуществлением цели истории, которой она добивается, не вмешиваясь в конкретные события. Каким образом это происходит?

¹ Гельвеций К.А. Об уме / К.А. Гельвеций // Соч.: в 2 т. - М.: Мысль, 1973. - Т.1. - С. 186-187.

Он считает, что «хитрость исторического разума» прячется в потребностях людей. Люди, говорил он, «добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется ещё и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось ими и не входило в их намерения»¹. И здесь следует частично согласиться с Гегелем. Действительно, в интересах и потребностях отдельных людей всегда содержится нечто большее, чем необходимо им самим. Но это не хитрость исторического разума, так как история сама по себе никаким разумом не обладает. Здесь проявляются объективные законы. Такие образования как род, этносы, государства и человечество в целом являются сложноорганизованными саморазвивающимися нелинейными системами, подчиняющимися определенным законам развития. Они обладают объективными «потребностями» в самосохранении и устойчивости. Эти потребности становятся внутренним достоянием каждой личности. До определенного исторического периода эти потребности не осознаются людьми, проявляются на уровне инстинктов (нечто подобное имел в виду Конт, говоря о «социальном инстинкте»), затем постепенно люди начинают осознавать их, давая им идеологическое, моральное и правовое обоснование.

С точки зрения К. Маркса, законы общественного развития не порождены абсолютной идеей, они существуют объективно. И в то же время теория Маркса по данному вопросу очень близка к гегелевской. Так же, как и Гегель, Маркс считает, что в основе действия общественных законов лежит диалектика необходимого и случайного. Сами по себе законы существуют в виде тенденций, они определяют основную линию общественного развития, которая должна осуществиться, по мнению Маркса, «с железной необходимостью». Эта необходимость проявляется в деятельности людей. Люди свободны в своем выборе, но через их деятельность, через множество случайностей и отклонений необходимость пробивает себе дорогу как закон. Чем не «хитрость исторического разума»?

Получается, что человек свободен, он может выбирать любой вид деятельности, действовать по своему усмотрению, но общий результат деятельности всех людей заранее определен самой историей и не зависит от желаний и деятельности людей: по Гегелю – это царство свободы, по Марксу – торжество коммунизма. Возникает вопрос: можно ли считать человека субъектом своих действий, если конечный результат его деятельности от него не зависит? Хотя марксизм отрекается от фатализма, признавая свободу человека, тем не менее, эту теорию можно считать мягким вариантом фатализма. Недаром в марксизме, вслед за Гегелем, свобода понимается как осознанная необходимость.

В философии Маркса выделяются три группы общественных законов, имеющих различную степень общности. *К первой группе* относятся законы, *действующие*, по Марксу, *на всем протяжении истории*. В рабо-

¹ Гегель Г.В.Ф. Соч. – М., 1935. – Т.8. – С. 27.

тах Маркса нет однозначного перечисления законов, но на основании его произведений можно назвать такие: 1) закон *определяющей роли способа производства в жизни общества*; 2) закон *определяющей роли базиса по отношению к надстройке*; 3) закон *соответствия производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил*. По поводу первых двух из перечисленных законов мы уже говорили в первой теме курса, отмечая, что не все факты истории подтверждают их существование. Неправомерность абсолютизации такого экономического подхода к пониманию общества доказали последователи Маркса, попытавшиеся применять данный принцип к объяснению некоторых частных элементов социальной системы и доведшие этот принцип до абсурда.

Неумеренная старательность молодых марксистов вынудила Фридриха Энгельса уже после смерти Маркса в 1890 году в ряде писем пояснить, что же имел в виду Маркс, говоря об определяющей роли базиса по отношению к надстройке. В письме Конраду Шмидту Энгельс упоминает Пауля Барта, который «утверждает, будто он во всех сочинениях Маркса смог найти всего лишь один пример зависимости философии и т.д. от материальных условий существования, а именно тот, что Декарт объявляет животных машинами». И добавляет: «Мне просто жалко человека, который может писать подобные вещи»¹.

В своих письмах Энгельс делает поправки и пояснения, которые, «смягчают» законы, сформулированные Марксом. «...Хотя материальные условия существования являются *primum agens* [первопричиной – Н.С.], это не исключает того, что идеологические области оказывают в свою очередь обратное, но вторичное воздействие на эти материальные условия...»². В письме Йозефу Блоху Энгельс уточняет, что производство определяет исторический процесс лишь в конечном счете, добавляя, что на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно её форму различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и её результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т.п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм³.

В другом письме Конраду Шмидту, продолжая критиковать Барта, Энгельс говорит, что области, зависимые от производства, обособляются от этого производства и начинают подчиняться своим собственным законам. Он поясняет это на примере торговли, денежного рынка, государственной власти, права. «Что же касается тех идеологических областей, –

¹ Энгельс Ф. – Конраду Шмидту, 5 августа 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 37. – С. 370.

² Там же, С. 370.

³ См.: Энгельс Ф. – Йозефу Блоху, 21 (22) сентября 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 37. – С. 394-395.

добавляет он, – которые ещё выше парят в воздухе – религия, философия и т. д., то у них имеется предысторическое содержание, находимое и пере-нимаемое историческим периодом, – содержание, которое мы теперь назвали бы бессмыслицей. ...Было бы педантизмом, если бы кто-нибудь попытался найти для всех этих первобытных бессмыслиц экономические причины»¹. Таким образом, со слов Энгельса, большинство общественных институтов лишь своим происхождением обязаны производству, а затем развиваются по собственным законам. А философия и религия вообще слабо связаны с экономикой. Энгельс поясняет причину, по которой возникло это течение вульгарного экономизма: «Маркс и я отчасти сами виноваты в том, что молодежь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное остальным моментам, участвующим во взаимодействии»². Можно принять данные поправки, но учитывать, что это взгляды именно Энгельса. У самого Маркса ничего подобного нет. Поэтому есть основания утверждать, что он все же дал повод для некоторых вульгарных интерпретаций исторического материализма.

Третий из вышеназванных общесоциологических законов Маркса требует пояснения. Согласно Марксу, в структуре способа производства производительные силы являются динамичным элементом, а производственные отношения – консервативным. Производительные силы развиваются быстрее, а производственные отношения, оформленные и закрепленные традицией или законом, являются более устойчивыми. Постепенно они приходят в противоречие с уровнем развития производительных сил. Это противоречие разрешается в результате социальной революции и в качественной смене производственных отношений.

Старые отношения отбрасываются и устанавливаются новые, соответствующие достигнутому уровню развития производительных сил. Поскольку производственные отношения являются базисом развития общества, то их смена ведет к постепенной смене всей надстройки, т.е. политики, права, нравственности, философии, искусства, религии. И все это приводит к тому, что на смену отжившей приходит новая общественно-экономическая формация. Так Марксом рисуется довольно подробная картина качественных этапов в истории, но остается много вопросов.

Прежде всего, каким образом новые производительные силы могли сосуществовать со старыми производственными отношениями? Ведь если, например, в условиях господства феодализма строились капиталистиче-

¹ Энгельс Ф. – Конраду Шмидту, 5 августа 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 37. – С. 419.

² См.: Энгельс Ф. – Йозефу Блоху, 21 (22) сентября 1890 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 37. – С. 396.

ские предприятия, то в них не только станки стояли новые, но и отношения между нанимателем и наемным рабочим были иные, чем у помещика и крестьянина. Другое дело, что эти отношения не были закреплены в политической и правовой сфере, но ведь, по Марксу, это уже надстройка! И именно «надстроечные» отношения меняются в результате революции.

Поэтому следует уточнить, что противоречие существует не столько между производительными силами и производственными отношениями, между «базисом» и «надстройкой», сколько между старыми и новыми сторонами во многих структурных элементах общества.

Старое и новое есть и в производительных силах и в производственных отношениях. Например, при становлении капитализма на фабриках и заводах формировались новые производственные отношения, возникали новые политические идеологии, выражающие интересы нового класса буржуазии, возникали и новые представления в общественной морали.

И все эти новые элементы культуры вступали в более или менее острые противоречия со старыми, традиционными элементами. Но новая система, возникнув внутри старой и на ее основе, используя элементы старой системы в качестве собственных предпосылок развития, оказавшись сильнее старой, постепенно расширила свои рамки, охватывая многие стороны общества.

Ко второй группе законов, действующих не во всех формациях, а только в антагонистических (рабовладельческой, феодальной и капиталистической), К. Маркс и Ф. Энгельс относят закон классовой борьбы, утверждая, что в этих формациях противоречие между производительными силами и производственными отношениями проявляется в виде борьбы противоположных классов.

«...Всякая историческая борьба, – писал Энгельс в предисловии к работе Маркса, – совершается ли она в политической, религиозной, философской или в какой-либо иной идеологической области – в действительности является только более или менее ясным выражением борьбы общественных классов, а существование этих классов и вместе с тем и их столкновения между собой в свою очередь обуславливаются степенью развития их экономического положения, характером и способом производства и определяемого им обмена»¹.

Здесь, думается, Маркс и Энгельс правы в том, что на протяжении длительного периода истории классовая борьба была одной из главных движущих сил общественного развития. Она отражает противоположность групповых интересов, а также борьбу старого с новым, так как одни группы людей поддерживают устоявшиеся явления и отношения, а другие – выражают интересы нового. Не все группы людей разрастаются до уровня

¹ Энгельс Ф. Предисловие к третьему немецкому изданию работы К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – Т. 21. – С. 259.

общественных классов, многие не выдерживают борьбы со старым и сходят на нет или остаются в небольшом количестве.

Некоторые из марксистов впоследствии смягчили теорию Маркса в том смысле, что можно гармонизировать классовые отношения, за что и были клеймены как оппортунисты. Конечно, оппортунизм можно рассматривать как предательство, однако, оппортунисты правы в том, что люди должны использовать главное свое богатство – разум не для взаимного уничтожения, а для того, чтобы находить взаимоприемлемые способы выхода из сложных противоречивых ситуаций.

К *третьей группе законов* марксизм относит наименее абстрактные законы, *действующие только в одной формации*. Маркс в своем знаменитом «Капитале» подробно разработал один из таких законов - *закон прибавочной стоимости при капитализме*. Но этот закон относится уже к компетенции экономической науки.

Деление общественных законов на группы различной степени общности является одним из возможных, методологически верных принципов классификации законов. Сами же законы, разработанные в марксизме, не всегда находили подтверждение в реальной истории.

И еще одно важное замечание, касающееся взглядов, как Маркса, так и Гегеля, – признание наличия объективных общественных законов вовсе не обязательно должно вести к утверждению, что общество движется к какой-то одной заранее определенной цели.

Законы «социальной динамики» О. Конта

Творчество Огюста Конта приходится на более ранний период, чем творчество Маркса. Но в этой теме мы рассмотрели взгляды Маркса прежде Конта потому, что, как уже было сказано, марксистское понимание законов очень близко гегелевскому.

Теперь обратимся к Конту. В своей «социальной динамике» он рассматривает процесс изменения общества. Вслед за Монтескье *Конт считает основными движущими силами развития общества естественные условия, в которых выделяет человеческий организм как универсальную причину общественных изменений и среду, в которой он развивается*. Конт сожалеет о том, что эти два условия неизменны, непрерываемы и поэтому нет возможности детально изучить их значение в развитии общества.

Остальные условия общественного развития он называет *побочными* и дает их краткий анализ.

Среди таких условий Конт называет *скуку*, которая возникает, на его взгляд, тогда, когда человек не может полностью применить свои способности. Преодолевая скуку, человек, тем самым, вносит свой вклад в развитие общества. Вторым «побочным» фактором прогресса Конт называет *ограниченность человеческой жизни*, которая приводит к постоянному об-

новлению действующих сил общественного развития. При этом замечает он, люди старшего поколения стремятся сохранить в обществе то, чего они достигли в юности, а молодое поколение всегда жаждет нового. И третьим «побочным» естественным фактором общественного развития Конт называет *рост и уплотнение населения*, приводящие к возникновению различных проблем. Разрешение этих проблем ведет к дальнейшему прогрессу.

Говоря о различных элементах социальной эволюции, Конт стремится найти среди них «превалирующий элемент», то есть такую эволюцию, из которой можно понять все остальное. Таким элементом Конт считает *интеллектуальную эволюцию*, в отличие от Маркса, который, как мы знаем, позднее назвал таким элементом эволюцию способов производства. Пожалуй, Конт здесь так же односторонен, как и Маркс. Конечно, интеллектуальная эволюция определяет многие другие стороны прогресса, но и сама является его результатом.

Таким образом, Конт считает, что история человеческого духа является руководителем при изучении истории человечества, а сама история духа, по его мнению, основана на всеобщей истории философии. Здесь трудно согласиться: философия, скорее, не источник, а результат общественного развития, хотя возникающие в ней идеи, конечно же, служат дальнейшему прогрессу.

В учении Конта можно обнаружить и закон, по форме напоминающий марксов закон соответствия производственных отношений производительным силам. Конт видит две противоположности в обществе – стремление сохранить и желание изменить мир не только в возрастном делении, но и в духовной сфере человека. Он считает, что логика для человека является средством адаптации, приспособления к окружающей среде, и она может сделать прогресс невозможным. Но ей противостоят страсти, стремящиеся изменить мир. Когда логике удастся заблокировать развитие духа, она делает его «оцепеневшим». Во время таких «оцепенений», в которых способ деятельности и способ объяснения соответствуют друг другу, в истории продолжаются стабильные этапы, затем страсти нарушают эту стабильность и возникает конфликт между практическим действием и логическими рассуждениями.

Однако функции сохранения и изменения присущи в равной мере и чувствам и логике. Мы знаем, что есть такие чувства, которые толкают людей на разрушающие действия, хотя большинство чувств человека основано на инстинкте самосохранения, то же самое и с мышлением. Все идеи социального переустройства, хотя и порождаются чувствами, находят свое оформление в логическом мышлении. С помощью логики составляются планы переустройства мира. Есть такие идеи и у Конта, о них мы будем говорить ниже. В то же время сама формы борьбы старого и нового описаны Контом верно. Здесь действительно чередуются периоды согласия, равновесия и периоды обострения противоречий, приводящих к бес-

порядкам, революции, хаосу. И Конт, и Маркс описывают здесь разные проявления одного и того же закона – борьбы нового со старым.

Главным законом общественного развития Конт считает «закон трёх стадий», который он сформулировал применительно к развитию мышления и распространил его на развитие общества, так как считал, что мышление определяет всё общественное развитие. Этот закон будет рассмотрен в теме «Структура исторического процесса».

Закон «вызова–и–ответа» А. Тойнби

Английский философ Арнольд Тойнби (1889–1975) является автором 12-томного труда «Постижение истории» (1934–54), опубликованного в нашей стране в сокращённом варианте только в 1991 г. Раньше название работы Тойнби («A study of history») переводили у нас как «Исследование истории». Он был христианским философом, считал, что в основе истории находится вселенский разум, божественный закон Логос.

Вызов-и-ответ Тойнби понимает как диалог человечества с божественным Логосом. Диалог, а вместе с ним и история, начинается тогда, когда человек сделал свой первый выбор, который привел к грехопадению. До этого мир был неисторическим. Бог остается в сфере вечности и оттуда задает человечеству вопросы в форме природного вызова или вызова человеческого окружения.

Представители одного и того же общества по-разному реагируют на испытания извне – то есть на вызов истории. «Одни сразу же погибают; другие выживают, но такой ценой, что после этого уже ни на что не способны; третьи столь удачно противостоят вызову, что выходят не только не ослабленными, но даже создав более благоприятные условия для преодоления грядущих испытаний; есть и такие, что следуют за первопроходцами, как овцы следуют за своим вожаком»¹. Развитие происходит тогда, когда на вызов истории общество сможет дать адекватный ответ. Тойнби считает, что первые вызовы были сделаны дельтами рек Нила, Иордана, Тигра и Евфрата, процесс иссушения которых заставил древних людей искать адекватный ответ. Те общины охотников и собирателей, которые никак не отреагировали на вызов истории, просто исчезли с лица Земли. Некоторые общины изменили свой образ жизни, став кочевниками. Другие изменили место обитания, передвигаясь вслед за уходящим благоприятным климатом. Но самым удачным, по мнению Тойнби, был ответ тех общин, которые изменили и место обитания и образ жизни «эта редкая двойная реакция означала динамический акт, который из исчезающих примитивных обществ Афразийской степи породил древнеегипетскую и шумерскую цивилизации»².

¹ Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М.: Прогресс, 1991. – С. 85.

² Там же, С. 114.

Вызов является стимулом роста. Философ выражает несогласие с распространенным мнением о том, что благоприятные климатические и географические условия способствуют общественному развитию. Здесь можно согласиться с Тойнби, только уточнив: препятствуют развитию как слишком благоприятные условия (когда, например, достаточно протянуть руку, чтобы сорвать банан), так и слишком неблагоприятные условия, когда все силы уходят на борьбу за существование, и нет времени, чтобы подумать над более рациональным способом решения проблем. Недаром самые отсталые народы обнаруживаются в тропиках и на крайнем Севере.

Стимулы роста Тойнби делит на два вида: стимулы природной среды и стимулы человеческого окружения. Стимулами первой группы он называет стимул «бесплодной земли», стимул новой земли и особый стимул заморской миграции. К стимулам человеческого окружения он относит стимул ударов, когда отражение попыток порабощения приводит к расцвету народа, стимул непрерывного внешнего давления (здесь он в качестве примера приводит Россию, которая постоянно испытывала давление со стороны кочевников, а начиная с XVII века, – давление со стороны западного мира), стимул социального ущемления, к которому он относит бедность, дискриминацию эмигрантов, рабство, кастовое неравенство, религиозную дискриминацию. Так же как и в случае со стимулами природной среды, здесь можно заметить, что все эти явления будут стимулами тогда, когда они не слишком слабы и не слишком сильны. Например, если бы Россия не имела передышек в отражении внешнего давления, у неё не было бы времени для развития. А социальные ущемления являются стимулом только тогда, когда осознаются как несправедливость, в противном же случае, когда они считаются справедливыми, они в течение веков и даже тысячелетий будут являться не стимулом, а тормозом общественного развития.

Описанный Тойнби закон вызова-и-ответа является частным случаем *эргодических* процессов, которые обнаружил один из создателей системного учения, польский экономист *Оскар Ланге (1904–1950)*. Эти процессы присущи всем органичным системам, в том числе и человеческому обществу. Органичные системы стремятся к стабильности, и если воздействие среды выводит их из состояния равновесия, то способ их действия заключается в том, чтобы к этому состоянию вернуться. Такие процессы возвраты О. Ланге и назвал эргодическими процессами, а систему, в которой они имеют место, эргодической системой.

Однако если бы все процессы системы были эргодическими, она бы оставалась абсолютно стабильной, лишённой всякого развития. Развивающаяся система имеет только ограниченную область эргодичности. Процесс преодоления возмущения среды в области эргодичности системы приводит не только к большей устойчивости в этой области, но и к развитию системы в целом. В описанных Тойнби выше примерах с иссушением плодо-

родных земель областью эргодичности было количество продуктов питания племен. Их резкое уменьшение заставило наших предков искать способ вернуться к состоянию равновесия или, говоря словами Тойнби, «искать адекватный ответ на вызов среды». Переход некоторых племен к орошаемому земледелию не только восстановил равновесие в области эргодичности, но и привел к возникновению первых цивилизаций.

Контрольные вопросы

1. Как подходят к проблеме законов общественного развития социальные философы?
2. Какие «естественные» и какие «социальные» законы признавал Ш. Монтескье?
3. Что говорил И. Гердер об истории и законах ее развития?
4. Что такое «хитрость исторического разума» в теории Г. Гегеля? Действительно ли она существует?
5. Как К. Маркс решал проблему возникновения общества?
6. Раскройте взгляды К. Маркса на законы общественного развития. Перечислите известные вам законы в интерпретации К. Маркса.
7. Объясните механизм действия закона «соответствия производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил».
8. Что считает О. Конт основными факторами развития общества?
9. Перечислите и проанализируйте «побочные факторы» развития общества по О. Конту.
10. Какова взаимосвязь между устойчивостью и изменчивостью в обществе, по мнению О. Конта?
11. Проанализируйте «закон трех стадий» О. Конта.
12. Раскройте закон «вызова-и-ответа» А. Тойнби. Приведите исторические факты, подтверждающие или опровергающие этот закон.

2.2. Линия натурализма в представлениях о законах общественного развития

Г. Спенсер о законах общественного развития

В истории рассмотрения проблемы общественных законов чётко прослеживаются две противоположные парадигмы. Одна из них обращает главное внимание на сходство общественных законов с законами природы и в крайнем своём проявлении доходит до их отождествления. Другая, напротив, подчеркивает их отличие или даже отрицает наличие социальных законов. Первая разрабатывалась в рамках позитивизма и натурализма, вторая – антипозитивизма. Рассмотрим первую парадигму.

Непосредственно вслед за Контом идеи позитивизма в социологии развивал Г. Спенсер. Он был «ещё более позитивен», в смысле – натуралистичен, чем Конт. Спенсер считал, что существует всеобщий закон «естественной причинности», действующий и в природе, и в обществе. Для объяснения развития общества Спенсер применял теорию эволюции, к которой пришел самостоятельно, независимо от Дарвина. Самое общее определение этой эволюции заключается в том, что жизнь есть «бесперывное приспособление внутренних отношений к отношениям внешним».¹ Приспособление это происходит в результате естественного отбора и борьбы за существование народа в условиях враждебной окружающей среды. В результате приспособления складывается характер народа, который определяет нравственную, политическую и другие общественные структуры. Поскольку процесс эволюции протекает естественно, все попытки как-то искусственно улучшить общество, согласно Спенсеру, обречены на провал. «Общество представляет собой возрастание, а не искусственное произведение»,² – утверждает он. Мотивы невмешательства в естественный ход общественного развития встречались, как мы помним, ещё у Конфуция и Аристотеля. Конечно, Спенсер знал, что люди вмешиваются в естественный процесс, но с его точки зрения это могло иметь только негативные последствия: «процессы роста и развития могут быть и очень часто бывают остановлены или расстроены, но не могут быть улучшены искусственным путем»³.

В развитии общества философ видит два процесса – интеграцию и дифференциацию. Социальный организм постепенно собирается из более мелких элементов, растет, и этот рост приводит к тому, что разные органы начинают выполнять различные функции. Здесь большую роль играет разделение труда. Усложнение общественного организма приводит к росту и дифференциации уже системы регуляции (о трех системах регуляции социального организма в теории Спенсера мы говорили в первой теме курса).

Процесс эволюции, считает философ, имеет своей целью установление равновесия. Общество, постепенно достигая равновесия между консервативными и прогрессивными силами, приходит к стабильности, которая никогда не является окончательной. Общественный организм постепенно стареет, и тогда внешние силы выводят его из равновесия и приводят к разложению. В разложившейся системе начинается новая эволюция и так далее. Таким образом, мы здесь видим описание того же закона, что у Маркса и Конта, но в более обобщенном виде. «Эры эволюции и распада чередуются между собой, – утверждает Спенсер, – а это наводит на мысль о том, что в прошлом уже существовал целый ряд последователь-

¹ Философия Герберта Спенсера в сокращенном изложении Говарда Коллинса. – СПб., 1897. – С. 48.

² Сочинения Герберта Спенсера / под общей ред. Н.А. Рубакина: Опытны научные, философские и политические. – СПб., 1899. – С. 148.

³ Спенсер Г. Социология как предмет изучения. – СПб., 1896. – С. 404.

ных эволюций, аналогичных с эволюцией, происходящей в настоящее время, и что в будущем можно ожидать такого же рода последовательных эволюций, всегда тождественных по своим основаниям и всегда различных по своим результатам»¹.

Таким образом, Спенсер обнаружил сходные черты функционирования и развития биологических и социальных систем и абсолютизировал это сходство. Маркс, работавший в этот же период, напротив, абсолютизировал различия, обращал главное внимание на специфику общества, которую Спенсер недооценивал.

Недооценкой специфики общества объясняется вывод Спенсера, приведенный выше, о том, что вмешательство в естественный ход развития общества может принести только вред и никогда – пользу. Можно со Спенсером согласиться в том, что революции, как грубое вмешательство в спокойное течение событий, недопустимы, особенно на том периоде развития, когда люди уже могут осознать их опасность. И вообще всякие эксперименты с людьми опасны, пока их организаторы не будут знать всех их близких и далеких последствий. Но осознание общественных закономерностей с помощью разума (а разум и есть главная специфика общества) и их осторожное применение в реформаторской деятельности, могут дать реальную возможность улучшить социальную систему.

Философия Спенсера положила начало ряду позитивистских течений, получивших общее название – натурализм. Вообще термин «натурализм» применяется в философии в нескольких значениях. В социальной философии и социологии *под натурализмом понимается учение, утверждающее, что общество в своем функционировании и развитии подчиняется природным законам.* А поскольку признается общность природных и социальных законов, поскольку и методами познания общества признаются методы естественных наук.

В XIX – начале XX века существовало несколько разновидностей натурализма. Главными из них были социальный биологизм, социальный механицизм и географическая школа, опиравшиеся соответственно на биологию, физику и географию. Самым распространенным из них был социальный биологизм, который, в свою очередь, делился на социальный органицизм и социальный дарвинизм.

Остановимся кратко на всех этих направлениях, отмечая достижения и ограниченность каждого из них.

Отождествление общества с живым организмом в философии органицизма

Основатель органицизма Г. Спенсер, как уже отмечалось, не абсолютизировал сходство общества с организмом, видя, что индивидуальный ор-

¹ Спенсер Г. Основные начала. – СПб., 1899. – С. 324.

ганизм конкретен, а общество как социальный организм – дискретно, поэтому он считал, что общество не должно поглощать отдельную личность. Его последователи, создававшие так называемую органическую школу, таких поправок, как правило, не принимали.

Одним из крайних органицистов был *Пауль Лилиенфельд (1818–1903)* – немец по происхождению, живший в России. Лилиенфельд отмечал, что элементы социального организма более подвижны, чем органы биологического организма, но объяснял это тем, что общество принадлежит к более высокому классу организмов. Он искал и находил всевозможные аналогии между функциями различных органов с одной стороны, и социальных институтов – с другой. Торговля, писал он, выполняет в обществе те функции, которые присущи кровообращению в организме, а правительство – это головной мозг социального организма. Он находил в человеческом обществе болезни, смерть, излечение от болезней, регенерации потерянных органов и так далее.¹

Другим известным представителем данного направления был немецкий социолог *Альберт Шеффле (1831–1903)*. Его теория менее вульгарна, чем у Лилиенфельда. Шеффле не в меньшей степени пользуется биологической терминологией, но уточняет, что она ему нужна лишь для образности в изложении социологических взглядов. Он считал, что изучением общества занимаются следующие науки: социальная анатомия, социальная морфология, социальная физиология и социальная психология. В обществе он выделял различные типы социальных «тканей», аналогичных биологическим тканям. Шеффле большое внимание уделяет не только структуре социального организма, но и формам связи между его органами и тканями. Именно здесь он видит специфику социального. Общество как устойчивое общежитие органических индивидов, считает он, существует благодаря психической связи между индивидами. В общественном организме эта связь постепенно усложняется благодаря появлению знаковых средств или символов связи. Эти символы, обладая материальным характером, приобретают возможность существовать самостоятельно, независимо от своих создателей. Постепенно они накапливаются, передаются по наследству, создают основу традициям и социальной памяти. Ещё одно отличие социального организма от биологических сообществ заключается в наличии коллективного сознания. К концу своей жизни Шеффле почти полностью отказался от использования биологических аналогий.

Французский органицист *Рене Вормс (1869–1926)* в начале своей творческой деятельности был близок по взглядам Лилиенфельду. Он называл общественные конфликты и революции «социальной патологией» и «болезнью общества», а реформы – «социальной гигиеной» и «оздоровлением». Считал, что колонизация новых районов – это «размножение» общества, выделял в обществе институты, принадлежащие к «мужскому и

¹ Лилиенфельд Т.П.Ф. (под псевд. П.Л.). Мысли о социальной науке будущего. – СПб., 1872 – Т.1.

женскому полу», находил в социальном организме органы и продукты выделения. Но постепенно, как и Шеффле, отказался от этого увлекательного, на свой взгляд, поиска аналогий.

Органицизм находил среди читателей последователей, но еще больше вызывал критическую реакцию. Не принял органицизм и Фридрих Энгельс. Хочется привести одну цитату из работы Энгельса, которая касается не только критики органицизма, но и специфики социального: «Существенное отличие человеческого общества от общества животных состоит в том, что животные в лучшем случае *собирают*, тогда как люди *производят*. Уже одно это – единственное, но фундаментальное – различие делает невозможным перенесение, без соответствующих оговорок, законов животных обществ на человеческое общество»¹.

Со второй частью высказывания Энгельса необходимо согласиться, по поводу же отличия от популяции животных стоит отметить следующее: производство есть и у животных: мы знаем, что производят – строят себе дома – и птицы, и некоторые виды рыб, и бобры, и коллективные насекомые – муравьи, пчелы и так далее. Под производством в широком смысле можно понимать создание чего-то нового (не стихийно, как в физико-химической природе, а согласно определённой «логике»). Слово логика здесь берётся в кавычки потому, что у животных она не осознана, но, тем не менее, существует в их генетической программе. У человека же, в отличие от них, есть *сознательное производство* и, поскольку в этой паре терминов – «сознательное производство» слово «производство» обозначает явление, общее и для животных и для людей, а слово «сознательное» – то, что присуще только людям, то можно сделать логический вывод, что человеческое общество отличается от популяции животных именно наличием сознания, как говорили еще философы древности. Конечно же, Энгельс понимал, что у человека производство носит сознательный характер. Упрёк ему состоит лишь в том, что он не брал во внимание неосознанное производство.

Социальный органицизм возник потому, что и общество, и биологический организм есть разновидности систем, поэтому у них есть сходные черты строения и функционирования. Задача социального философа состоит не столько в том, чтобы искать эти сходные черты, сколько в том, чтобы определить, какие стороны общественной жизни являются проявлением общих закономерностей развития и функционирования систем, а также определить специфику функционирования именно социальных систем.

Натуралистический подход к обществу в философии социального дарвинизма

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – С. 137. – Т. 34.

Другим, очень популярным, направлением социального биологизма был *социальный дарвинизм*, начало которого опять-таки прослеживается в учении Спенсера. Социальный дарвинизм не был однородным течением, что проявлялось и в различном признании степени действия законов *Ч. Дарвина* на развитие общества, и в выводах, к которым приходили социологи. Сам Дарвин относил свои законы только к миру животных и растений, но некоторые авторы (*Вильгельм Шальмайер* и другие) считали, что общество основано на естественном отборе, борьбе за существование и выживании наиболее приспособленных. Другие авторы, взгляды которых мы рассмотрим, применяли законы Дарвина по отношению к обществу более осторожно.

Английский философ *Уолтер Беджгот (1826–1877)* главное внимание уделял естественному отбору, который, по его мнению, на ранних стадиях развития общества не отличался от животного: «сильнейшие, поскольку они могли, убивали слабейших». Но физическая борьба за выживание, считает он, существует только на уровне примитивных обществ, затем она постепенно заменяется культурным соревнованием. В естественной природе возможность отбора обеспечивают мутации – естественная изменчивость. Беджгот считал, что в обществе возможность отбора существует только там, где нет абсолютного подавления интеллекта, где есть свобода мышления. Именно там появляются социальные вариации, из которых с помощью культурного соревнования эволюция делает свой отбор.

Ценным является замечание Беджгота о том, что борьба за существование ведется у людей на ранних ступенях развития в основном между группами, внутри же групп существует большая сплоченность. Это действительный факт, отмечаемый всеми этнографами, наблюдавшими за отсталыми племенами. Беджгот говорит, что эта сплоченность достигается благодаря *подражанию*, свойственному первобытным людям. Но одного качества подражания для социальной эволюции недостаточно, и поэтому Беджгот считает, что людям присуще и противоположное качество – *стремление выделиться из общей массы*, сделать что-либо необычное. Прогресс существует там, где людям свойственны оба этих качества, обеспечивающие гармонию между двумя тенденциями – устойчивости и изменчивости.

Польский социолог *Людвиг Гумплович (1838–1909)* критиковал органицизм за использование биологической терминологии. И все же его самого исследователи относят к социальному дарвинизму, то есть к другому направлению социального биологизма, за абсолютизацию роли борьбы в человеческом обществе. Натурализм Гумпловича проявлялся в том, что он рассматривал социальные законы как простую разновидность естественных законов. Он считал, что *основным общественным законом* является «стремление каждой социальной группы подчинять себе каждую другую социальную группу, встречающуюся на её пути, стремление к порабоще-

нию, к господству»¹. Его теория немного напоминает «войну всех против всех» Гоббса. Только Гоббс признавал войну на уровне индивидов, а Гумплович – на уровне групп: Гоббс утверждал, что с возникновением государства война прекращается, Гумплович же отмечал, что она лишь меняет свою форму.

Вначале, считал польский социолог, война велась между ордами, и победители физически уничтожали побежденных. Надо заметить, что многие этнографические материалы не подтверждают это мнение Гумпловича. Действительно, существовала ненависть первобытных племен к своим соседям, страх перед ними, действовали и законы кровной мести. Но первобытные люди не стремились к полному уничтожению своих соседей, иначе людской род не просуществовал бы до сегодняшнего дня. Законы кровной мести гласили: око за око, зуб за зуб, но не более, а тех, кто «перестарался» в своей мести, ждало наказание, прежде всего со стороны своих сородичей, и этим наказанием чаще всего была смерть. Но, в то же время, почти все народы имели в своей истории период, к которому подходит описание Гумпловича, – это период разложения первобытного строя, так называемый «героический». По историческим меркам он был чрезвычайно кратким, но именно он оставил в память о себе героические баллады, легенды, описывающие жестокое отношение к побежденным.

Государство, по Гумпловичу, возникает тогда, когда побежденных стали превращать в рабов. С этого периода начинается борьба между государствами, а внутри государств – между классами, сословиями, политическими группировками. Социальные группы Гумплович делит на господствующие и подчиненные. Первые стремятся к эксплуатации, вторые – к сопротивлению. Социальные антагонизмы вытекают из стремления людей удовлетворять свои материальные потребности, а это возможно только посредством насилия одних групп над другими.

Гумпловичу принадлежит заслуга введения в научный оборот понятия «этноцентризма», под которым он понимал веру каждого народа в то, что он занимает самое высокое положение среди всех других народов.

Американский социолог Уильям Грэм Самнер (1840–1910) в своих работах опирался, прежде всего, на Спенсера. Он говорил о неизбежности и «автоматическом характере» социальной эволюции, которая осуществляется посредством естественного отбора и борьбы за существование. Основной формой этой борьбы является конкуренция, которую Самнер сравнивает с физической гравитацией. Отсюда он делает вывод о неизбежности социального неравенства, деления общества на богатых и бедных. Самнер призывает не вмешиваться в естественный ход эволюции, отрицает необходимость не только революций, но даже и реформ.

В то же время Самнер развивает взгляды Беджгота и Гумпловича. В своей работе «Народные обычаи» он утверждает, что в основе всех соци-

¹ Гумплович Л. Социология и политика. – М., 1895. – С. 169.

альных действий лежат биологические потребности людей. В процессе удовлетворения потребностей вырабатываются определенные стереотипы поведения, которые на уровне группы становятся обычаями, а на уровне индивидов – привычками. Развивая взгляды Беджгота, Самнер вводит понятия «мы-группа» и «они-группа», на которые делились все люди в примитивных обществах. Отношения внутри «мы-группы» были отношениями сотрудничества и взаимопомощи, а отношения ко всем «они-группам» были враждебными.

Выше уже отмечалось, что несмотря на враждебность отношений, первобытные племена могли прекрасно уживаться друг с другом, а в определенных условиях и помогать друг другу. Самнер этого не учитывает. Враждебность к иноплеменникам он объясняет этноцентризмом, развивая взгляды Гумпловича. *Этноцентризм*, считает он, – это всеобщее свойство людей оценивать свою группу как центр всего, ценности своей группы считать единственно правильными и весь окружающий мир определять, исходя из этих ценностей.

Крайние формы социального дарвинизма доходили до расизма, утверждавшего, что все нравственные и культурные особенности рас определяются их внешними физическими чертами, а также заявлявшего о превосходстве одних рас над другими. Например, французский философ *Ипполит Тэн (1828–1893)* понимал расу как систему врожденных склонностей, связанных с темпераментом и телесной конституцией.

Еще больше расизм проявлялся в философии *Жозефа Артюра де Гобино (1816–1882)*. Он признавал врожденное неравенство рас. Среди всех рас лучшей считал белую, а из белой расы – «семейство арийцев». У Гобино было своеобразное объяснение истории. Цивилизация, по его мнению, развивается благодаря чистоте рас, которая, в свою очередь, обеспечивает единство стиля жизни. Нарушение чистоты расы приводит к гибели цивилизации. Эта теория использовалась идеологами немецкого нацизма. Позднее немецкий социальный дарвинист *Людвиг Вольтман (1871–1907)* говорил о превосходстве «германской расы».

Анализ зависимости социальных различий от географического положения страны

Следующее направление натурализма в литературе называют географической школой, но по аналогии с социальным дарвинизмом его удобней называть *социальной географией*. Начало этому направлению положил *Шарль Монтескье*, развивавший теорию географического детерминизма. Социальные географы, как и социальные дарвинисты, по-разному оценивали степень воздействия выбранного ими фактора на социальное развитие. В крайнем варианте географическая среда признавалась определяющим фактором общественного развития. В более мягких – просто важным и, как правило, указывалось на роль естественной среды обитания,

прежде всего в первобытном обществе и в процессе становления цивилизаций. Показывалось, что по мере совершенствования цивилизаций воздействие географической среды становится все меньшим.

Одним из представителей «мягкого» направления социальной географии был немецкий ученый *Карл Риттер (1779–1859)* – один из создателей современной географии. Риттер говорил не об одностороннем воздействии географической среды на общество, а о взаимовлиянии природы и культуры. Человек изменяет окружающую его среду и одновременно воспитывается ею сам.

Английский социолог-позитивист *Генри Томас Бокль (1821–1862)* в большей мере, чем Риттер, склонялся к географическому детерминизму. Как прилежный ученик Конта, он поставил себе задачу: найти неизменные законы развития общества для того, чтобы поднять историю до уровня других наук. Он планировал написать многотомную естественно-научную историю, но успел закончить только два тома, посвященных Англии. Бокль подробно описывает методы обнаружения таких законов: необходимо широко использовать статистику, отыскивая одинаковые события, имеющие сходные причины. Так же, как и Риттер, Бокль признает не только влияние окружающей среды на человеческий дух, но и обратное влияние «духа человеческого на внешние явления», но при описании древней истории полностью исключает этот второй фактор. *В основе истории, считает он, лежат почва и климат.* От них зависит пища как вознаграждение за труд, а климат, кроме того, обеспечивает трудовую деятельность энергией. Бокль считал, что нищета работников в плодородных областях земного шара обусловлена тем, что пища дешева и это приводит к перенаселению, которое, в свою очередь, ведет к понижению заработной платы и так далее.

Необычны взгляды Бокля на роль ландшафта в развитии мышления. Он считал, что есть ландшафты, возбуждающие воображение, и есть такие, которые способствуют развитию логического мышления. Именно такой ландшафт существует в Европе. Следствием этого, считает Бокль, в Европе природа подчинена человеку, тогда как в остальном мире человек подчинен природе. Все это напоминает этноцентризм, о котором говорили Гумплович и Самнер. Пытаясь ответить на вопрос, какой фактор является определяющим в Европе – умственный или нравственный, Бокль отдает предпочтение первому, поскольку он изменяется, а нравственный остается неизменным. Здесь можно привести два возражения. Во-первых, нравственность тоже изменяется, правда медленнее, чем мышление, и особенно продукты мышления, и, во-вторых, большая подвижность мышления ещё не доказывает того, что оно является основным двигателем истории.

***Сведение общественных процессов
к физическим законам в философии механицизма***

Социальный механицизм – последняя из рассматриваемых нами здесь натуралистических школ в социальной философии и социологии являясь выражением крайнего редукционизма. Он пытался объяснить человеческое общество с помощью методов и терминов механики и вообще физики. Это самая крайняя форма натурализма и позитивизма. «Крайность» ее проявляется хотя бы в том, что общество даже «на невооруженный взгляд» ближе к живой природе, чем к физическим объектам. Американский социолог *Генри Чарльз Кэри* основную идею выразил в названии одной из своих книг - «Единство закона в соотношениях физической, социальной, психической и моральной науки». Свою задачу Кэри видел в том, чтобы найти общие законы для всех видов материи. Для этой роли, с его точки зрения, больше всего подходят физические законы всемирного тяготения, притяжения и отталкивания, несотворимости и неуничтожимости материи, перемещения вещества в пространстве и тому подобное. Люди как социальные молекулы у него объединяются в ассоциации благодаря физическим законам, производство и потребление – это просто превращения вещества. Нет смысла и дальше излагать позицию Кэри: ее вульгарность не подлежит никакому сомнению. Хотя при самом общем подходе можно и производство назвать разновидностью превращения вещества, но это ничего не объясняет тому, кто хочет понять сущность и закономерности производства.

То же самое можно сказать и по поводу высказывания знаменитого физика *Вильгельма Оствальда (1853–1932)* о том, что культурный процесс является преобразованием свободной энергии в связанную. Интересно, что новые открытия в физике почти в обязательном порядке порождают новые разновидности социального механицизма. В то же время следует отметить, что *механицизм с его стремлением к точности дал для конкретной социологии некоторые статистические и количественные методы исследования.*

В советский период развития философии в нашей стране натурализм в социологии всегда подвергался критике, прежде всего в виду своей противоположности историческому материализму. Было высказано много правильных возражений в его адрес: отмечено отрицание специфики социального, абсолютизация какого-либо одного естественного фактора социального развития. Однако необходимо отметить и его заслугу. *Натурализм, пусть и в преувеличенном виде, но показал огромную роль естественных предпосылок социального развития.*

Такие разновидности натурализма, как социальный органицизм и механицизм, можно рассматривать как попытки системного анализа общества: и механический агрегат, и биологический организм, и общество – разновидности систем, обладающие наряду с отличиями и некоторыми общими свойствами.

Контрольные вопросы

1. В чем видел Г. Спенсер особенности общественной эволюции?
2. Перечислите основные направления натурализма в социальной философии XIX – начала XX века.
3. В чем причина возникновения и сущность органицизма в социальной философии? С какими положениями этой теории можно согласиться?
4. Что определяет специфику общества, по мнению представителей социального дарвинизма? Какие действительные стороны процесса общественного развития они обнаружили и в чем их ошибки?
5. Проанализируйте взгляды представителей «географического» направления в социальной философии по схеме, предложенной в предыдущем вопросе.
6. Можно ли объяснить специфику общества с позиции законов физики?
7. Чем, по вашему мнению, объясняется стремление натуралистов свести законы общественного развития к законам, изучаемым физикой, биологией, географией?
8. Что нового внёс натурализм в социальную философию и в конкретную социологию и в чем его основные недостатки?

2.3. Отрицание общественных законов в философии антипозитивизма и историцизма

Основные черты антипозитивизма и историцизма

Все направления натурализма развивались в рамках позитивистской философии, которая появилась в свое время как реакция на чрезмерную абстрактность спекулятивной классической философии. В свою очередь, реакцией на позитивизм было множество течений, получивших общее название – *антипозитивизм*. Антипозитивизм не был возвращением к традициям спекулятивной философии истории. Так же, как и натурализм, он призывал не к абстрактным рассуждениям о смысле истории, а к изучению реальной истории, но расходился с натурализмом в понимании специфики социального и способов его познания.

В рамках антипозитивизма можно выделить течение *историцизма*, которое также не было единым направлением, но имело некоторые общие черты, противоположные прежде всего натурализму.

1. Главное внимание историцизм уделял не онтологическим, а гносеологическим и методологическим проблемам истории.
2. Если натурализм подчеркивал общие черты, присущие как природе, так и обществу, и абсолютизировал эти черты, то историцизм, напротив, подчеркивал и опять-таки абсолютизировал специфику общества.

3. Натурализм искал в истории разных народов и периодов повторяющиеся черты, для того, чтобы обнаружить законы общественного развития; историцизм отдает предпочтение индивидуальному, неповторимому и либо отрицает социальные законы, либо считает их непознаваемыми.

4. Натурализм подчеркивал естественный, «автоматический» характер социальной эволюции. Человек для него был винтиком или атомом (в механицизме) либо клеточкой или органом (в органицизме) социальной машины или социального организма. Историцизм же отдает предпочтение субъективному в истории.

В. Дильтей о «методе понимания»

Основал школу историцизма немецкий философ *Вильгельм Дильтей (1833–1911)*. Сам он работал в рамках «философии жизни» – философского течения, противостоящего классическому рационализму и механистическому естествознанию. Главным для представителей этого течения была жизнь как естественный органический процесс, хотя саму жизнь они понимали по-разному. Дильтей рассматривал жизнь как культурно-исторически обусловленный поток переживаний. Представители философии жизни, в том числе Дильтей, считали, что жизнь невозможно понять с помощью рассудка, который при анализе познаваемых вещей вынужден разлагать их на составные части и тем самым убивать, омертвлять жизнь. Поэтому жизнь можно понять с помощью искусства, поэзии, музыки, используя такие методы, как интуиция, вчувствование, вживание.

Дильтей выдвинул идею критики «исторического разума», то есть поставил задачу определить, насколько возможна история как наука, каковы условия и границы исторического познания. Здесь он использует терминологию И. Канта, за что его порой называют «Кантом исторического познания». Анализируя эту проблему, Дильтей пришел к выводу, что история и её познание взаимосвязаны друг с другом. Структура истории определяет историческое познание, и в то же время сама история этим познанием во многом определяется. Он имел здесь в виду историю не как реальный процесс, а историю как науку.

Дильтей противопоставляет «науки о природе», использующие естественнонаучные методы познания, стремящиеся объяснить мир, и «науки о духе», использующие в качестве главного метода «описательную» (а не «объяснительную») психологию (см.: Приложение № 1, схема № 2).

Главное в описательной психологии – не установление причинно-следственных связей, а особое переживание, когда историк, ощущая душевную связь с историей, пытается проникнуть в суть явлений. Поэтому главным историческим методом является «понимание», переживание историком событий истории, умение понять жизнь, исходя из неё самой. По его мнению, описательная психология должна стать фундаментом для всех гуманитарных наук, в том числе и для философии.

Отличие наук о духе от наук о природе, по Дильтею, заключается также в следующем. Физические предметы даны нам не непосредственно в своей сущности, а только лишь как явления. Социальные же факты мы видим изнутри, мы их можем даже воспроизвести в себе. На этом, по мнению Дильтея, основано понимание исторических событий.

Действительно, взгляд изнутри добавляет в описание исторических событий неповторимый колорит, но при всей своей необходимости такой взгляд не достаточен для научного понимания. Взгляд изнутри – это самопознание, а оно всегда сложнее, чем познание внешних предметов и явлений. Человеку и социальным группам всегда свойственно стремление казаться лучше, чем они есть на самом деле, и в этом своем стремлении человек может успешно вводить в заблуждение не только других, но и себя самого. Познание же внешнего всегда дает такое преимущество как сравнение. Дильтей сам пришел к пониманию этого. В своей более поздней работе он писал: «Внутренний опыт, при котором я углубляюсь в свои собственные состояния, никогда не даст мне возможности осознать свою индивидуальность. Только в сравнении себя с другими я познаю индивидуальное во мне: я сознаю то, что во мне отличается от другого».¹

Дильтей ввел понятие *герменевтики* как способа понимания элементов прошлого, входивших когда-то в целостную духовную жизнь эпохи. До Дильтея под герменевтикой понимался метод истолкования текстов, он же понимает её шире – как основу исторического знания, способ понимания письменных памятников истории.

Признание понимания как единственного метода познания истории приводит Дильтея к отрицанию философии истории как таковой: поскольку переживания историка, на которых строится его понимание, всегда индивидуальны, то рассуждения о смысле истории будут являться всего лишь отражением чувств историка.

Дильтею принадлежат ценные замечания о специфике социального. Он говорил о том, что социальные структуры и отношения возникли не сами по себе, а являются продуктом человеческой деятельности. Это положение он противопоставлял натурализму, добавляя, что познать эти структуры и отношения можно только посредством познания этой деятельности.

Следует уточнить, что деятельность человека и социальных групп имеет не только субъективную сторону, она сама подчинена объективным законам. Здесь существует обоюдная связь – деятельность воздействует на социальные структуры и отношения, а последние во многом определяют и организуют форму деятельности.

Историцизм в неокантианстве (В. Виндельбанд и Г. Риккерт)

¹ Цит. по: Современная западная социология: Словарь. - М.: Политиздат, 1990. – С. 86.

Неокантианство – философское течение конца XIX – начала XX века, развивавшееся под лозунгом «Назад, к Канту». Баденскую школу неокантианства, в которой разрабатывались взгляды историцизма, основал немецкий философ *Вильгельм Виндельбанд (1848–1915)*. Он считал философию критической наукой об общезначимых ценностях. Задача философии заключается в установлении правил оценки в различных общественных сферах (научной, этической и эстетической). *История, с точки зрения Виндельбанда, является процессом осознания и воплощения ценностей.* Отсюда он делал вывод о том, насколько важен для философии вопрос о методе исторической науки.

Виндельбанд не согласен с делением наук, которое предложил Дильтей: науки о природе и науки о духе. Он считает, что науки необходимо делить не по предмету, а по используемым методам, так как предмет и метод науки могут не совпадать. Одни науки, считает он, отыскивают общие законы, другие – отдельные исторические факты. «Одни из них суть науки о законах, другие – науки о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, последние – тому, что однажды было»¹. Но на самом деле классификация наук Виндельбанда не противоположна дильтеевской, а просто уточняет ее. Он также выделяет *науки о природе*, дильтеевские же «науки о духе» он называет «*науками о культуре*».

Виндельбанд отмечает то, что разные методы в выделенных типах наук порождают разные типы мышления. В науках о природе это *номотетическое* мышление, изучающее действительность с точки зрения законов, а в науках о культуре – *идеографическое*, просто описывающее особенное, единичное, неповторимое. Виндельбанд считает, что с помощью общих законов невозможно понять единичные события, поскольку в них всегда есть нечто, невыразимое в общих понятиях. Поэтому для познания истории применимы только идеографические методы, описывающие индивидуальные особенности исторических фактов, и при этом лишь тех, которые относятся к ценностям. Отсюда он делает вывод, что естествознание является наукой о законах, история же – наука о событиях.

Таким образом, верно подчеркивая важность для истории единичных, уникальных фактов, Виндельбанд абсолютизирует единичное, отвергая общее в истории. А общее есть в любом единичном событии. Виндельбанд предлагает просто описывать такие события. Но ведь для описания мы пользуемся всегда словами, а любое слово есть выражение общего в отдельных событиях и явлениях. Поэтому любое уникальное событие есть неповторимое сочетание общих черт. Если же общее устойчиво присутствует при совпадении некоторых условий, значит налицо историческая закономерность, существование которой полностью отрицают неокантианцы.

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. - СПб., 1904. – С. 320.

Точно так же и в природе существует не только общее, но и единичное, но общее там, как правило, выступает на первый план. В истории же на первом плане чаще находится единичное, но историческое событие будет не до конца познанным не только без анализа его уникальности, как верно считает Виндельбанд, но и без привлечения общих понятий и отыскивания исторических закономерностей. Если говорить о социальной философии и общей социологии, то ее предметом является общее, а не единичное.

Продолжил и уточнил учение Виндельбанд самый крупный представитель Баденской школы неокантианства *Генрих Риккерт (1863–1936)*. Он не считает, что естествознание изучает только общее, а история – только индивидуальное, но, по его мнению, для исторических наук уникальное, неповторимое является наиболее существенным. Риккерт утверждал, что вне человека и независимо от него существует действительность, но она иррациональна и поэтому недоступна человеческому познанию в том виде, в каком она существует. Иррациональность действительности заключается в ее противоречивости: она одновременно и непрерывна, и прерывна, неоднородна.

Для того чтобы действительность стала доступной познанию, она должна быть поставлена в определенное отношение к «общему или трансцендентальному» человеческому сознанию, то есть человек должен рационализировать иррациональную действительность. Риккерт видит два способа рационализации: «Содержащуюся во всякой действительности разнородную непрерывность мы оформляем либо в однородную непрерывность, либо в разнородную прерывность»¹. Два этих способа, считает он, используют разные науки. Естествознание и математика идут по первому пути и применяют *генерализирующий метод* образования понятий – из многообразия эмпирических данных выбираются те, которые повторяются, а значит могут быть объяснены с позиции всеобщего. Исторические науки идут по второму пути, используя *индивидуализирующий метод* – выбираются те данные, которые составляют специфику предмета или явления.

Предметом истории является культура, в которой все единичные явления соотнесены с ценностями. Ценность, по Риккерт, – это смысл, господствующий над всем бытием. Риккерт выделяет такие ценности как истина, красота, нравственность, счастье, личностная и сверхличностная святость, которые соответствуют различным сферам человеческой жизнедеятельности – науке, искусству, этике, эротике, теизму и пантеизму. Из всех наук Риккерт отдает предпочтение истории и приходит к неожиданному выводу, что только история является подлинной наукой, поскольку именно она одна не интересуется законами и поэтому имеет дело с действительностью, а не с понятиями, как естествознание. Это неверно, так как, во-первых, естествознание не выдумывает понятия, а создает их на основе

¹ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб., 1911. – С. 68.

анализа действительности и, во-вторых, если история будет ограничиваться поиском индивидуальных фактов, не касаясь общих закономерностей, то она перестанет быть наукой, оставаясь лишь разновидностью эмпирического, обыденного сознания.

Историцизм в неогегельянстве (Б. Кроче и Р.Д. Коллингвуд)

Наконец, к третьему направлению историцизма можно отнести учения неогегельянцев Б. Кроче и Р.Д. Коллингвуда.

Бенедетто Кроче (1866–1952) – итальянский философ, историк и публицист – был настолько популярен в начале XX века, что получил прозвище «светский папа». В молодости он находился под влиянием марксизма, затем увлекся гегелевским учением об абсолютном духе. Дух, являющийся, с его точки зрения, единственной реальностью, развертывает свое содержание в историческом процессе, представляющем собой замкнутый круг. Движение духа есть постоянная смена его трех основных форм – истины, добра и красоты.

Кроче обнаружил связь истории и современности. Всякая история, – говорил он, – есть современная история. Причем историю, основанную на настоящем, к которому принадлежал сам историк, Кроче считал истинной историей. Здесь мы вновь встречаемся с преувеличением. Действительно, современность оказывает огромное влияние на описание исторических событий, с развитием общества меняется оценка тех или иных событий прошлого. Но высказывание Кроче следовало бы уточнить следующим образом: всякая современная история признается обществом истинной историей. Действительно истинной она станет тогда, когда будет верно, без каких-либо искажений, описывать реальные события. Но Кроче прав в том, что описание исторических событий невозможно без их оценки, которая зависит от господствующей в данный момент системы ценностей. Кроче считал, что простое описание событий без их оценки является лишь подготовительным материалом к науке истории, а не самой наукой.

Британский философ *Робин Джордж Коллингвуд (1889–1943)* был последователем Кроче. Одной из специальностей Коллингвуда была археология. В своей философии он особое место отводил истории, противопоставляя её науке, под которой понимал только естествознание. Коллингвуд считал, что в науке главное внимание уделяется всеобщим законам, которым противопоставляется иррациональный единичный факт, в истории же сам факт является главным предметом знания.

Коллингвуд выделял в исторических фактах, событиях, процессах внешнюю и внутреннюю стороны. «Историк никогда не занимается лишь одной стороной события, совсем исключая другую. Он исследует не просто события (простым событием я называю такое, которое имеет только внешнюю сторону и полностью лишено внутренней), но действия, а дей-

стве – единство внешней и внутренней сторон события»¹. Здесь-то, по его мнению, и проявляется различие между ученым-естественником и историком: «Ученый-естествоиспытатель не трактует событие как действие и не пытается воспроизвести замысел лица, совершившего его, проникая через внешнюю сторону события к его внутренней стороне. Вместо этого ученый выходит за пределы события. Устанавливает его отношения к другим событиям и тем самым подводит их под некоторую общую формулу или закон природы. Для естествоиспытателя природа... является некоей картиной, данной сознанию разумного наблюдателя; в то же время события истории никогда не выступают как... картины для созерцания. Они – объекты, и историк смотрит не «на» них, а «через» них, пытаясь распознать их внутреннее мысленное содержание».² Внутренней стороной исторических действий, которые Коллингвуд противопоставляет «простым событиям», является мысль: «Историк ищет именно эти процессы мысли. Вся история – история мысли»³. *Это главный тезис философии истории Коллингвуда.*

Уточним данные положения: и в природных, и в социальных событиях есть причина и следствие. Причина социальных действий сложнее в том смысле, что в ней есть элемент, отсутствующий в природе, – мотив, замысел, план. Но мысли – не единственная причина событий.

Если вся история есть, по сути, история мысли, значит любое историческое событие можно объяснить только исходя из целеполагающей деятельности людей. Этот принцип объяснения исторических событий Коллингвуд назвал «методологическим индивидуализмом». Историк, считает он, может изучать только то прошлое, которое не умерло окончательно, а проявляется в настоящем. Здесь он близок Б. Кроче, который говорил, что прошлое не может держаться собственной силой, а сохраняется благодаря настоящему. Коллингвуд прав – если среди исторических экспонатов мы встретим такие, которые абсолютно ничем не идентичны современным реалиям, мы никогда их не поймем. Только вряд ли найдутся такие – разве что на других планетах?

Поскольку история есть история мысли, считает Коллингвуд, то если историк может воспроизвести мысль прошлого, он воссоздает этот исторический отрезок. Историческими текстами Коллингвуд считает не только тексты как таковые, но вообще все исторические экспонаты, которые историк должен понять как мысли их создателей.

Для Коллингвуда структура истории определяется теми условиями, при которых может существовать мыслительная деятельность. Он называет два таких условия: «... Во-первых, суть его деятельности должна состоять в познании тех закономерностей, которые скрываются в явлениях природы. В соответствии с этим действия людей в истории как действия, воз-

¹ Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. – С. 203.

² Там же, С. 203–204.

³ Там же, С. 204.

никающие и продолжающиеся, не могут возникать и продолжаться нигде, кроме как в природной среде; но их «содержание», т.е. то, что конкретно люди думают, и то, что они конкретно делают для выражения своих мыслей, определяется не природой, а «идеями», необходимостями, исследуемыми логикой. Таким образом, логика становится ключом истории в том смысле, что мысли и действия людей, изучаемые историей, следуют некой модели, которая в своем черно-белом виде уже была задана логикой»¹. В приведенном отрывке раскрывается объективный идеализм Коллингвуда. Критикуя Гегеля и Маркса за односторонность понимания истории (Гегель, считает он, сводил историю к истории политики, а Маркс – к истории экономики), он сам этой односторонности не избежал. Мышление, несомненно, играет огромную роль в истории человечества, но история эта, конечно же, сложнее и богаче, чем просто история мысли.

Контрольные вопросы

1. Перечислите общие черты историцизма.
2. В чем видел В. Дильтей специфику общества и специфику познания общества? Дайте оценку его «метода понимания».
3. В чем видел В. Виндельбанд отличия номотетического и идеографического мышления? Согласны ли Вы с ним?
4. Чем отличается исторический факт от «простого события» в естествознании с точки зрения Р. Коллингвуда? Дайте собственную оценку этой теории.
5. С какими утверждениями антипозитивистов Вы согласны и с какими нет?

2.4. Русская историософия о сущности истории и судьбе России

П.Я. Чаадаев о сущности исторического процесса

Петр Яковлевич Чаадаев (1794–1856) был первым русским философом истории. Он был широко известен в России, хотя большинство его произведений было опубликовано после его смерти. Чаадаев был другом А.С. Пушкина, знаком с декабристами, но активного участия в их деятельности не принимал. Он лично общался с Шеллингом, и этот немецкий философ оказал на него сильное влияние.

Свое главное произведение «Письма о философии истории» Чаадаев написал на французском языке. В наше время они известны как «Филосо-

¹ Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М.: Наука, 1980 – С. 204.

фические письма». Когда первое письмо было опубликовано в 1836 году в журнале «Телескоп», оно вызвало бурную критику со стороны общественности и властей, последние даже объявили Чаадаева сумасшедшим и лишили возможности печататься. В ответ на критику Чаадаев написал «Апологию сумасшедшего», при жизни автора не опубликованную.

Основным содержанием этих писем была горькая и резкая критика российской действительности: «Прошедшее России пусто, настоящее невыносимо, а будущего для нее вовсе нет».¹ Чаадаев считает, что в России нет даже нормальных условий существования – «необходимой рамки жизни». «В своих домах мы как будто на постое, в семье имеем вид чужестранцев, в городах кажемся кочевниками, и даже больше, нежели те кочевники, которые пасут свои стада в наших степях, ибо они сильнее привязаны к своим пустыням, чем мы к нашим городам»². Поскольку у России нет ни прошлого, ни будущего, она, по мнению философа, живёт только настоящим, у неё нет ни памяти, ни цели.

Чаадаев сравнивает народы с отдельными личностями, говоря, что они такие же нравственные существа, также поддаются воспитанию. Если людей воспитывают годы, то народы – века. При этом Россия как бы находится в стороне от всеобщего процесса воспитания человечества. Чаадаев отмечает, что она как бы существует лишь для того, «чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». При этом философ оговаривается, что он вовсе не считает, что у других народов одни добродетели, а у нас одни пороки, но недостатки, по-видимому, кроются в «общем духе» нашего народа.

В своем первом «Философическом письме» Чаадаев строит своеобразную модель Запада. В тот период он считал, что Запад представляет собой единство трех начал – религии, культуры и нравственности. Все же другие цивилизации для Чаадаева – лишь тупиковые ветви, за исключением исламской цивилизации, которая сохранила монотеизм. После революции во Франции в 1830 и в 1848 годах Чаадаев во многом разочаровался в западной модели мира, но не стал утверждать, что путь России более правильный. Он подчеркивал, что Россия должна в ускоренном темпе пройти этапы западного развития и затем решить все проблемы западной цивилизации.

Общество, по Чаадаеву, отличается от природы тем, что развивается только во времени, тогда как природа – в пространстве и во времени. Историософия П.Я. Чаадаева основана на провиденциализме, но не все в истории, по его мнению, зависит от Бога, по крайней мере, с тех пор, как был создан человек. Ведь человек наделен Богом не только разумом, но и волей. Деятельность человека, по Чаадаеву, – это «новое начало», которое может в истории сыграть двоякую роль. Если человек творит зло, то он

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения и письма. – М., 1914. – Т. 1. – С. 140.

² Чаадаев П.Я. Философические письма // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991. – С. 23.

идет против провидения и тем самым задерживает развитие (точнее – осуществление) истории. Если человек делает добро, то он способствует осуществлению божественных замыслов. Целью истории является возникновение Царства Божьего, но не на небе, как считают теологи, а на земле. Возникнет оно тогда, когда две силы или две активности – божественная и человеческая достигнут гармонии. Вначале он считал, что идеалы Царства Божия уже воплотились на Западе, затем убедился, что это не так.

Главным историческим фактором Чаадаев считает религию, так как она создает идеалы как индивидуального, так и общественного поведения, а эти идеалы служат стимулом человеческой активности.

Сущностью исторического процесса, по Чаадаеву, является развитие духа. Отыскивая связи между Богом и человеком, Чаадаев выделяет три типа «разумов» – индивидуальный, мировой и божественный. Божественный разум создает закон мировой истории и дает людям религиозную идею. Эта идея воплощается во всеобщий или мировой разум людей, который является посредником между Богом и человечеством и создает множество индивидуальных человеческих разумов.

Не всегда в истории существовала гармония всех этих разумов и, соответственно, двух активностей – божественной и человеческой. В доисторические времена человек общался с Богом непосредственно, впоследствии он перестал его воспринимать. Затем Христос восстанавливает общение с Богом, и с этого момента, по Чаадаеву, начинается всемирная история, в основе которой лежит божественный разум.

В самом общем виде *Чаадаев представлял историю как смену монотеистических религий – от ветхозаветной еврейской религии к протохристианскому учению Платона и затем к европейскому христианству.* Все культуры, находящиеся в стороне от этой «столбовой дороги» цивилизации, Чаадаев считал различными формами «уклонения», делая исключение для мусульманского Востока.

Чаадаев объясняет ведущую роль западных христианских стран в развитии истории тем, что в христианской религии наиболее полно выражается божественная идея. И здесь Чаадаев, как впоследствии другие философы, тяжело переживая раскол христианства, дает свою оценку разным его ветвям. Он считает, что Россия, приняв византийское православие, обрекла тем самым себя на отсталость. «В то время, как христианский мир величественно шествовал по пути, предначертанному его божественным основателем, увлекая за собою поколения, – мы, хотя и носили имя христиан, не двигались с места»¹. Таким образом, в философии Чаадаева проявлялся резкий антивизантизм.

Католичество же, по его мнению, содержит в себе некое объединяющее начало. Народы, живущие в западных странах, долгое время искали

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991. – С. 31.

истину и в результате нескольких духовных революций обрели, наконец, свободу и благосостояние. Однако историческая гармония была нарушена протестантами, распространившими культ индивидуализма. Чаадаев верит, что раздробленность христианского мира будет преодолена. В будущем должно произойти объединение русской православной церкви с ее мистическим духом и католической церкви с ее строгой организацией.

Трансформация провиденциализма в философии А.С. Хомякова

В основе историософии славянофилов лежит понятие «соборности» или «единства во множестве», рассмотренное выше. Единство здесь олицетворяет божественный дух: славянофилы рассуждают об истории в рамках провиденциализма. Но чистый, средневековый провиденциализм их уже не устраивает. Хомяков критиковал понимание истории «в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости»¹. Поэтому единство, считает он, проявляется во множестве действий отдельных людей, и история предстает как совокупность «действий свободы человеческой и воли всемирной». Мы видим, что и здесь славянофилы не выходили за рамки представлений Чаадаева о двух активностях – божественной и человеческой. Тем самым делается обоснование необходимости истории как науки, изучающей во всех подробностях деятельность людей.

Наиболее привлекательной для славянофилов у Гегеля оказалась идея о смене в истории различных «народных духов», но, в отличие от Гегеля, они считали, что на высшей ступеньке пирамиды будет стоять не «германский», а «славянский» дух. Именно славяне, по мнению славянофилов, смогли развить в себе христианский нравственный дух, поэтому являются богоизбранным народом. Мировая история, по Хомякову, является сменой историй разных народов, каждый из которых есть «живое лицо» или неповторимая коллективная личность, в которой преобладает либо соборность, либо ассоциативность.

Выше говорилось о том, что, по мнению Хомякова, на основе соборности люди способны объединиться в «истинное братство», наиболее ярким проявлением которого Хомяков считает русскую крестьянскую общину. Именно в общине считал он, существует гармония личных и общественных интересов.

Отсюда Хомяков сделал вывод о необходимости распространить общинный принцип (самоотречение каждого в пользу всех) на другие сферы общества – промышленность и государство. Таким образом, Хомяков дает свой вариант понимания идеальных отношений человека и общества, строя на нём свою утопию. Хотя данная утопия направлена на будущее, она основана на прошлом, на уходящей форме отношений. Хомяков не видит то-

¹ Хомяков А.С. Полное собрание сочинений. – М., 1900. – С. 141. – Т. 2.

го, что развитие самосознания людей увеличивает их потребность в свободе, а свобода личности несовместима с общинными отношениями.

История как чередование простоты и сложности в философии К.Н. Леонтьева

В работе «Византизм и славянство» К.Н. Леонтьев рассматривает проблемы философии истории: проблему развития общества и структуры истории.

Для анализа исторического развития Леонтьев использует собственную теорию, которая, по его мнению, описывает развитие любого объекта. Во всяком развитии Леонтьев выделяет три этапа: а) период первоначальной простоты, б) период цветущей сложности и в) период вторичной простоты, который сопровождается распадом, смешением и упадком.

При применении к развитию государства эта схема у философа выглядит следующим образом.

«Государство есть, с одной стороны, как бы дерево, которое достигает своего полного роста, цвета и плодоношения, повинуюсь некоему таинственному независящему от нас деспотическому повелению внутренней, вложенной в него идеи. С другой стороны, оно есть машина, и сделанная людьми полусознательно, и содержащая людей, как части, как колёса, рычаги, винты, атомы, и, наконец, машина, вырабатывающая, образующая людей. Человек в государстве есть в одно и то же время и механик, и колёса или винт, и продукт общественного организма.

На какое бы из государств древних и новых мы ни взглянули, у всех найдём одно и то же общее: простоту и однообразие в начале, *больше равенства и больше свободы* (по крайней мере физической, если не юридической свободы), *чем будет после*. ...Потом мы видим большее или меньшее *укрепление власти*, более глубокое или менее резкое (смотря по задаткам первоначального строения) *разделение сословий*, большее *разнообразие быта и разнохарактерность областей*»¹.

Можно согласиться с тем, что в развитии разных систем обнаруживается чередование простоты и сложности. Однако простота, наступающая после сложности, не всегда означает распад, она может быть свидетельством совершенства. Например, развитие языка всегда идёт от излишней сложности к упрощению. То же самое касается и государственной организации (можно вспомнить сложную систему отношений в первобытных обществах). Леонтьев же демократическое равенство и отмену сословных привилегий рассматривает как проявление вторичной простоты, ведущей к гибели государства.

¹ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русского. – СПб.: Наука, 1991. – С. 245.

Поэтому он считает, что во времена вторичного упрощения не правы все «прогрессисты», хотя они торжествуют на практике, а правы все «охранители и друзья реакции», потому что они пытаются лечить государство и, сколько могут, замедляют его разложение. Леонтьев на основании анализа истории утверждает, что государства не могут жить более 1200 лет, но культуры, хотя и связаны с государствами, чаще всего переживают их. Поэтому, хотя он считал, что «...Запад, сознательно упрощаясь, систематически смешиваясь, бессознательно подчинился космическому закону разложения»¹, высказывал надежду, что западная культура, в которой он высоко ценил достижения средневековья, или, по крайней мере, её элементы, будут продолжать своё существование.

России удастся противостоять европейскому разложению, если она сможет сохранить свои традиционные ценности, содержащиеся в византизме: прежде всего – феодальную структуру. Чтобы спасти Россию от влияния Запада, её надо изолировать от Европы и «немного подморозить, чтобы не гнила». Для этого, считал он, необходимо усилить роль церкви и находил даже возможным участие России во внешних войнах с целью её «омоложения» и укрепления.

Средством достижения поставленной цели Леонтьев считал также перенесение столицы России из Петербурга в Константинополь. Анализируя отечественную историю, он пришёл к выводу, что перенесение столицы каждый раз означало новый шаг в развитии.

Таким образом, консерватизм Леонтьева в определённой степени сочетался с реформизмом: для того, чтобы сохранить старую Россию, необходимо осуществить некоторые изменения – создать славяно-азиатскую цивилизацию и для этого завоевать Царьград. «Новая-старая» культура сможет оставить Россию навсегда в эпохе «цветущей сложности».

Идеи Леонтьева встретили неоднозначное отношение – от полного восторга оригинальностью его концепции (например, Лев Толстой считал его лучшим философом в России) до полного отрицания и обвинения в реакционности. Владимир Соловьёв, написавший о нём статью в энциклопедии, не соглашаясь с ним по основным положениям теории, высоко оценил смелость Леонтьева: «Свои крайние мнения он... высказывал в такое время, когда это не могло принести ему ничего, кроме общего презрения и осмеяния»².

В.С. Соловьёв об истории как процессе восстановления богочеловеческого всеединства

¹ Там же, С. 287.

² Соловьёв В.С. Леонтьев (Константин Николаевич, 1831 – 1891): статьи из энциклопедического словаря / В.С. Соловьёв // Соч.: в 2 томах. – М.: Мысль, 1988. – Т. 2. – С. 418.

Соловьёв считал субъектом исторического процесса человечество как единый организм. В то же время, как и Спенсер, он понимал организм не в биологическом смысле: «... Если человечество и действительно представляет некоторый большой организм, то не следует забывать, однако, что мы не имеем в данном случае дела с организмом чисто физическим, и следует помнить, что члены и элементы, из коих он состоит – нации и индивиды – суть существа моральные»¹. В этом утверждении Соловьёв, как видим, перекликается с Чаадаевым, который тоже считал народы нравственными существами.

Одно из основных понятий Соловьёва – *Абсолют* или «вечное всеединое». Абсолют Соловьёва имеет два полюса или центра – 1) сущее всеединое, или сам Бог и 2) становящееся всеединое, или первая материя. *Становящееся всеединое* – это душа мира, которая лежит в основе всего мирового процесса. Здесь Соловьёв выделяет три этапа развития: 1) В природном мире до возникновения человека всеединство существует лишь потенциально. 2) В человеческой истории всеединство обретает актуальность, но реализуется пока только в сознании человека как цель и норма человеческой деятельности. Целью истории является поэтому осуществление, полная реализация этого всеединства. 3) Богочеловечество как результат осуществления всеединства.

Таким образом, история, по Соловьёву, – это длительный процесс восстановления богочеловеческого всеединства и выражается он в духовно-религиозном, нравственном и художественном развитии человечества. Соловьёв выделяет в этом процессе ряд этапов.

1) На первом этапе люди постигают Бога непосредственно как природное существо. В результате возникают языческие представления. Сюда же Соловьёв относил и научные материалистические представления Нового времени.

2) На втором этапе Бог предстает как противоположность природе, потустороннее начало. Это проявляется в буддизме и в ряде других восточных религий.

3) Третий этап начинается в ветхозаветной философии и завершается в христианстве. Здесь Бог дает людям положительное откровение. Но разрыв христианства привел к разрыву истины, и задача славянства – преодолеть этот разрыв и восстановить единство Бога с человечеством. Первым и необходимым условием этого Соловьёв считал воссоединение восточной и западной церквей.

В своей философии истории Соловьёв не мог обойти проблему судьбы России, которая у отечественных мыслителей приобрела форму проблемы отношения России с Западом и Востоком. Соловьёв критиковал Данилевского за национализм и за отрицание «солидарности с европейскими

¹ Соловьёв В.С. Русская идея // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991. – С. 312.

интересами». Он не согласен с Чаадаевым в том, что Россия должна идти по «чисто» западному пути, не согласен и с византизмом Леонтьева, полностью отрицающего западный путь. Соловьёв отводит своей Родине особую роль. «...Россия не призвана быть *только* Востоком, ... в великом споре Востока и Запада она не должна стоять на одной стороне, представлять одну из спорящих партий, – ...она имеет в этом деле обязанность посредническую и примирительную, должна быть в высшем смысле третейским судьёю этого спора»¹.

В чём заключается эта миссия России и смысл её существования во всемирной истории Соловьёв поясняет в работе «Русская идея». Он считает, что человечество не всегда было единым организмом. До возникновения христианства племена и нации существовали лишь как разрозненные органы «вселенского человека». «... Истинное существенное единство человечества было лишь обетованием, пророческой идеей. Но эта идея *стала плотью*, когда абсолютный центр всех существ открылся во Христе»². Таким образом, по мнению Соловьёва, абстрактная идея человечества получила свою субстанциональную форму, реализованную во Вселенской Церкви. Задача каждой нации, по мнению мыслителя, – участие в жизни Вселенской Церкви, поэтому он осуждает национализм как «дурной» принцип разделения.

В то же время, Соловьёв не считает, что нации в этом едином организме должны полностью слиться. «Национальные различия должны пребыть до конца веков; народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма»³. Будущее христианского мира, по Соловьёву, – «вселенское братство», становлению которого и должна служить Россия.

Таким образом, по мнению философа, Россия обязана добиваться преодоления раскола среди христиан и соединения церквей.

Смысл истории в философии Н.А. Бердяева

Бердяев Николай Александрович (1874–1948) в начале своей философской деятельности был сторонником марксизма, затем перешёл на позиции экзистенциализма и персонализма. Бердяев приветствовал революцию в России, но, увидев её последствия, написал работу «Философия неравенства», в которой определял демократию и социализм как «принудительную добродетель» и «принудительное равенство». В этой работе он называл равенство «метафизически пустой идеей», однако впоследствии отказался от такого категоричного утверждения ввиду его недемократичности.

¹ Соловьёв В.С. // Соч.: в 2 т. – М., 1989. – С.276–277. – Т. 1.

² Соловьёв В.С. Русская идея. – С. 320.

³ Соловьёв В.С. Русская идея. – С. 334.

После высылки из России Бердяев получил большое признание на Западе. Его социально-философские взгляды были изложены в работах «Истоки и смысл русского коммунизма», «Русская идея», «Опыт эсхатологической метафизики», «Судьба России», «Смысл истории», «Самопознание» и других. Бердяев оценивал свою философию как *профетическую* (пророческую, устремлённую в будущее) и *эсхатологическую* (анализирующую конечность мира и человека).

Важное место в его философии занимает проблема смысла истории. *Бердяев отвергает провиденциализм*, называя его «ложным учением». Он считает, что Бог открывает себя людям, но не управляет ими. Бердяев отмечает, что в философии сталкиваются две точки зрения: «1) есть неизменный, вечный, разумный порядок бытия, он выражается и в порядке социальном, который создаётся не людьми и которому люди должны подчиняться, и 2) основы мировой и социальной жизни, поражённой падшестью, не вечные и не навязанные сверху, они меняются от человеческой активности и творчества. Первая точка зрения поработочает человека, вторая освобождает его»¹. Таким образом, придерживаясь второй точки зрения, Бердяев признаёт и свободу, и ответственность человека.

Смысл истории, по мнению философа, не доступен рациональному познанию, он постигается с помощью мистики в мире свободного духа за пределами самого исторического времени. Такая точка зрения обусловлена его религиозно-философскими представлениями о мире.

Философия Бердяева дуалистична. Один мир – *божественный*, в нём находится Бог (дух), свобода, ноумен (умопостигаемая сущность) и личность. Другой мир – *эмпирический*, где действуют все природные законы, в нём находятся необходимость, феномен (явление, постигаемое чувствами) и объект.

Бердяев признаёт существование двух противоположных процессов – объективации и трансцендирования. *Объективация* – неизбежное следствие того, что плоды творчества духа попадают в эмпирический мир и приобретают в нём форму объектов, лишённых свободы, подчиняющихся законам пространства-времени. Таким образом, свобода превращается в свою противоположность – необходимость, а объективация становится источником рабства и страдания. «Объективация противоположна трансцендированию, т.е. движению к Богу».²

Трансцендирование осуществляется посредством *творчества*, которое также противостоит объективации. Субъект творчества, по Бердяеву, обладает способностью, вобрав объект в свою внутреннюю свободную жизнь, освободить его от объективации. Личность здесь выступает как по-

¹ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии). – Париж, 1939 // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 218.

² Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 54.

средник духа и, хотя результаты творчества вновь неизбежно попадают в эмпирический мир, то есть подвергаются объективации, личность остаётся в мире свободы.

Отсюда Бердяев выводит определение *смысла истории*, который заключается в *преодолении объективации*. Сама по себе реальная история принадлежит эмпирическому миру, она подвержена временным ограничениям, где прошлое, настоящее и будущее невозможно соединить в единое целое. Поэтому *смысл истории лежит вне самой истории, он метаисторичен*, его следует искать в Царстве Божиим. Творческий акт Бердяев рассматривает как соприкосновение с метаисторическим миром, как своего рода соучастие человека в божественном творении, как проявление полной свободы личности. «Творческий акт есть самооткровение, не знающее над собой внешнего суда»¹.

История как «триединство» в философии Л.П. Карсавина

Карсавин Лев Платонович (1882–1952) – русский религиозный философ и историк-медиевист. Его философия опирается на раннехристианские учения патристики и одновременно продолжает развитие одной из основных идей русской религиозной философии – идеи всеединства. Его основные работы: «Философия истории» (1923), «О началах» (1925), «О личности» (1929).

Как историк Карсавин чувствует недостаточность категории всеединства для понимания изменяющегося мира, поскольку в своем чистом значении всеединство предполагает мир неизменным. Карсавин дополняет это понятие новым термином «*триединство*», по форме весьма напоминающем триаду Гегеля, но взятом не у Гегеля, а у более ранних диалектиков – представителей патристики и у Николая Кузанского. Триединство Карсавина – это единство трех единосущных, упорядоченных ступеней – первоединство, разъединение и воссоединение. Таким образом, подчеркивается, что бытие постоянно становится, «возрастает», по терминологии Карсавина. В этой категории отражена также божественная троичность – единство Бога-отца, Бога-сына и Бога-Духа Святого.

Карсавин видит три задачи у философии истории: 1) исследование первоначал исторического бытия, 2) рассмотрение отношений между историческим миром и абсолютным Бытием и 3) познание и изображение конкретного исторического процесса в его целом и раскрытие смысла этого процесса. Карсавин считает, что при решении этих задач данная наука выступает одновременно и как теория, и как философия, и как метафизика истории.

¹ Цит. по: Гальцева Р. Николай Александрович Бердяев // Литературная газета. – 1989 г. – 2 авг.

Как уже говорилось, свою философию Карсавин основывает на категории всеединства. *Он различает Божество, как абсолютно совершенное Всеединство, и «усовершенное или обоженное тварное всеединство» – то есть то, что создано Богом.*

Философ различает понятия развитие и изменение и, соответственно, субъект развития и субъект изменения. Изменение, по его мнению, *«есть непрерывно меняющаяся во времени система взаимоотношений пространственно разъединенных элементов»*¹. По-видимому, объект изменения для Карсавина имеет структуру, поскольку он состоит из элементов, но элементы эти разъединены и не представляют собой некоего целостного образования. Напротив, объект развития есть нечто целое, которое, по его мнению, *«вовсе не состоит из атомов. Оно меняется непрерывно, непрерывно становится качественно иным, становится изнутри, из себя самого, а не путем присоединения к нему чего-то извне»*.² Здесь Карсавин недиалектичен. Говоря о развитии и саморазвитии, он совершенно игнорирует другой основной принцип диалектики – принцип связи. Любой саморазвивающийся предмет связан с другими и что-то *присоединяет себе извне*. Конечно, он относительно изолирован от окружающей среды, но его «оболочка» всегда проницаема.

Карсавин отказывает субъекту развития в возможности иметь какую-либо структуру: *«Нельзя представить себе развивающееся, как таковое, состоящим из частей или слагаемым частями, ибо расчленивание отрицает непрерывность»*³. Здесь можно отметить некоторую односторонность. Мир в целом и каждый предмет имеют две стороны – прерывность и непрерывность. Это – объективная диалектика. Мы, конечно, можем, рассуждая о развитии, отвлекаться от прерывности. Но даже само развитие прерывно – оно состоит из ряда этапов, относительно отграниченных друг от друга (сам Карсавин, например, выделял три таких этапа). И развивающийся предмет не только целостный, но и состоящий из частей, а значит – прерывный. Любая система есть диалектическое единство отграниченных друг от друга и, в то же время, взаимосвязанных элементов. В системе может преобладать та или иная сторона, то есть ее элементы могут быть или более или менее связанными друг с другом. Карсавин берет два крайних, не существующих в действительности, варианта этих отношений: простое множество разрозненных элементов и систему, состоящую из элементов, настолько тесно связанных между собой, что они представляют абсолютное единство. Этим типам систем Карсавин приписывает разные способы динамики: первой – изменение, второй – развитие.

Лишив развивающуюся систему структуры и прерывности, Карсавин делает далеко идущие выводы. Он считает, что в теории развития «нет

¹ Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – С. 19.

² Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – С. 20.

³ Там же.

нужды и в понятии причинности..., так как для применения понятия причинности необходима прерывность»¹.

Карсавин полемизирует с немецким историком Россом, который тоже исходит из неверной предпосылки, что причинно-следственные связи и развитие несовместимы между собой и предлагает выбросить из исторической науки понятие «развитие», заменив его понятием «изменение». Карсавин считает, что лучше бы выбросить из истории понятие причинности, но, говорит он, все как-то привыкли к тому, что без такого понятия невозможна «наука». Он берет здесь слово наука в кавычки.

Карсавин много внимания уделяет критике исторических работ, основанных на понятии причинности. Он, конечно, прав, что в конкретных исторических исследованиях очень часто причинное объяснение оказывается мнимым. Но это вовсе не значит, что существуют беспричинные явления.

Философ негативно относится к историческому материализму и считает, что к нему неизбежно приводит стремление сделать историю наукой в том смысле, в каком ее понимает естествознание, то есть основанной на законах и причинно-следственных связях.

Для Карсавина все общественные явления суть психические реальности, к которым он относит и социальные отношения, и социальный строй, право, государство, общество и классы. Психическими он их называет потому, что они не существуют без людей и внешне выражаются лишь условно при помощи некоторых знаков, которые Карсавин называет аббревиатурами. Он говорит, что в историческом исследовании можно использовать статистические данные, но эти цифры – «только знаки скрытой за нами реальности и совсем не обладают тем же смыслом и значением, каким обладают они в науках о материальной природе»².

Таким образом, Карсавин относится к той группе авторов, которые, обращая внимание на специфику социально-исторического, абсолютизируют эту специфику и не замечают общих черт, присущих обществу и природе.

Интересно, что как историк Карсавин вовсе не отрицает наличия в истории причин, но акцентирует внимание на том, что все связи познать невозможно и при этом невозможно выделить важные факторы, так как «всякий факт важен и причинно связан со всеми другими». Он добавляет при этом, что полностью изучить причинно-следственные связи способен лишь Божественный Ум. Последние высказывания Карсавина говорят прежде всего о противоречии между его абстрактными положениями об истории и ее более конкретным пониманием и вызывают недоумение: зачем вообще нужны были метафизические рассуждения об отсутствии в субъекте развития составных частей, прерывности и причинно-

¹. Там же.

² Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – С. 30.

следственных связей? Ведь, оказывается, проблема здесь заключается не в онтологии, а в гносеологии истории!

Во-вторых, едва ли можно согласиться с тем, что всякий факт причинно связан со всеми другими, но к этому утверждению Карсавина вероятно подталкивает принцип всеединства.

Наиболее сложна для понимания у Карсавина та часть его философии истории, где он рассуждает о субъекте истории. Собственно, субъект у него совпадает с объектом, поскольку его философия истории основана на принципе всеединства. *Субъектом у Карсавина является душа, но не душа отдельного человека, а общая для всех, всеединая душа.* Карсавин называет ее в то же время и индивидуальной, поскольку «я, как всеединый в своих моментах (качественных) субъект, являюсь сам лишь моментом высшего субъекта»¹. Субъект-душа у Карсавина всеедина не только в своих качествах, но и в своем времени и в своем пространстве. Такой субъект существует не сам по себе, а в своих индивидуализациях – моментах. Каждый из таких моментов содержит в себе все другие, в невыраженном виде. Но Карсавин знает, что если остановиться только на таком понимании всеединства, история исчезнет, останется одна статика. И в качестве обоснования истории он добавляет, что эта душа эмпирически не завершена, не актуализирована. «Становление (индивидуальной) всеединой души в эмпирии, раскрытие ее во временном сосуществовании и последовательности всех ее моментов и будет тем, что мы называем *развитием*»².

Карсавин дает свою периодизацию истории, выделяя в эмпирическом развитии каждой исторической индивидуальности, к которым он относит прежде всего народы и культуры, четыре этапа: 1) лежащее за пределами истории потенциальное единство исторического субъекта; 2) первично-дифференцированное единство; 3) органическое единство, понимаемое им как высший этап развития индивидуальности и 4) перерождение органического единства в систематическое, которое распадается и погибает. Однако исторический субъект не обязательно достигает четвертой ступени, он может погибнуть и на любой предыдущей ступени.

Цель истории, по Карсавину, находится вне ее самой – в сверхэмпирическом бытии, являющемся «всеединым идеалом для человечества в целом и для каждого человека в отдельности». Таким образом, определяется и содержание истории, под которым он понимает развитие человечества как всеединого, всепространственного субъекта. А поскольку история, по Карсавину, должна ограничиваться духовно-душевной деятельностью человечества, то предмет истории он определяет как «*социально-психическое развитие всеединого человечества*».

Судя по всему, Карсавин мучительно пытается соединить абсолютное вневременное и внепространственное (можно сказать и всевременное и

¹. Карсавин Л. П. Философия истории. – СПб.: АО «Комплект», 1993. – С. 43.

² Там же, С. 55.

всепространственное) бытие Бога и человеческое бытие, обладающие различными качественными, временными и пространственными характеристиками. Непротиворечивой философии истории создать он не смог, не смог и отказаться от привлекательной идеи Всеединства. Но Карсавин был последним, кто использовал эту категорию как основу своей философской системы.

Контрольные вопросы

1. Как понимал общество и историю П.Я. Чаадаев? В чем видел он главный фактор исторического развития?
2. В чём видел А.С. Хомяков основные причины развития общества?
3. Что такое развитие, по мнению К.Н. Леонтьева, какие этапы развития он выделяет?
4. В чём видел К.Н. Леонтьев роль консерватизма в истории? Согласны ли Вы с его позицией?
5. В чём видел сущность истории В.С. Соловьев?
6. Как Н.А. Бердяев относился к философии провиденциализма?
7. В чём проявляется дуализм философии Н.А. Бердяева?
8. Что такое «объективация», «трансцендентирование» и «творчество» в понимании Н.А. Бердяева?
9. В чём Н.А. Бердяев видит смысл истории?
10. В чём видит Л.П. Карсавин задачи философии истории?
11. Чем, по мнению Л.П. Карсавина, различаются субъекты развития и субъекты изменения?

Литература к 2 разделу

1. Августин А. О граде божьем. // Творения Блаженного Августина Епископа Гиппонийского: в 8 ч. / пер. с лат. – 2-е изд. – Киев, 1901–1915. – Ч. 3–6.
2. Барг М.А. Цивилизационный подход к истории // Коммунист, 1991. – № 3.
3. Бенедиктов Н.А. Философия истории в России – XIX век / Н.А. Бенедиктов С.Н. Пушкин, Л.Е. Шапошников и др. – Н. Новгород, 1994.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990.
5. Бердяев Н.А. Судьба России. – М.; Харьков, 2001.
6. Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1990.
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. – М., 2000.
8. Боден Ж. Метод лёгкого познания истории. – М., 2000.

9. Васильев В.А. Социальные интересы: единство и многообразие // Социально-политический журнал. – 1995. – № 3.
10. Власюк В.И. Идеализм современного материализма: Основы теории общественного развития. – М., 1994.
11. Виндельбанд В. История философии / пер. с нем. – СПб.: Издатель, 1898.
12. Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872-1891) / общ. ред. , сост. и коммент. Г.Б. Кремнева. – М.: Республика, 1996. – (Прошлое и настоящее).
13. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. – М., 1988.
14. Гердер И.Т. Идеи к философии истории человечества. – М.: Наука, 1977.
15. Гобозов И.А. Введение в философию истории. – М., 1993
16. Гринин Л.Е. Философия, социология и теория истории (Опыт философско-социологического анализа некоторых общественных законов и построения теории –всемирно-исторического процесса): пособие для студентов. – Волгоград: Учитель, 1998.
17. Губман Б.Л. Смысл истории: очерки современных западных концепций. – М., 1991.
18. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
19. Дильтей В. Философия в систематическом изложении В. Дильтея / пер. с нем. – СПб., 1909.
20. Зуев К. Существует ли смысл в истории (к философии истории К. Поппера) // Общественные науки и современность. – 1994. – № 5.
21. Зиммель Г. Проблемы философии истории. Этюд о теории познания / пер. с нем. – М.: Книжное дело, 1898.
22. Зиммель Г. Проблема исторического времени // Г. Зиммель Избранное: в 2-х т. / пер. с нем. – М.:Юрист, 1996. – Т. 1.
23. Журавлев Л.А. Позитивизм и проблема исторических законов. – М.: Изд-во МГУ, 1980.
24. Ивин А.А. Введение в философию истории. – М., 1993.
25. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб.: АО Комплект, 1993.
26. К.Н. Леонтьев: pro et contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей. 1891–1917 гг.: Антология: в 2 кн. – СПб.: РХГИ, 1995.
27. Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография / пер. с англ. – М.: Наука, 1980.
28. Конт О. Дух позитивной философии. – СПб, 1910.
29. Конт О. Основные законы социальной динамики, или общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории: Антология: пособие для студентов гуманитарных вузов. – М., 1994.

30. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Россия глазами русско-го: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991.
31. Малинов А.В. Философия истории в России. Конспект университетского спецкурса. – СПб.: Издательско-торговый дом «Летний сад». 2001.
32. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс – соч. – 2-е изд. – Т.42.
33. Мечников Л.И. Цивилизация и великие исторические реки: статьи / М.: Изд-кая группа «Прогресс» и «Пангея», 1995.
34. Мир философии. Книга для чтения: в 2 ч.– М., 1989. – Ч. 2.
35. Монтескье Ш.Л. О духе законов // Ш.Л. Монтескье // Избр. произв / пер. с фр. – М.: Госполитиздат, 1955.
36. Новиков А.И. История русской философии X–XX веков. – СПб.: Изд-во «Лань», 1998.
37. Поппер К. Ницета историцизма / пер. с англ. - М.: Прогресс, 1993.
38. Риккерт Г. Философия истории / пер. с нем. – СПб.: Жуковский, 1908.
39. Рузавин Г.И. Основы философии истории: учебник для вузов. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001.
40. Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т.– М., 1988. – Т. 1.
41. Соловьев В.С. Кризис западной философии / В.С. Соловьев // Сочинения: в 2 т.– М., 1988. – Т. 2.
42. Соловьев В.С. Три разговора. – М., 2000.
43. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. – СПб., 2000.
44. Соловьев В.С. Русская идея // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьёв. – СПб.: Наука, 1991.
45. Спенсер Г. Социология как предмет изучения. – СПб., 1896.
46. Тавризян Г.М. О. Шпенглер, Й. Хейзинга: две концепции кризиса культуры. – М., 1989.
47. Тойнби А.Дж. Постижение истории / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991.
48. Февр Л. Бои за историю. – М., 1991
49. Философия истории: Антология. – М., 1994.
50. Хомяков А.С. О старом и новом // Русская идея. – М., 1992.
51. Хомяков А.С. – Томск: Изд-во «Водолей», 1996.
52. Чаадаев П.Я. Философические письма. Письмо первое: Апология сумасшедшего // Соч. – М.: Правда, 1989.
53. Шпенглер О. Закат Европы. – Новосибирск: Наука, 1993.
54. Щербаков А. И. Западноевропейская философия истории – Краснодар, 1997.

55. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // К. Ясперс Смысл и назначение истории / пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991.

РАЗДЕЛ 3. СТРУКТУРА ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

3.1. Способы построения структуры общества. Циклический подход к периодизации истории

Проблема структуры исторического процесса

Так же как общество имеет свою структуру, его система состоит из множества крупных и более мелких элементов, имеет структуру и история его существования. Определение основных элементов этой структуры и основных принципов выделения этих элементов – задача философии истории. Но ещё задолго до возникновения этой науки первые философы задумывались над этой проблемой и высказывали положения, сохранившие свою актуальность до сих пор.

Анализируя многочисленные попытки структурирования истории, выделим семь основных способов.

1. История рассматривается как простая последовательность событий или даже просто как случайная их совокупность.

2. История понимается как регресс – движение от прошлого «золотого века».

3. История – это круговорот с полным повторением событий в каждом последующем её цикле.

4. В истории признаётся одновременное сосуществование культур (цивилизаций, этносов), одни из которых находятся в зачаточном состоянии, другие – в расцвете, третьи переживают период упадка.

5. Линейный подход к истории с признанием непрерывного прогресса от низшего уровня к высшему. При этом прогресс может считаться завершенным, как у Гегеля, но чаще предполагается дальнейшее движение.

6. Понимание истории как прогресса, сочетающегося с временными регрессивными этапами.

7. Подход к истории, основанный на диалектическом законе отрицания отрицания, который схематически изображается как спираль. Этапы при этом рассматриваются как витки спирали, с повторением предыдущего, но на более высокой основе.

Для удобства изучения сгруппируем все эти подходы в два основных, к которым тяготеет большинство авторов и в древности, и в наше время – *циклический* и *линейный*. Циклический подход обычно называют *теорией исторического круговорота*, при котором история рассматривается как непрерывная смена подъема и упадка, как движение по замкнутому кругу с постоянным возвращением к своему началу. Для линейного подхо-

да история – непрерывное движение от прошлого через настоящее к будущему.

При этом представители как первого, так и второго направлений, основываясь на диалектическом законе отрицания отрицания, часто склоняются к позиции *спиралевидного* направления развития истории. Для первого подхода это означает признание того, что циклы не полностью повторяют друг друга, история не сводится к движению по кругу, для второго – убежденность в том, что линия развития истории не является абсолютно прямой, в ней есть «повторение пройденного» на более высокой основе. И в то же время «чистый спиралевидный» подход можно рассматривать как частный случай линейного, так как он признаёт единое развитие истории.

Предложим кроме перечисленных подходов к структурированию истории ещё один, который будет обоснован в следующих темах. Его можно обозначить либо как восьмой, либо как третий. *История – это процесс становления социокультурных систем разного масштаба (племен, этносов, государств, групп государств, всего человечества), протекающих последовательно, но с хронологическим наложением друг на друга.* Для каждой из этих систем можно составить свою периодизацию. При этом многие социальные системы порой застывают в своём развитии, либо гибнут, не достигнув расцвета. Сложность и разномоментность становления социальных систем объясняют, почему до сих пор историки и философы не смогли сформулировать ни одной периодизации, которая полностью объясняла бы динамику развития человечества и удовлетворяла бы сторонников всех подходов. Поэтому для человечества в целом можно составить либо логическую периодизацию, исключаящую всяческую специфику истории отдельных культур, либо хронологическую, необходимую для изучения конкретной истории, но не претендующую на логическое объяснение причин смены всех этапов развития.

Идея цикличности истории в философских воззрениях от древности до XVIII века

В рамках жизни философа и при отсутствии длительное время ведущих летописей, конечно, невозможно наблюдать какую-либо цикличность общественного развития. Основанием для данных теорий в ранних цивилизациях служили наблюдения за многочисленными природными циклами. В канонической части *древнекитайской «Книги перемен»* конца одиннадцатого века – начала первого тысячелетия до нашей эры все мировые события, и природные, и социальные, понимаются как результат чередования света и тьмы, напряжения и податливости. *Чжоу Янь (350–305 гг. до н.э.)* считал, что в истории существуют такие же циклы, как в природе.

Античные мыслители *Гераклит (554–483 гг. до н.э.)*, *Геродот (между 490 и 480–ок. 425 до н.э.)* и *Гиппократ (460–370 гг. до н.)* говорили о

влиянии природных циклов на общественные процессы. Здесь мы видим одновременно признание и цикличности истории, и зависимости социального от естественного.

А. Тойнби, один из самых известных сторонников этой теории, отмечал, что идеи цикличности развития высказывались в древнем Вавилоне, в философии Платона, в поэзии Вергилия, в «Размышлениях» римского императора Марка Аврелия¹.

Дальнейший этап в развитии идей цикличности истории связан с европейскими философами Нового времени Вико и Гердером, о которых говорилось в первой теме. *Д. Вико*, как уже отмечалось, считал, что существует закон «вечной идеальной истории». Этому закону подчиняется развитие каждой нации, осуществляя в своей индивидуальной национальной истории полный цикл. Внутри цикла Вико выделяет три периода: религиозный, героический и гражданский, подробно анализируя структуру общества в каждом из этих периодов.

И. Гердер сочетал циклический подход с идеей общественного прогресса, подчиняющегося объективным законам. Он утверждал, что «философия истории есть ...подлинная история человечества, вне которой все внешние мировые события кажутся призраками или ужасающим уродством. Страшен вид обломков, остающихся после революций, вечных начинаний без конца, непонятных поворотов судьбы. Одна только цепь развития создает из этих обломков некое целое, в котором, правда, исчезают образы отдельных людей, но человеческий дух вечно живет и прогрессирует»².

Циклический подход присутствовал и в теориях, рассмотренных выше. *К.Н. Леонтьев* понимал историю как смену государств, развивающихся по схеме: простота – сложность – распад. В философии *Л.П. Карсавина* история – есть смена исторических индивидуальностей (народов, культур), проходящих четыре этапа становления единства, затем распадающихся и гибнущих.

Таким образом, циклическое представление об истории, сложившееся в древности, проходит через всю историю философии как одна из основных идей.

Учение Н.Я. Данилевского о «культурно-исторических типах»

Одно из наиболее ярких проявлений учения о цикличности в развитии общества встречается в учении *Н.Я. Данилевского*. Как уже говори-

¹ См.: Тойнби А.Дж. Постигание истории / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991. – С.297.

² Цит. по: Гулыга А.В. Гердер. – М.: Мысль, 1975. – С. 60–61.

лось, он рассматривал каждую отдельную культуру как своеобразный организм, получивший у него название *культурно-исторический тип*.

Эти типы, по Данилевскому, ведут между собой постоянную борьбу за существование, и как живые организмы проходят в своем развитии необходимые этапы – возмужания, дряхления и гибели. Но биологизм в понимании общества у него не абсолютизирован, Данилевский использует и социальный подход. Помимо биологических этапов развития культурно-исторических типов он выделяет и собственно социальные этапы – 3 состояния (этнографическое, государственное и цивилизационное, или культурное). Причем Данилевский считает, что третьей стадии достигают не все народы, а только «исторические», способные к самостоятельному развитию.

Этнографический этап для Данилевского еще «бессознательный» и длится он около одной тысячи лет. Задачей государственного этапа является укрепление своего существования как самобытных политических единиц, и Данилевский отводил на это около четырехсот лет. Цивилизационный же период совсем короткий – пятьдесят или сто лет, после этого творческая активность народа падает, и цивилизация впадает либо в «апатию отчаяния», либо в «апатию самодовольства», в результате чего погибает.

Таким образом, история представляет собой смену культурно-исторических типов, стремящихся вытеснить друг друга. Культурно-исторических типов, или цивилизаций, Данилевский называет двенадцать: египетский, китайский, ассиро-вавилонский, финикийский, халдейский или древнесемитский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или арабийский, романо-германский или европейский. Последний тип Данилевский находил в середине прошлого века переживающим упадок, и, по его мнению, на смену европейскому должен прийти восточнославянский.

Ценным в учении Данилевского было то, что он преодолел деление культур на главные, находящиеся как бы на магистральном пути истории, и лежащие на «обочине» все остальные. В русской историософии такое деление прослеживалось и у Чаадаева, и у Хомякова. Следует согласиться также и с критикой Данилевским европоцентризма. Он говорит, что факт падения Римской империи, который лежит в основе деления древней и средней истории, не оказал никакого влияния на страны Востока. Но в то же время Данилевский, противореча себе, пытается ввести в философию истории своеобразный «славяноцентризм».

Данилевский формулирует пять законов цивилизаций.

1) Цивилизацией могут стать только племена народов, обладающих этнографической и языковой общностью.

2) Эти народы должны обладать политической самостоятельностью, иметь свою государственность.

3) Каждый народ вырабатывает самобытную культуру. Для Данилевского очень важно положение о том, что эта культура не передается от одного народа к другому, а если такая передача состоялась, это может означать только то, что народ, перенявший чужую культуру, утратил свою собственную. Данилевский не исключает воздействия одной культуры на другую, но считает, что перенимать можно только то, что «стоит вне сферы народности» – выводы и методы положительной науки, технические приемы промышленности, но ни в коем случае то, что составляет основу народности – обществознание, идеологию.

4) Цивилизация должна включать несколько народов, как, например, греческая и европейская цивилизации. Причем одни народы не должны подавлять другие, а объединяться по принципу федерации. В этом случае этнографическое разнообразие служит источником развития цивилизации.

5) Цивилизация является завершающим этапом в жизни народов. В этот период в полную силу раскрываются науки и искусства, в политической жизни становятся ценными идеи свободы и благосостояния народа.

Данилевский считает, что существует четыре разряда исторического самопроявления культурно-исторических типов – религиозный, культурный, политический и социально-экономический. При этом, как сторонник панславизма, он только «славянскому» типу, который, на его взгляд, наиболее полно выражен в русском народе, приписывает способность реализоваться во всех четырех этих сферах. В остальных же типах, по его мнению, преобладает какой-то один способ самопроявления. Например, древневосточные страны основаны на религии, Древняя Греция создавала художественные ценности, Древний Рим был основан на праве. Только Европу он считал «двуосновой»: в ней развивается и экономика, и культура. Конечно же, это не так. По-видимому, в Древней Греции и Древнем Риме, а, тем более, в Европе присутствовали все способы проявления культуры, но были в разной степени изучены историками.

Данилевский утверждал, что в его время действующих культурно-исторических типов осталось два – романо-германский (европейский) и зарождающийся славянский. Это и служит ему основанием для противопоставления России и Европы.

Циклическая интерпретация истории в учении О. Шпенглера

При анализе всемирной истории Шпенглер, прежде всего, подвергает критике установившуюся схему: «Древний мир – Средние века – Новое время». Он критикует европоцентризм, и в этом его взгляды поразительно совпадают с теорией Данилевского. Шпенглер называет привычную для западного европейца схему истории «птолемеевской системой истории» и противопоставляет ей в качестве «Коперникова открытия» в области исто-

рии новую схему, согласно которой нет общечеловеческой культуры, история представляет собой восемь самостоятельных культур. Помимо античности и Западной Европы сюда входят также Индия, Вавилон, Китай, Египет, Арабская культура и культура Майя. Русскую культуру Шпенглер снисходительно называет «находящейся в возникновении» и делает общий вывод: «...все это отдельные миры становления, все они имеют одинаковое значение в общей картине истории»¹.

Что такое культура по Шпенглеру? «Культуры, – говорит он – суть организмы. История культуры – их биография. Данная нам как некоторое историческое явление в образе памяти, история китайской или античной культуры морфологически представляет собой полную аналогию с историей отдельного человека, животного, дерева или цветка»². Используя свой «морфологический метод», Шпенглер понимает культуру как единство стилистики и форм мышления, выраженное в формах экономической, политической, духовной, религиозной, практической и художественной жизни. Каждая культура может иметь только один стиль. В основе каждой культуры лежит особый «прасимвол», в котором Шпенглер видит аналогию с «прафеноменом» в морфологии растений Гете.

Отождествление культуры с биологическим организмом не выдерживает критики хотя бы в том, что в животном мире организм – не самостоятельная единица, а часть популяции, и его качественные характеристики определяются этой популяцией. Поэтому сравнивать (не отождествляя) культуру можно только с популяцией. А особенности зарождения и гибели популяций отличаются от ритма жизни отдельного организма. Редко какие популяции гибнут полностью, как погибли, к примеру, динозавры и мамонты. Большинство перерождается в новые виды. Так и человеческое сообщество в своей истории представляет сложную диалектику уникальных и в то же время взаимосвязанных культур.

Необычно понимание Шпенглером термина «цивилизация». Как правило, в философской литературе это понятие используется в качестве синонима термина «культура». *Для Шпенглера цивилизация – этап в развитии культуры, причем, нисходящий, приводящий к гибели культуры. У каждой культуры своя собственная цивилизация, говорит он. «Цивилизация есть неизбежная судьба культуры... Цивилизация – это те самые крайние и искусственные состояния, осуществить которые способен высший вид людей. Они – завершение, они следуют как ставшее за становлением, как смерть за жизнью, как неподвижность за развитием, как умственная старость и окаменевший мировой город за деревней и задушевым детством... Они – неизбежный конец и, тем не менее, с внутренней необходимостью к ним всегда приходили»³. Хочется обратить внимание на то, ка-*

¹ Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1991. – С. 52.

² Там же, С. 169.

³ Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1991. – С. 69–70.

ким образным и красивым языком написана работа Шпенглера, что чувствуется даже в переводе. Возможно его стиль, столь необычный для философских работ, послужил одной из причин огромной популярности этого произведения, которое с 1918 по 1920 год выходило 32 раза!

При сравнении культуры и цивилизации Шпенглер приходит к следующим выводам:

1) Культура подчиняется органическому типу развития, в ней реализуется качественный принцип и принцип пространства, цивилизация – механическому типу с принципами количества и времени.

2) В мире культуры сохраняется единство человека с природой, люди живут в деревнях и небольших городах в непосредственной близости к земле. В эпоху цивилизации происходит «окостенение» органической жизни культуры, «омассовление» всех культурных явлений. Люди отрываются от природы и поселяются в огромных городах

3) В результате всех этих перерождений цивилизации, достигшие определённого уровня, развязывают войны за мировое господство, каждая под предводительством своего «цезаря».

Такие войны не могут привести к победе, они – верный путь к гибели цивилизации. Именно поэтому Шпенглер назвал свою работу, написанную после первой и в предвосхищении второй мировой войны, «Закат Европы».

Шпенглер в своей философии истории был сторонником фатализма. Предопределённость гибели каждой культуры он основывал на естественном законе гибели любого организма. «Длительность поколения – всё равно каких существ – есть величина почти что мистического значения. Эти отношения, до сих пор совершенно непредвиденным образом, имеют значение и для всех культур. Каждая культура, каждое начало, каждый подъём и падение, каждая её необходимая фаза имеют определённую, всегда равную, всегда со значительностью символа вновь возвращающуюся длительность»¹. Поскольку гибель Европы предопределена, то бороться против неё, по мнению Шпенглера, нет смысла, и каждый цивилизованный человек обязан подчиниться требованиям своей культуры и принимать участия в войнах, которые приведут его цивилизацию к гибели.

Итак, цивилизацию Шпенглер понимает как старость культуры и, продолжая использовать аналогии с живым организмом, он считает, что для данного этапа развития культуры характерно «окостенение» творческих начал, «омассовление» всех сторон жизни, преобладание принципа пространства над принципом времени, ведущее к мировым войнам и, в конце концов, – к гибели каждой цивилизации.

И действительно, в истории есть множество подтверждений положениям Шпенглера – и массовые формы культуры, и загнивание почивших на лаврах высокоразвитых культур, и неоднократные попытки тиранов за-

¹ Шпенглер О. Закат Европы. - М., 1991. – С. 176.

воевать мировое господство, приводящие к результатам, противоположным намеченным целям. Шпенглер во многом прав, говоря о прошлом, но не прав, считая такую форму развития всеобщей для истории и человечества. Возможны и другие объяснения перечисленным фактам. Тенденция самообъединения обусловлена законом развития систем. Но это объединение затруднено (возможно, что оно никогда не осуществится) наличием у людей сознания и, следовательно, различных идеологий. В древние времена объединение людей под властью одного тирана теоретически было возможным, но не осуществилось. В настоящее время такое объединение может осуществиться только на добровольных началах.

Циклы исторического развития в теории А. Тойнби

В теории А. Тойнби *история предстаёт в виде круговорота локальных цивилизаций*, под которыми он понимал «общества», или «монады», включающие в себя группу государств, обладающих некоторыми сходными чертами. Концепцию единой общечеловеческой цивилизации он считал ложной.

Тойнби написал огромную работу, пытаясь обзреть всю человеческую историю, но, по-видимому, испытывал трудности с определением критерия цивилизации. В начале работы он выделял двадцать одну цивилизацию, а затем сократил их число до тринадцати. При этом ряд цивилизаций, не вошедших в этот список, получил у него название второстепенных, побочных и недоразвитых.

Тойнби считал, что сравнивать цивилизации с примитивными обществами – всё равно, что сравнивать слона с кроликом. «Примитивные общества обладают сравнительно короткой жизнью, они ограничены территориально и малочисленны. Жизнь цивилизаций, список которых едва достигает двузначного числа, наоборот, более продолжительна, они занимают обширные территории, а число людей, охватываемых цивилизациями, как правило, велико. Они имеют тенденцию к распространению путём подчинения и ассимиляции других обществ – иногда обществ собственного вида, но чаще всего примитивных обществ. Жизнь примитивных обществ, подобно жизни кроликов, часто завершается насильственной смертью, что особенно неизбежно при встрече их с цивилизациями».¹

Здесь вызывает возражение, пожалуй, только утверждение о краткости жизни примитивных обществ. Конечно, при столкновении с цивилизацией жизнь «примитивного» общества обречена, но этому моменту всегда предшествует многовековая история.

Как и другие сторонники циклической теории, Тойнби выделяет схожие этапы развития локальных цивилизаций: возникновение, рост, надлом и разложение. Здесь он опирается на учение Бергсона о «жизнен-

¹ Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс, 1991. – С.80.

ном порыве», который присутствует на начальных этапах эволюции цивилизаций, затем постепенно истощается, что приводит к их гибели.

Для объяснения причин возникновения цивилизаций и выявления отличий последних от примитивных обществ Тойнби применяет понятие *мимесис* (от греческого – подражать), который определяет как «приобщение через имитацию к социальным ценностям»¹. В примитивных обществах мимесис ориентирован на старшее поколение и на умерших предков, то есть, в прошлое. Это приводит к господству обычаев и статичности общества. В цивилизациях же мимесис ориентирован на творческих личностей, поэтому направлен в будущее и приводит к развитию. Данная мысль Тойнби представляется чрезвычайно ценной. Действительно, подражание, доставшееся нам от животных предков, в доцивилизированном обществе служило цели сохранения общества с его обычаями и традициями, с возникновением же творческих личностей появляется возможность использовать это естественное свойство людей для развития. В то же время необходимо уточнить, что мимесис, ориентированный на прошлое, на традиции, сохраняется и в цивилизации, играя в ней далеко не последнюю роль, и поэтому творческим личностям очень трудно добиться признания и, тем более, подражания себе.

Тойнби отмечает, что не все зародившиеся цивилизации продолжают своё становление. Некоторые останавливаются в развитии в результате излишней суровости вызова. Их Тойнби называет «задержанными» (например, эскимосы и кочевники). Другие вступают в стадию роста. «Цивилизации развиваются благодаря порыву, который влечёт их от вызова через ответ к дальнейшему вызову; от дифференциации через интеграцию и снова к дифференциации»². Критерием роста цивилизации он считает постепенное смещение ориентации деятельности из области внешнего окружения во внутреннюю область, именно изнутри идет всё больше вызовов.

Тойнби обнаружил некоторые признаки роста цивилизации. 1) Прогрессирующее упрощение, просматривающееся во всех сферах культуры (например, письменность вначале основывалась на очень сложных знаках, которые затем упростились). 2) Наличие сильных творческих личностей, определяемых как гении или «сверхлюди», способных благодаря своему жизненному порыву переносить результаты духовной работы в сферу общественных отношений. 3) Самоопределение и самодетерминация цивилизации.

Процесс гибели цивилизации Тойнби объясняет также с помощью закона «Вызова-и-ответа». Цивилизация существует до тех пор, пока «творческое меньшинство» способно удачно отвечать на вызовы истории, увлекая за собой «инертное большинство». Благодаря адекватному ответу творческое меньшинство получает в обществе авторитет и власть. Но так

¹ Там же, С.93.

² Тойнби А.Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс. – С. 214.

не может продолжаться бесконечно. Тойнби отмечает, что творческое меньшинство может потерпеть неудачу по двум причинам. Во-первых, «лидеры неожиданно для себя поддаются под гипноз, которым они воздействовали на своих последователей. Это приводит к катастрофической потере инициативы. «Если слепой ведёт слепого, то оба упадут в яму» (Матф. 15, 14)»¹. Другая причина состоит в том, что редко каким лидерам удаётся дать творческие ответы на два и более последовательных вызова. Лидеры предпочитают почивать на лаврах, впадать в пресыщение, растрачивая при этом свои творческие способности.

Когда «жизненный порыв» элиты иссякает, она становится не творческим, а господствующим меньшинством, используя для удержания власти уже не авторитет, а силу. Все это приводит к утрате творческого начала, неспособности ответить на очередной вызов истории. Следствием этого является «надлом» в развитии цивилизации – определенная болезнь общества, которую еще можно преодолеть, но сумма надломов приводит к тому, что власть настраивает против себя собственное население, которое становится «внутренним пролетариатом». Когда к нему присоединяется «внешний пролетариат» провинций, цивилизация гибнет.

В то же время, Тойнби не считал гибель цивилизации неизбежной, критикуя при этом утверждения О. Шпенглера. Как говорилось, последний основывал свой фатализм на том факте, что жизнь любого организма неизбежно оканчивается смертью, на что Тойнби резонно указывал, что человеческое общество не является организмом. «Цивилизации, которых уже нет, не являются «жертвами судьбы», и посему живая цивилизация, как, например, западная, не может быть априори приговорённой к повторению пути цивилизаций, уже потерпевших крушение»².

Тойнби признавал связующую роль религий в процессе становления цивилизаций, чем также отличался от Шпенглера. Вообще он придавал большое значение мировым религиям, считая создание «высших» религий главной задачей любой цивилизации. В этом смысле он считает современную ему западную цивилизацию ущербной. Тойнби считал, что историческая функция цивилизаций – достигнув собственной зрелости, родить высшие религии. Поэтому, на его взгляд, западная постхристианская светская цивилизация в лучшем случае представляет собой ненужное повторение дохристианской эллинской цивилизации, а в худшем – это печальный уход с пути духовного прогресса. Тойнби считает, что эта цивилизация оправдывает своё существование лишь в том случае, если она сможет объединить все высшие религии, избавив тем самым человечество от идолопоклонства самому себе.

Теория этногенеза Л.Н. Гумилёва

¹ Там же, С. 305.

² Тойнби А.Дж. Постигание истории. – М.: Прогресс. – С. 300.

Теория этногенеза Л.Н. Гумилёва также является вариантом понимания структуры общества. Хотя её трудно отнести однозначно к циклическому подходу в периодизации истории, всё же она близка данному пониманию. Теория Гумилёва хороша, прежде всего, тем, что в условиях господства в нашей стране почти канонизированного представления об истории, он взглянул на нее совершенно с неожиданной стороны, указал на ее связь с естественными процессами. За это он, конечно же, подвергся жесткой, но мало аргументированной критике.

Специфику этногенеза Гумилев видит, прежде всего, в особой форме движения. «Поступательное движение фиксируется в общественной форме движения материи, идущей по спирали. Вращательное – мы видим в конверсии биоценозов и смене поколений в популяциях, где поколения повторяют друг друга. В этногенезе можно констатировать колебательное движение, после первого импульса постепенно затухающее»¹. Здесь у Гумилёва проявляется явный механицизм. Как говорилось выше, в общественной деятельности действительно можно обнаружить проявление законов механики, но они не определяют специфику общества. Если уж применять для анализа общества физические термины, то в трех сферах, названных Гумилевым, можно найти все три перечисленные им вида движения.

Гумилев предлагает свое оригинальное определение этноса. «Это тот или иной коллектив людей (динамическая система), противопоставляющий себя всем прочим аналогичным коллективам («мы» и «не мы»), имеющий свою особую внутреннюю структуру и оригинальный стереотип поведения; то и другое подвижно, т.е. является одной из фаз этногенеза, процесса возникновения и исчезновения этнических систем в историческом времени»². Поскольку Гумилев здесь не указывает размера этноса, постольку под его определение могут подойти и совсем небольшие группы людей, имеющие обозначенные признаки, например, религиозная секта. Но данное замечание относится не к сути теории Гумилева, а только к форме определения.

У Гумилева есть и другое определение этноса, которое в большей степени раскрывает сущность его теории: «Под этносами мы понимаем замкнутые системы дискретного типа, возникающие вследствие некоей мутации, которая создает у части членов этноса повышенную активность – пассионарность»³. Таким образом, в основе возникновения и развития этноса, по мнению Гумилева, лежит явление, рассмотренное нами выше.

Далеко не со всеми положениями Гумилева можно согласиться. Вновь проявляется его склонность к механицизму, когда он раскрывает способ возникновения этноса. «Нет, и не может быть этноса, не связанного

¹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли: Автореф. дисс. ... д-ра. геогр. наук. – ЛГУ, 1973. С. 5.

² Гумилев Л.Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа. – 1978. – № 12. – С. 97.

³ Гумилев Л.Н. Этногенез и этносфера // Природа. – 1970. – № 1. – С. 43.

с первичным взрывом пассионарности. ... Поэтому пусковой механизм этногенеза мы можем считать подобием толчка, сообщившего этнической системе инерцию, утрачиваемую при сопротивлении среды»¹. Такой редуccionизм упрощает понимание социально-биологического процесса становления новых этносов.

Гумилёв выдвигает ряд этапов становления, расцвета и упадка этносов. 1) *Пассионарный толчок* – рождение большого числа пассионариев. 2) *Подъём* – состоящий в создании новой этнической целостности на основе пассионарной энергии. Материалом для этого служат соседние народы. 3) *Акматическая* фаза, характеризующаяся наивысшим подъёмом пассионарности, во время которой люди, движимые этой энергией в борьбе за власть, взаимно уничтожают друг друга. 4) Этап видимого *равновесия*, когда высвободившаяся пассионарная энергия рассеивается на большой территории и приводит к расцвету культуры, созданию больших государств, накоплению богатств. Но при этом этнос уже не развивается, живёт по инерции. 5) Стремление людей с низкой пассионарностью избавиться от пассионариев, доставляющих неудобства, приводит к этапу *обскурации* – распада, когда апатичные в своей массе люди потребляют накопленные богатства. 6) *Мемориальная* стадия, в которой не способный более к творчеству этнос сохраняет память об исторической традиции. 7) После утраты памяти наступает фаза равновесия с природой, когда народ с помощью остатков энергии поддерживает налаженное предками хозяйство.

В работах Гумилева есть и элементы географического детерминизма. Вообще его представления о том, как относятся между собой этнос и ландшафт, противоречивы. С одной стороны, он утверждает, что «процессы этногенеза возникают без участия климатических изменений», с другой, говорит, что «однородный по ландшафту регион стабилизирует обитающие в нем этносы, разнородный – стимулирует изменения, ведущие к появлению новых этнических образований»². И все это, практически, на одной странице.

Основное внимание Гумилев обращает на связь этноса и ландшафта и на обратный процесс воздействия этноса на окружающую среду. Он говорит, что этнос приспосабливается к определенному ландшафту и при последующих миграциях ищет себе похожий регион. Возможно, это так. Большинство племен, замечает он, вписывается в ландшафт, не пытаясь его изменить, но другие меняют его или творчески, или хищнически. При этом изменение ландшафта совпадает именно с процессом этногенеза. При этом стадия общественного развития, как правило, не играла роли. Решала этническая, а не социальная принадлежность. Еще он говорит, что воздействие на природу определяется характером культуры, а не степенью её развития. Думается, что здесь играет роль и характер, и степень развития.

¹ Гумилев Л.Н. Биосфера и импульсы сознания // Природа. – 1978. – № 12. – С. 100.

² Гумилев Л.Н. Этногенез и этносфера // Природа. – 1970. – № 1. – С. 50.

После возникновения этноса, по мнению Гумилева, устанавливается устойчивое соотношение этноса/ландшафта. «Если же ландшафт меняется вследствие резких климатических изменений, то этнос, теряя привычные условия, нищает, численность его сокращается, и возможно либо вымирание, либо миграция в поисках привычных условий»¹. Географизм Гумилева состоит здесь, на наш взгляд, в преувеличении зависимости этноса от ландшафта. Действительно, на начальных периодах истории резкое изменение условий могло привести к гибели или миграции этноса. Но уже тогда, как говорил Тойнби, были возможны адекватные ответы на вызовы природы, без переселения. Тем более, на такой ответ способна развитая культура современного типа

Рассматривает Гумилев и проблемы, возникающие при взаимодействии различных этносов. По его мнению, такое взаимодействие несет в себе мало хорошего для каждого из них. Здесь он также использует термины естественных наук. В ботанике используется понятие «химера», обозначающее особую форму клеток, возникающую после прививки растений. Для Гумилева «химера» является «негармоничным сочетанием двух-трех элементарных этносов» и подобна раковой опухоли по сравнению со «здоровой тканью этноса».

Происходит это потому, что в процессе возникновения «химеры» накладываются друг на друга несовместимые мироощущения, что ведет, в свою очередь, к преобладанию в химере «мироотрицающего настроения». Этим понятием Гумилев, по-видимому, обозначал такое общественное состояние, которое Ленин называл «революционной ситуацией». Вследствие этого в «химере» преобладают разрушающие практика и идеология. Более того, возникающие в ней деструктивные идеологии «сосут кровь» из окружающей «здоровой ткани» человеческого общества. Поэтому Гумилев был противником межэтнических контактов и межнациональных браков.

Можно согласиться с требованием Гумилева не объяснять историю исключительно в категориях экономики, так как при этом исследователь впадает в «иллюзии вульгарного социологизма, стремящегося всюду увидеть классовую борьбу». Но и позиция Гумилева также является односторонней, так как отрицает всяческую специфику социального и пытается объяснить социальные явления исключительно естественными закономерностями, большинство из которых не имеют обоснования.

Поэтому в теории Гумилёва выделяются черты биологизма, механицизма и географизма. И, все же эта теория ценна тем, что в ней много точных замечаний, и тем, что она будит мысль читателя, заставляя его посмотреть на общество с необычной стороны.

Циклы культурных суперсистем в теории П.А. Сорокина

¹ Там же, С. 52

Свою теорию круговорота суперсистем Питирим Сорокин развил в работе «Социокультурная динамика». Он различал три основных вида социокультурных суперсистем, сменяющих друг друга и охватывающих одновременно много обществ – идеациональную суперсистему («ideational»), идеалистическую («idealistic») и чувственную («sensate»). В основе каждой суперсистемы лежит господствующая система истин, создающая своеобразное мировоззрение, имеющее свою философию и религию, представления о нравственности и о «святости», свою литературу и искусство, свою экономику и политику.

Сорокин обозначает *идеациональной* истиной «истину, открываемую милостью Божией», или истину веры, и считает её непогрешимой, способной дать адекватное представление о мире. Идеациональная истина обнаруживается с помощью мистического опыта, прямого откровения, божественной интуиции и вдохновения. Больше всего Сорокин ценил интуицию, считая, что основная масса открытий совершена с её помощью. *Чувственная* истина, конечно, основана на органах чувств, но он замечает при этом, что утверждения, опирающиеся на данные органов чувств, могут быть истинными, а могут быть ложными. *Идеалистическая* истина представляет собой созданный разумом синтез идеациональной и чувственной истин.

Мы видим, что здесь Сорокин применяет диалектический закон отрицания отрицания, и смена истин у него построена по схеме триады Гегеля. Идеациональная истина с позиции материализма в этой схеме является лишним элементом, но в истории она существует уже тысячелетия, а во многие периоды являлась господствующей и признавалась единственно верной.

В основе смены суперсистем лежит смена господствующей истины. «Чувственная истина крито-микенской цивилизации уступила место греческой идеациональной истине VIII-VI веков до нашей эры, а она в свою очередь – идеалистической истине V века до нашей эры. Придя ей на смену, чувственная истина вновь безраздельно господствует в период с III века до нашей эры по IV век нашей эры. Затем последовали века доминирования истины христианства с VI века по XII век. В XIII веке идеалистическая истина вновь становится преобладающей, но ненадолго, ей на смену пришла третья фаза чувственной истины, утвердившая своё влияние с XVI века и по настоящее время»¹.

При объяснении причин смены суперсистем Сорокин также использует диалектику. Он утверждает, что ни одна из трёх истин не может дать абсолютного знания, каждая система истин частично верна и частично ложна. «Если одна из систем стремится занять монополистические позиции и вытеснить другие истины, то доля «ложного» в ней возрастает за

¹ Сорокин П.А. Социокультурная динамика // Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 474.

счет уменьшения доли истинного, в ущерб достоверности других систем»¹. Возникающие при этом трудности познания приводят к практическим трудностям и, в конечном счёте, – к смене господствующей системы истины и соответственно к смене суперсистемы.

Данные положения Сорокина вызывают терминологическое замечание: не может быть ложной истины. Истина может быть относительной, но ложная истина – это нонсенс. Поэтому следует, видимо, говорить не о системе истин, а о системе представлений, опирающихся на господствующее представление о том, какие положения являются истинными.

В целом теория Сорокина представляется чрезвычайно интересной, она раскрывает одну из важных сторон развития общества, показывая воздействие способа познания на всё остальное общество. (Возможно, излишне преувеличивая его). Теория Сорокина предвосхитила концепцию смены парадигм в науке *Томаса Куна* (род. в 1922), но так как она охватывает общество в целом, закономерность, обнаруженную Куном, можно рассматривать как частный случай закономерности, описанной Сорокиным.

На основании вышеизложенного можно сделать вывод, что циклический подход даёт возможность обнаружить некоторые существенные повторяющиеся стороны исторических событий. Повторяемость обусловлена диалектическим законом отрицания отрицания. Но в то же время этот подход в своём чистом виде страдает односторонностью: учитывая специфику различных культур, он недооценивает связи между ними, поэтому циклический подход необходимо дополнить линейным.

Контрольные вопросы

- 1) Какие варианты структурирования истории Вам известны?
- 2) Как можно определить историю, используя системный подход к её структурированию?
- 3) Какие мыслители древности и философы Нового времени признавали цикличность истории?
- 4) Какие законы и этапы развития цивилизации выделяет Н.Я. Данилевский?
- 5) Проанализируйте теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского. Какие разряды исторического самопроявления он называет?
- 6) Сравните теории Н.Я. Данилевского и О. Шпенглера. Чем, на Ваш взгляд, объясняется сходство между ними?
- 7) Что такое культура по О. Шпенглеру? Какие этапы развития она проходит?

¹Там же, С.479.

- 8) Согласны ли вы с тем, как О. Шпенглер понимает цивилизацию и оценивает перспективы её существования?
- 9) Что такое локальные цивилизации в теории А. Тойнби?
- 10) Каковы признаки роста цивилизаций называет А. Тойнби и какую роль в этом играет «мимесис»?
- 11) Сравните теории О. Шпенглера и О. Тойнби. В чём Вы видите сходство и различие этих теорий.
- 12) В чём видел Л.Н. Гумилёв специфику этногенеза?
- 13) Как Л.Н. Гумилёв определял этнос и в чём он видел способ его возникновения?
- 14) Что такое «химера» в учении Л.Н. Гумилёва? Согласны ли Вы с ним в этом вопросе?
- 15) В чём проявлялся механицизм Л.Н. Гумилёва?
- 16) В чём сущность теории смены суперсистем П. Сорокина?
- 17) Можно ли считать теории Данилевского, Шпенглера, Тойнби и Сорокина признанием движения общества по кругу (подобно смене времён года) без возникновения нового?

3.2. Линейный подход к периодизации истории

Роль идеи общественного прогресса в формировании линейного подхода к периодизации истории

Линейный подход связан как с идеей прогресса, так и с представлениями о регрессе в обществе. В древневосточной и античной философии представлений о прогрессе не существовало. Там наряду с циклическим представлением об истории встречалось и линейное, но, как бы «со знаком минус». В философии *Гесиода* (8–7 вв. до н.э.) и *Сенеки* (ок. 4 до н.э.–65 н.э.) высказывалось мнение, что общество идёт от «Золотого века» к «Серебряному», а от него – к «Медному» и «Железному». Железный век приводит к катастрофе и возникновению «Нового Золотого» века. То есть, здесь линейный подход сменяется циклическим, вернее, линейный подход применяется внутри циклического. То же самое характерно и для циклических интерпретаций истории со «знаками плюс-минус» внутри циклов. Зарождение, расцвет, упадок и гибель цивилизации – это не что иное, как две линии: прогрессивная линия, достигнув своего предела, «ломается» и сменяется линией регресса.

Линейный подход к истории характерен и для философии провиденциализма, который нельзя отнести ни к прогрессивному, ни к регрессивному пониманию истории. Заслугой основателя провиденциализма *Августина Блаженного* является, прежде всего, то, что он впервые стал рассматривать историю как процесс, имеющий высший смысл и цель.

Понятие *прогресс* произошло от латинского *progressus* – «движение вперед» и предполагает такой тип или направление развития, при котором происходит переход от низшего к высшему, от менее совершенного к более совершенному. Это понятие противоположно категории *регресса*, обозначающего движение от высшего к низшему: проявлением регресса являются названные взгляды Гесиода и Сенеки.

Представление о прогрессе смогло возникнуть тогда, когда общественные изменения стали видны «невооружённым глазом», то есть в Новое время. Вначале *Фрэнсис Бэкон (1561–1626)* и *Рене Декарт (1596–1650)* увидели прогресс в развитии науки, затем идею прогресса стали применять к обществу в целом. Одним из первых обратил на это внимание *Анн Робер Жак Тюрго (1727–1781)* – французский философ-просветитель. В своих работах Тюрго противопоставлял природу и общество, отмечая, что в первой господствует цикличность, а во втором – прогресс. Тюрго видел, что в истории есть не только счастливые времена, но и периоды страданий и бедствий, но признавал, что в целом общество движется ко всё большему совершенству. Тюрго говорил также о большой роли экономики в развитии общества.

Французский маркиз, математик и философ *Мари Жан Антуан Никола Кондорсе (1743–1794)* связывал идею прогресса с безграничными возможностями человеческого разума, которого он считал творцом истории. Кондорсе не отрицал роль экономики и политики в развитии общества, но всё же исторические эпохи, по его мнению, соответствуют, прежде всего, уровню развития человеческого разума.

Следует отметить, что уже в Новое время существовали более осторожные представления о прогрессе. Вольтер критиковал наивный оптимизм некоторых просветителей, которые считали, что развитие общества есть постоянный прогресс – дорога к прекрасному будущему. То же говорил и Гердер, показывая противоречивость общественного развития. Культура развивает человека, но, отрывая его от естественной среды обитания, расслабляет, ограничивает его физические возможности. Поэтому нельзя однозначно ответить на вопрос, приносит ли человеку счастье развитие науки и техники.

Придерживался идеи прогресса и основатель школы немецкого классического идеализма *Иммануил Кант (1724–1804)*. Он считал, что история развивается по определённому плану, но в то же время называл главной причиной общественного прогресса деятельность людей. По мнению Канта, главной движущей силой развития общества являются противоречия между людьми, обладающими страстями – эгоизмом, честолюбием, жаждой власти.

Все сторонники общественного прогресса использовали линейный подход к периодизации истории. *Гегель* рассматривал историю как «прогресс духа в сознании свободы»: как объективный идеалист, он считал, что

в истории господствует разум, называемый им Абсолютной идеей. Вся история есть, по существу, история мысли, процесс самопознания мировым духом самого себя. Этот процесс Гегель представляет как своего рода «эстафету», в которой участвуют разные народы. Они в порядке очередности воплощают мировой дух в понятии народного духа, который, по Гегелю, есть совокупность государственных учреждений, законов и таких «духовных» явлений, как искусство и философия конкретного народа. А результатом всемирной истории является, как мы уже говорили, воплощение свободы в жизни людей.

Значительный вклад в развитие теории линейного развития общества внёс *Сен-Симон*, выделявший ряд последовательных этапов в развитии общества и усматривавший определённую закономерность смены этих этапов. Внутри каждого периода, по его мнению, есть периоды подъёма и упадка. Вначале существует «органическая» эпоха, во время которой общество всесторонне развивается. Затем наступает эпоха критическая, которая завершается разрушением старых форм и созданием нового, более совершенного общества. Он видел прогресс в переходе от одной ступени общественного развития к другой. В основе общественного развития лежит прогресс в мировоззрении людей. Первая первобытная стадия основывалась на *идолопоклонстве*, затем оно сменилось *политеизмом*. Эта форма мировоззрения породила рабство, как форму общества. Следующий этап – возникновение и господство *христианской религии*, которая приводит к феодальной сословной системе. Кризис феодальной системы связан с развитием нового позитивного научного мировоззрения, которое, по мнению Сен-Симона, должно привести к созданию *рациональной* эпохи индустриального общества.

Сторонником прогресса и линейного подхода к периодизации истории был и *Огюст Конт*. Он продолжил развитие идей Сен-Симона. Главным законом общественного развития Конт считал «закон *трех стадий*», который он сформулировал применительно к развитию мышления и распространил его на развитие общества, поскольку, как уже говорилось, он считал, что развитие мышления определяет общественный прогресс в целом.

Согласно этому закону, *ум*, а соответственно ему *и история*, проходят три последовательные стадии развития. Первую из них Конт обозначает как *теологическую*, или *фиктивную*. Она охватывает огромный промежуток времени: от возникновения человечества до конца раннего средневековья – до 1300 года. Из этого периода Конт особенно ценил средневековье, где, как он считал, существовала гармония между религией и государством. Второй период (1300–1800) он назвал *метафизическим*. Здесь в мышлении уже господствовала философия, но еще не та философия, которую создал сам Конт, а спекулятивная, метафизическая. Вся эта эпоха, считает он, являлась переходной, так как она разрушила старый порядок, основанный на незыб-

лемой вере, но взамен дала только сомнения, отход от моральных норм, породивший безнравственность и, в конце концов, политические беспорядки. Третья эпоха, которую Конт назвал *позитивной*, должна быть основана на созданной им философии. Ее задача – возродить нравственность, воспитать в людях альтруизм, обеспечить всем материальное благополучие и мир в политике.

Для осуществления своей утопии Конт предполагал превратить свою философию в своего рода религию. Объектом поклонения должно стать *Человечество*, как своего рода высшее существо, состоящее из всех живших и будущих людей, вносящих свой вклад в общечеловеческий прогресс. Ученые и артисты, обеспечивающие единство разума и чувств, должны стать «позитивными священниками», неся в народ идеи новой философии. В конце концов, Конт надеялся, что люди под руководством просвещенного пролетариата объединятся во Всемирную федерацию. Столицей, само собой, должен стать Париж. (Удивительно, что схожие мотивы мы встречаем в философии Маркса!)

Конт, таким образом, признавал прогресс как прогресс симпатии и считал, что альтруизм постепенно возобладает над эгоизмом.

Утопии Конта не суждено было реализоваться, но его теория и метод философствования получили большое распространение. Позитивизм, а ныне неопозитивизм, стал одним из основных философских течений.

Разновидность линейной периодизации, основанная на натуралистическом подходе, встречается у последователя географического детерминизма в России философа XIX века *Льва Ильича Мечникова (1838–1888)*. В своей работе «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория развития современных обществ» он говорил, что развитие общества связано с условиями окружающей среды и, прежде всего, с водными ресурсами. По его мнению, в истории человеческой цивилизации существовали три периода: 1. Речной, 2. Средиземноморский, 3. Океанический.

Три периодизации истории в работах К. Маркса

В произведениях Карла Маркса есть, по крайней мере, три периодизации истории. Все три имеют в своей основе линейный подход.

В своих ранних работах К. Маркс, основываясь на диалектическом методе Гегеля, рассматривал проблему возникновения общества из природы. При этом он выделял предпосылки становления общественного явления, которые существуют для него как внешние и исторические, то есть переходящие, и предпосылки развития уже ставшего явления, которые суть его собственные продукты и являются для него «*не условиями возникновения..., а результатами его бытия*»¹.

¹ Маркс. К. Экономические рукописи 1857–1861 гг.: в 2-х ч. – М., 1980. – Ч. I. – С. 453.

На основе данного принципа формулируется *первая* периодизация становления общества. В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс пишут: «Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы... Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью».¹ Разделение последней из трех перечисленных групп предпосылок на найденные готовыми (следовательно, естественно возникшие) и созданные собственной трудовой деятельностью людей К. Маркс и Ф. Энгельс кладут в основу *первой* периодизации истории *по специфике предпосылок развития*, выделяя в ней два периода.

Первый период, связанный с господством внешних предпосылок развития, имеет, по Марксу, в своей основе «естественно возникшие орудия производства и формы собственности», а второй – «созданные цивилизацией орудия производства и формы собственности».² Данная периодизация имеет важное методологическое значение, о чем речь пойдет ниже.

Вторая периодизация содержится в той же работе, что и первая – «Экономические рукописи 1857–1861 годов». «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная не *вещной* зависимости, – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций. Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественно производительности в их общественное достояние, – такова третья ступень».³

Как видим, здесь Маркс берет в качестве критерия вторичный, по его мнению, элемент структуры формации – общественные отношения. Следует согласиться с ним в том, что развитие отношений в целом идет от большей зависимости к большей свободе.

Третья, наиболее известная периодизация Маркса, получила название *формационной*. Эта периодизация неразрывно связана с его представлениями о структуре общества и о законах общественного развития. Как было показано выше, в основе общественного развития, по Марксу, лежат производительные силы, уровень развития которых на каждом этапе порождает своеобразную общественно-экономическую формацию, включающую, в качестве основных элементов производственные отношения, или

¹ Маркс К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс: соч. – 2-е изд. – Т.3. – С. 18.

² Там же, С. 65.

³ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг. (Первоначальный вариант «Капитала»). – С.

базис, и надстройку (политику, право, нравственность, религию, философию).

Главное своё научное внимание Маркс обращает не на особенности строения общества, а на его изменчивость. Об этом говорит данное им определение, традиционно считающееся в марксизме определением формации: «...общество, находящееся на *определенной ступени исторического развития*, общество с своеобразным отличительным характером»¹.

Маркс выделял *пять ступеней* общественного развития: *первобытно-общинный строй* – первая неантагонистическая форма общества, затем три антагонистические – *рабовладельческая, феодальная и капиталистическая* и будущая, вновь неантагонистическая форма – *коммунизм*.

В основе смены формаций лежит закон соответствия производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил, который на политическом уровне антагонистических формаций проявляется как закон классовой борьбы. При этом господствующий класс защищает устаревшие производственные отношения, а прогрессивный класс борется за утверждение новых отношений, соответствующих достигнутому уровню производительных сил. При этом каждый класс, за исключением пролетариата, по Марксу, будучи прогрессивным на одном уровне, становится реакционным на следующем, когда возникает необходимость замены тех производственных отношений, которые он устанавливал. Так, буржуазия прогрессивна при борьбе за отмену феодализма, и реакционна, когда речь заходит о социалистической революции.

Вокруг формационной периодизации Маркса было сломано немало научных копий и причина бурных дискуссий состоит не в «правильности» или «неправильности» такого членения истории, а в том, что в данной периодизации Маркс выражает не только философско-научные взгляды, но и положения политической идеологии. Поэтому при оценке теории общественно-экономических формаций необходимо отдельно проанализировать 1) используемый Марксом принцип членения истории на периоды, 2) верность выделения этапов прошлого и 3) правомерность экстраполяции теории в будущее.

Попробуем дать оценку формационной периодизации согласно выбранному плану.

1) В качестве критерия периодизации истории можно брать качественное изменение какой-либо стороны общества, приводящее к качественному изменению общества в целом или связанное с этим изменением. Маркс в качестве критерия взял уровень развития производительных сил, и это была наиболее подходящая основа членения истории в его период. Однако это не значит, что неприемлемы другие критерии: уровень развития мышления, науки, способы отношения с природой, уровень развития различных сфер общества (политической, правовой, нравственной и других).

¹ Маркс К. Наемный труд и капитал. // Маркс К., Энгельс Ф.: Соч. – 2-е изд. – Т. 6. – С. 442.

Список можно продолжить. Построение периодизаций истории на основе различных критериев даёт возможность разностороннего исследования общества, выявления взаимозависимости различных его сторон.

2) Формационная, как и любая другая периодизация, годится только для объяснения прошлого. Один из основателей кибернетики *У.Р. Эшби* утверждал, что промоделировать развитие какой-либо самоорганизованной системы (а такой системой является и общество) может только другая система, которая должна быть на порядок сложнее первой. Правоту утверждения Эшби доказывает то, что ни один долгосрочный прогноз развития общества не сбывается.

3) При объяснении прошлого, а тем более, при предсказании будущего, нельзя считать, что каждая страна обязана пройти все указанные Марксом ступени. В своё время много научных сил историков было мобилизовано на объяснение того, почему та или иная страна «миновала» какую-либо формационную ступень.

4) Необходимо также учитывать, что причины появления новых исторических периодов сложнее, чем предполагал Маркс, они не сводятся к экономике. К ним относится развитие мышления, науки, политики, религии, совершенствование общественных отношений. Да и сама экономика во многом зависит от других элементов общественной системы.

Структура истории в философии К. Ясперса

Сторонником представления о том, что человеческая история – единый процесс был и Карл Ясперс. Свою периодизацию истории он основывал на теории осевого времени (см.: приложение № 1, схему № 5). Ясперс выделяет три основных периода: доисторию, историю и мировую историю. Первый период он называет доисторией потому, что человечество в это время было разделено на локальные, не связанные между собой культуры. То, что люди принадлежат к единому биологическому виду, для Ясперса не имеет большого значения. Главное – у них не было в это время духовной связи.

История начинается с осевого времени. Здесь Ясперс видит доказательство существования единого трансцендентного начала духовного единства человечества: как уже было сказано, духовное основоположение произошло почти одновременно и независимо друг от друга в различных, удаленных культурах – значит, считает Ясперс, они питались из одного источника.

Однако история пока не дает однозначного ответа на вопрос: в одном месте или в разных возникли первые существенные изменения. Кроме того, если бы причиной одухотворения действительно был Бог, то это событие произошло бы действительно одновременно, а не в течение 600 лет. Изменениям, описанным Ясперсом, можно найти и другие, более рацио-

нальные объяснения: возникновение и развитие цивилизаций; закономерности развития сознания человека. Ясперс не навязывает свою точку зрения, помня, что философская вера, в отличие от религиозной, связана с разумом. Он готов обсуждать все другие теории параллелизма в развитии культур, а пока оставляет вопрос открытым.

История, таким образом, начинается с третьего среза. Время истории, по Ясперсу, – с 500 лет до нашей эры и до XIX века нашей эры.

К третьей фазе – мировой истории – относится эпоха НТР. По мнению Ясперса, она большей частью принадлежит будущему, где он предполагает возникновение новой «оси». На этой фазе, «выступает единство целого, реализованная возможность всемирного общения». Эта фаза, говорит он, еще не историческая реальность, но предвосхищение грядущих возможностей. Здесь он противоречит себе дважды – и в том, что пытается предугадать будущее, и в том, что формулирует закон: всемирное общение ведет к единству человечества.

Ясперс рассматривает проблему будущего, анализируя как оптимистические, так и пессимистические прогнозы и приходит к выводу, что проблема будущего – это проблема свободы. Все народы, говорит он, требуют свободы. Ясперс понимает свободу как преодоление того внешнего, что подчиняет себе человека. «Свобода возникает там, где это другое уже не является мне чуждым, где, напротив, я узнаю себя в другом или где это внешне необходимое становится моментом моего существования, где оно познано и получило определенную форму. Однако свобода есть вместе с тем и преодоление *собственного произвола*. Свобода совпадает с внутренне наличествующей необходимостью истинного. ...Поэтому притязание на свободу означает желание действовать не по произволу или из слепого повиновения, а в результате понимания»¹.

Таким образом, понимание Ясперсом свободы практически не выходит за рамки тезиса: свобода есть осознанная необходимость.

Ясперс называет наиболее распространенные цели истории. Целью считают цивилизацию и гуманизацию человека, свободу, величие человека, открытие бытия в человеке. Он говорит, что подобные цели могут быть достигнуты в каждую эпоху и, действительно, в определенных границах достигаются. Однако тем самым еще не достигнута единственная и основная цель истории, под которой Ясперс понимает *единство истории*, вырастающее из её смысла.

В главе «О смысле истории» Ясперс говорит о том, что в последнее время появилось ощущение конца человеческого существования. В то же время, он уверен, что во всех катаклизмах устоит человек как таковой и сохранится его самоосмысление в философствовании. Ясперс считает, что история существует потому, что человек конечен, незавершен и не может

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. - М., 1991. - С. 167.

быть завершен. Природа во многом ограничивает человека. Из-за того, что в истории постоянно действует незавершенность, все должно непрерывно меняться. История сама по себе не может быть завершена. Она может кончиться лишь в результате внутренней несостоятельности или космической катастрофы, и с этим можно согласиться. История, считает Ясперс, – одновременно и происходящее и его самосознание, и история и знание истории. Это тоже верно, только надо уточнить, что такое единство существовало не всегда и сейчас существует не для всех людей.

Ясперс отмечает, что история обладает границами, которые отделяют ее от других реальностей – от природы и космоса. История, становится идеей целого, это происходит тогда, когда мы задаем вопрос: в чем состоит единство истории? Ясперс дает свой ответ на этот вопрос. Он считает, что основой единства истории является не единство человеческой природы, а то, что человек «создан непосредственно божественной дланью». В истории, в единичных творениях выступает то, что неповторимо и незаменимо, и эти творческие акты, считает он, не могут быть поняты в рамках причинной связи, поскольку источник их – не обычный ход событий, а нечто совершенно иное. Эти акты есть этапы на пути к единству. «Единство человечества находит свое отчетливое выражение в том несомненном факте, что повсеместно на Земле обнаруживается близость религиозных представлений, форм мышления, орудий и форм общественной жизни»¹.

В то же время Ясперс считает, что единство истории, как полное единение человечества, никогда не будет завершено. Если бы единство было достигнуто, это было бы концом истории. Здесь возникает возражение: так же, как объединение нации или государства в единую систему является лишь началом дальнейшего совершенствования системы, так и единство человечества, если оно окажется достижимым, даст толчок невиданному прежде развитию.

Ясперс делает вывод, что единство является целью и смыслом истории, что единство заключается в целостности мира человеческого бытия и созидания.

Теории традиционного и индустриального общества

Наиболее известным выражением линейного подхода к истории на Западе является принятое разграничение её на периоды доиндустриального и индустриального развития общества. Первый тип общества, включающий все разновидности докапиталистической культуры, чаще называют *традиционным*, поскольку главным системообразующим фактором в нём признаётся традиция. Её господство во всех сферах жизни приводит к большой устойчивости общества. Считая западные ценности высшими, теоретики индустриального общества рассматривают его лишь как подго-

¹ Ясперс К. Истоки истории и ее цель / К. Ясперс // Смысл и назначение истории. - М., 1991. – С. 257.

товительный этап к современному индустриальному капитализму и, оценивая данный этап истории, исследуют лишь то, насколько в нём развиты или не развиты черты, присущие капитализму.

Обращается внимание на то, что в традиционном обществе не был реализован капиталистический принцип неделимой частной собственности: в первобытном обществе производитель получал доступ к земле только через общину, а в феодальном обществе имела место сложная иерархия владельцев земли, что тоже сковывало свободную инициативу.

Традиционность доиндустриального общества проявляется во всех сферах его жизнедеятельности: в обычаях, нравах, мифологии, способах трудовой деятельности, в языке, в обучении, лечении, во всех видах искусства и так далее.

Традиционное общество, понимаемое как «отсталое», сменяется *индустриальным*, Термин этот, как говорилось выше, был введён в науку Сен-Симоном. Современные сторонники этой теории считают понятие «индустриальное общество» более широким, чем «капитализм», который обозначает лишь начальный этап развития индустриального общества. На капиталистическом этапе собственник, является одновременно и руководителем производства. По мере роста масштабов производства, его непосредственными руководителями становятся менеджеры.

Все сторонники данного подхода к структуре истории видят в основе общественных изменений рост промышленности (индустрии) и переход к новым ступеням развития общества рассматривают как процесс *модернизации*. Британский историк экономики *Эдвард Энтони Вриглей (Wrigley)* говорил, что «индустриализация, как считают, происходит в данной стране тогда, когда реальные доходы на душу населения начинают повышаться устойчиво и без очевидного предела»¹.

Рассмотрим взгляды наиболее известных авторов данной теории.

Австралийский экономист *Колин Кларк (1905–1989)* создал теорию трёхсекторной структуры экономики. «Колин Кларк подчеркнул господство различных секторов экономики на различных стадиях развития и модернизации. Для Кларка развитие – процесс последовательного доминирования первичного (сельское хозяйство), вторичного (промышленность) и третичного (торговля и обслуживание) производства»². На теорию Кларка опирались и другие авторы.

Американский экономист *Уолт Ростоу (род. в 1916)* сформулировал теорию «стадий экономического роста». Ростоу выделяет в истории ряд этапов, отличающихся различным уровнем экономического развития.

Первый этап Ростоу «традиционно» называет *традиционным* обществом. Под ним понимается сельскохозяйственное общество с жёсткой иерархической социальной структурой, властью в котором обладают зе-

¹ Цит по: Modernization: The nature of modern Society // 1994–2002 Encyclopedia Britannica, Inc.

² Economic growth // 1994–2002 Encyclopedia Britannica, Inc.

мельные собственники. Наука и техника еще находятся на «доньютоновском уровне». «Ньютон рассматривается здесь как символ того водораздела в истории, когда человек начал глубоко верить, что внешний мир подчиняется определённым познаваемым законам, и оказался в состоянии управлять производством»¹.

Второй этап – *переходный*, суть которого, по мнению Ростоу, состоит в создании предпосылок экономического роста. Такими предпосылками являются увеличение производительности труда, рост капиталовложений, появление новых людей – предпринимателей, возникновение централизованного государства, рост национализма.

Третья стадия у Ростоу называется «*take-off*», что на русский язык можно перевести как *стадию «взлёта» или «подъёма»*. «Take-off» он понимал как некую точку, в которой экономика «переходит к самоподдерживающему росту и все известные статистические индексы экономики – инвестиции, выпуск продукции и так далее – делают внезапный, почти вертикальный поворот».² Здесь Ростоу имеет в виду этап промышленной революции с бурным ростом всех её основных отраслей, изменением методов производства. Ростоу выделял следующие факторы промышленного роста: замена ручного труда машинным, добавление к человеческой ручной или животной производительной силе неодушевлённых источников энергии (уголь, нефть) или замена их последними, освобождение работников от феодальной зависимости, создание свободного рынка труда, концентрация рабочих на крупных предприятиях и руководящая роль предпринимателей. В то же время он отмечает, что эти признаки характерны для стран, первыми вступивших на путь модернизации. Более поздние «стартеры» могли уже обходиться без некоторых из них.

Четвёртая – стадия «*зрелости*». Сформировавшееся индустриальное общество отличается бурным развитием промышленности, возникновением всё новых отраслей производства. Увеличивается связь с наукой, её открытия быстро внедряются в промышленность, работники становятся всё более квалифицированными, изменяется структура занятости: модернизированное сельскохозяйственное производство занимает уже самую малую часть работников, в противоположность традиционному обществу.

И последняя, высшая стадия называется *эпохой «высокого массового потребления»* с высоко развитыми секторами промышленности, производящими именно продукты потребления, и разносторонней сферой услуг.

Свою теорию Ростоу создавал как альтернативу марксизму. Даже подзаголовок его работы «Стадии экономического роста» звучит как «Антикоммунистический манифест» («*A non-communist manifesto*»). Ростоу специально подчёркивал отличие своей концепции от теории Маркса. «Хо-

¹ Ростоу У. Из книги «Стадии экономического роста» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1. – С.143.

² Modernization: The nature of modern Society // 1994–2002 Encyclopedia Britannica, Inc.

тя стадии роста представляют собой экономический метод рассмотрения всего общества, они ни в коем случае не означают, что мир политики, социальной организации и культуры являются просто надстройкой, воздвигнутой над экономикой. Напротив, мы с самого начала принимаем точку зрения, что общество представляет собой находящийся во взаимодействии организм. Несмотря на то, что экономические изменения имеют политические и социальные последствия, сами экономические изменения рассматриваются здесь как последствия политических и социальных, а также чисто экономических сил. А с точки зрения побуждений человека многие из самых глубоких экономических изменений рассматриваются как последствия неэкономических человеческих порывов и устремлений»¹.

Тем не менее, в его работе есть некоторое сходство с марксистской теорией общественно-экономических формаций. Прежде всего, его периодизация также связана с признанием прогресса и основана на линейном принципе. Во-вторых, хотя развитие экономики не признаётся главной движущей силой общества, оно также кладётся в основу периодизации. Кроме того, есть некоторое сходство с гегелевским подходом к предыдущей истории, так как она рассматривается как подготовка к современному североамериканскому и западноевропейскому типу общества, поэтому ее можно рассматривать как проявление «американо-европоцентризма». И с гегелевской, и с марксистской периодизацией теория стадий экономического роста сходна своей уверенностью в безальтернативности общественного развития.

Одним из создателей современной теории индустриального общества был французский социолог *Раймон Клод Фердинанд Арон (1905–1983)*. Он утверждал, что развитие технологии, подчиняясь определённым закономерностям, приводит к формированию единого индустриального общества, а западное и советское общества – лишь его разновидности. Арон с развитием индустриального общества связывал оптимистический прогноз на будущее, так как ломка феодальных сословных перегородок, доступность образования должны привести к равенству возможностей, к тому, что внешнее социальное неравенство исчезнет и останется только внутреннее, базирующееся на генетических различиях способностей. Арон отмечал также ослабление социального напряжения благодаря развитию демократических форм правления и совершенствованию договоров между работодателями и наёмными работниками.

Однако кризисные явления шестидесятых-семидесятых годов XX века изменили представления Арона, который выдвинул теорию «*диалектики пессимизма*», в которой описывал противоречие между демократическими ожиданиями и жёсткой иерархией, на которой должно быть основано индустриальное производство. Это противоречие, по Арону, порождает

¹ Ростой У. Из книги «Стадии экономического роста». – С.143.

массовое пессимистическое настроение в обществе, являющееся одной из основных черт двадцатого века.

Теория постиндустриального общества Д. Белла

Теория постиндустриального общества явилась, с одной стороны, результатом развития теории индустриального общества, а с другой – теоретическим обобщением происшедших в последние десятилетия перемен в Западном обществе. В это время на смену традиционным отраслям промышленности, прежде всего тяжелой промышленности, приходят новые, наукоёмкие отрасли и всё большую роль в общественной жизни начинает играть информация.

Создателем теории постиндустриального общества является известный американский социальный философ и социолог, профессор Гарвардского университета *Даниел Белл (род в 1919 году)*. Белл считает, что при рассмотрении общества недопустим какой-либо «односторонний детерминизм», выделяющий одну причину общественных изменений, так как все сферы общества независимы друг от друга, подчиняясь каждый своей собственной логике развития.

Действительно, промышленность, социальная структура общества, политика и многие другие сферы общества являются подсистемами общественной системы, и в этом смысле они частично изолированы от других и обладают относительной самостоятельностью. И в то же время они являются элементами единой общественной системы и все подчиняются логике её развития. А поскольку в основе развития системы всегда находится какой-либо системообразующий фактор, то поиски этого фактора, по видимому, и приводят к «одностороннему детерминизму», критикуемому Беллом. Кстати, и он сам, как мы увидим в дальнейшем, искал такой фактор.

Белл разработал так называемый «осевой принцип» структурирования истории – построение различных «осей» развития какой-либо общественной сферы и выделение на этой «оси» последовательных этапов развития общества. Он допускал возможность выделения на «оси собственности» эпохи феодализма, капитализма и социализма (так он понимал марксистский подход к истории), но считал, что наиболее продуктивным будет анализ истории на «оси технологии и знания», в них он и видит системообразующий фактор общества.

Соответственно степени развития технологии и знаний Белл выделяет в истории *доиндустриальное, индустриальное и постиндустриальное общества*.

В статье «Постиндустриальное общество» он называет следующие признаки данного периода истории:

«1. Переход от товарного производства к экономике обслуживания.

2. Господствующее положение в обществе класса профессиональных и технических специалистов.

3. Главенствующее значение теоретических знаний как источника новаторства и формулирования политических принципов в обществе.

4. Создание новой «интеллектуальной технологии».

5. Возможность саморазвивающегося технологического роста»¹.

В основу выделения трёх этапов развития общества Белл кладет классификацию типов экономики, предложенную Колином Кларком. «Исходя из этого критерия, – писал Белл, – первая и простейшая характеристика постиндустриального общества заключается в том, что большая часть рабочих кадров будет занята не в первичном или вторичном секторах, а в сфере обслуживания, охватывающей, в частности, такие области, как торговля, финансы, транспорт, развлечения и отдых, здравоохранение, образование, научно-исследовательская деятельность и государственное управление»².

Белл считал, что если применить этот принцип к истории, то можно выделить *доиндустриальное* общество, где господствует первичный сектор. К этому обществу он относил большинство современных ему стран. Экономика в них основана на непосредственной эксплуатации природных богатств, поэтому основная черта этого общества – «состяжание с природой» и рост его ограничен «населённостью страны». К *индустриальному* обществу с развитой обрабатывающей промышленностью Белл относил страны Западной Европы, Советский Союз и Японию (он опубликовал свою работу в 1974 году). В этом обществе происходит «состяжание с синтетической природой». «Такое общество главным образом зависит от источников энергии, а рост его в большей степени является функцией организации массовой продукции и массовых рынков»³. К *постиндустриальному* обществу в тот период Белл относил только США, где основная масса работников занята в обслуживающей сфере и состязание в нём происходит между людьми. Такое общество зависит от информации в техническом значении этого слова и его рост – это, прежде всего, кодификация теоретических знаний.

Белл считал, что переход от доиндустриального к индустриальному обществу не является неизбежным. Всё зависит от способности государства создавать у себя класс менеджеров и предпринимателей, а также механизмы, способствующие индустриализации. «Но раз встав на путь индустриализации, общество начинает двигаться по «траектории», которая приводит его – как это случилось и с Соединёнными Штатами – к неиз-

¹ Белл Д. Из статьи «Постиндустриальное общество» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1. – С.148.

² Там же, С. 149.

³ Белл Д. Из статьи «Постиндустриальное общество» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1. – С. 150.

бежному переходу от производства товаров к производству услуг»¹. Это происходит потому, что постоянный рост производительности труда приводит к относительному сокращению рабочих мест в промышленности, а рост национального дохода приводит к увеличению потребности в сфере услуг.

Так же как и Арон, Белл в начале своей научной деятельности был настроен более оптимистически, чем в последующие годы. Видя, что наука и знания начинают играть в обществе всё большую роль, Белл заявлял, что собственность утратила своё значение как критерий социальной стратификации. Теперь таким критерием являются знания, что класс капиталистов уже исчезает, а его место начинает занимать интеллектуальная элита, и главными учреждениями становятся не промышленные предприятия и банки, а университеты, как основные производители знаний. По всей вероятности, Белл верно отразил тенденцию, но о реализации подобных признаков постиндустриального общества говорить ещё слишком рано. К тому же, история нас учит, что прогнозирование будущего по преобладающей на данный момент тенденции развития никогда не бывает полностью успешным, особенно если речь идет о долгосрочном прогнозе.

Возможно, что те же события, что изменили взгляды Арона, повлияли и на Белла. Он перестал прогнозировать бесконфликтное общество, отмечая, что преодоление одних противоречий приводит к возникновению других, а противоречия между теми, кто наделен властью, и теми, кто её лишен, останутся вечными.

Он ограничил также роль интеллектуальной элиты. «В постиндустриальном обществе элита – это элита знающих людей. Такая элита обладает властью в пределах институтов, связанных с интеллектуальной деятельностью исследовательских организаций, университетов и т.п., – но в мире большой политики она обладает не больше, чем влиянием. Постольку, поскольку политические вопросы переплетаются с техническими проблемами (в широких пределах – от военной технологии до экономической политики), «элита знания» может ставить проблемы, инициировать новые вопросы и предлагать технические решения для возможных ответов, но она не обладает властью сказать «да» или «нет». Последнее является прерогативой политиков, но не учёных или экономистов. В этой связи крайне преувеличенной представляется идея о том, что «элита знаний» может стать новой элитой власти»².

Белл называл современное общество также и «информационным» и утверждал, что самый важный аспект этого общества – политический. Информация, по его мнению, – это власть, и доступ к информации есть условие свободы. Белл отмечал, что телевидение, как средство массовой ин-

¹ Там же, С. 150.

² Белл Д. Из работы «Социальные рамки информационного общества» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1. – С. 165.

формации, уже ограничено законами, другим же средствам это еще предстоит. Он утверждал, что знания и информация становятся стратегическими ресурсами.

Учение О. Тоффлера о «трёх волнах в истории»

Американский футуролог *Олвин Тоффлер* (род. в 1928 г) в 1970 году опубликовал нашумевшую книгу «Future Shock», название которой переводят на русский язык по-разному: «Столкновение с будущим», «Шок от будущего», «Шок будущего». Основная мысль этой работы заключается в том, что постоянное ускорение темпов социального прогресса неизбежно приведет людей в ближайшем будущем к шоку. Причину этого он видит в противоречии между человеческой психикой, ориентированной на устойчивость окружающего мира, на определенные стандарты в общении, потреблении, и резкими изменениями, к которым приводит современная научно-техническая эволюция.

Само понятие «культурный шок» было впервые применено американским социологом Уильямом Огберном в 1922 году. Огберн под этим понятием имел в виду шок, испытываемый людьми от столкновения с чуждой цивилизацией.

Тоффлер обращает внимание на постоянный рост и обновление предметов потребления, порождающие бездушное к ним отношение. Современный человек уже не имеет к вещам такой привязанности, какая была у его предков. Но, что еще хуже, примерно так же человек может относиться и к другим людям, ввиду постоянного роста контактов и скоротечности многих из них.

Тоффлер говорит о большой опасности этих новых явлений: «Количество перемен, которое способен выдержать человеческий организм, ограничено. Если мы будем бесконечно ускорять темп перемен, не определив предварительно границ допустимого, то предъявляемые этой лавиной перемен требования, возможно, окажутся для массы людей просто-напросто непосильными. Мы рискуем довести их до тяжелого расстройства, которое я назвал шоком от столкновения с будущим»¹.

Если «Шок от будущего» Тоффлера носит пессимистический характер, то другая его книга «Третья волна», напротив, стремится вселить оптимизм. В этой работе он изложил собственную философию истории, имеющую общие черты с другими западными философскими и социологическими теориями и, в то же время, свою специфику. Для наглядности изложения Тоффлер использует образ волн, набегающих друг на друга, скрывающих под собой предыдущие волны и уступающих место другим.

Тоффлер считает, что развитие науки и техники происходит не непрерывным потоком, а волнами, которые приводят и к волнообразному

¹ Тоффлер О. Столкновение с будущим // Иностранная литература. – 1972. – № 3. – С. 242.

развитию истории. Теория «волн» согласуется с диалектическим законом перехода количественных изменений в качественные, где волна может означать скачок от одного качества к другому.

Доцивилизованное общество не входит в периодизацию Тоффлера. *Первая волна*, или аграрная революция, порождает сельскохозяйственную цивилизацию. Она объединяет множество ранних цивилизаций – Китай, Индию, Мексику, Грецию и Рим. Общим для всех них, по Тоффлеру, являлось то, что основой экономики и общества в целом была земля. Общество делилось на жесткие касты или классы – знать, духовенство, воины, рабы или крепостные. То есть, он не видел принципиальной разницы между рабовладением и феодализмом. Власть в сельскохозяйственной цивилизации обладает абсолютным характером.

Вторая волна связана с промышленной революцией и полностью победила первую в середине XX века. Тоффлер называет и анализирует основные черты общества, установленные Второй волной. Это стандартизация, специализация, синхронизация, концентрация, максимизация, централизация.

Тоффлер обращает внимание на то, как индустриализация общества оказывает воздействие на естественные стороны семейных отношений. Для успеха индустрии семьи должны быть мобильными, поэтому большие семьи, перегруженные престарелыми родственниками, детьми и больными, постепенно заменяются малыми («нуклеарными») семьями, а забота о стариках, больных и, частично, детях передается в ведение приютов, частных лечебниц, домов для престарелых, (добавим, что у нас, к примеру, в ведение школ-интернатов).

Кроме того, Тоффлер отмечает, что индустриализация обостряет отношения между полами, приводит к отставанию развития женщин от мужчин. Мужчины занимаются прогрессивными видами деятельности, а женщины вынуждены заниматься отсталыми формами труда.

Тоффлер показывает, каким образом индустрия изменяет естественное сенсорное восприятие человека. Среда, в которой обитает человек индустриальной эпохи, качественно отличается от той, в которой жили его предки. Изменились звуки, зрительные образы, запахи, которые воспринимает человек. «Перемены затронули и тело человека, оно увеличилось в высоту, достигнув того, что мы теперь называем нормальным ростом; каждое следующее поколение было выше ростом, чем их родители»¹.

Установилась индустриальная цивилизация, но, в отличие от Первой, Вторая волна не была долговечной. Тоффлер отмечает, что если Первая волна потребовала тысячелетий, то Вторая заняла всего триста лет. Тоффлер приводит признаки гибели индустриализма: «разрушение малой семьи, глобальный энергетический кризис, распространение “культов” и кабельного телевидения, рост работы со скользящим графиком и соглашений

¹ Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – С. 206.

о дополнительных льготах, появление сепаратистских движений на пространстве от Квебека до Корсики, все это может казаться лишь отдельными явлениями... В действительности все эти явления представляют собой компоненты одного гораздо более крупного феномена – гибели индустриализма и роста новой цивилизации»¹.

Начало *Третьей волны* совпадает с изменениями в технологии – она становится все более разнообразной, специализированной, и это приводит к необходимости создания науки об информатике и информационной технике. Тоффлер обозначает это явление как «информационный взрыв», приводящий к Третьей волне в истории.

Основой Третьей волны, которую Тоффлер связывает, прежде всего, с будущим (книга опубликована впервые в 1980 году), должны стать электроника, космическое производство и биоиндустрия. Изменения в техносфере (энергетической базе, производстве и распределении) тянут за собой изменения в других общественных структурах.

Новый этап в истории называют по-разному. Тоффлер приводит примеры: «Некоторые говорят о смутном космическом веке, информационном веке, электронной эре или глобальной деревне. Збигнев Бжезинский сказал, что мы стоим перед технотронной эрой. Социолог Даниел Белл описывает приход «постиндустриального общества». Советские футурологи говорят об НТР – «научно-технической революции». Я же много раз писал о наступлении «супериндустриального общества» Однако ни один из этих терминов, включая мой собственный, не является адекватным»².

Названные определения, по мнению Тоффлера, либо слишком статичны, либо сужают поле перемен в обществе. Поэтому он, ограничиваясь образным названием нового периода в истории, стремится как можно полнее раскрыть его черты.

Признаки новой цивилизации, по мнению Тоффлера, это – возобновляемые источники энергии; новые методы производства; исключаящие сборочные конвейеры; новые, не-нуклеарные семьи; новые структуры, которые он называет «электронным коттеджем»; радикальные изменения в школе. «Возникающая цивилизация пишет для нас новые правила поведения и ведет нас за пределы стандартизации, синхронизации и централизации, за пределы стремлений к накоплению энергии, денег или власти»³.

Вызывает сомнение то, что все перечисленные признаки в будущем будут отсутствовать. Что касается первых трех, то надо признать, что возможности информационной цивилизации создают для них еще больше предпосылок. Кроме того, в этих чертах есть не только негативные моменты, но и много положительного. Они делают более удобным производство и общение людей, как на житейском, так и на политическом уровнях.

¹ Там же, С. 20–21.

² Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – С. 30–31.

³ Там же.

Последние же три из перечисленных признаков основаны на естественных потребностях в собственности и власти, поэтому тоже не могут быть преодолены. И, опять-таки, развитые в меру, они полезны для общества.

Еще меньшая надежда на то, что новая цивилизация сможет преодолеть бюрократию. Без государства цивилизация обойтись не может, а государство – без бюрократии. Бюрократия, однажды возникнув, начинает существовать по собственным законам, главный из которых – естественный закон самосохранения. Все изобретения информационного века бюрократия использует для осуществления этого закона.

А вот уменьшение роли национальных государств, по-видимому, возможно, благодаря растущим связям между людьми через всевозможные средства связи, прежде всего через Интернет.

Эти черты Тоффлер тоже относит к результатам Третьей волны. Еще одно важное последствие этой волны он видит в стирании исторически сложившегося разрыва между производителем и потребителем и в создании особой «производяще-потребляющей» экономики, сочетающей в себе факторы того и другого («prosumer» economics).

Суммируя изложенные черты, Тоффлер называет строй, который возникает в результате Третьей волны, первой истинно человеческой цивилизацией.¹ Таким образом, мы видим, что Р. Арон и Д. Белл, начиная с оптимистических прогнозов, пришли к пессимизму, Тоффлер же, напротив, поменял свою позицию с пессимистической на оптимистическую. Можно предположить, что на взгляды философов оказали влияние определенные личные обстоятельства.

Теория волн и циклов социального развития В.И. Пантина

Большой интерес представляет перспективная теория, разрабатываемая отечественным философом и политологом *Владимиром Игоревичем Пантиним* совместно с политологом Владимиром Валентиновичем Лапкиным. Сразу следует уточнить, что данная концепция не относится к линейному подходу, но она и не относится к «чисто» циклическому.

Изучение циклов и волн позволяет структурировать социальное развитие, находить связь между явлениями. При этом следует разграничивать циклы в неживой природе и социальные циклы. Энциклопедический словарь определяет цикл как совокупность явлений, процессов, составляющих кругооборот в течение известного промежутка времени. Объект, подвергающийся изменениям, приходит в первоначальное состояние, то есть цикл замкнут и в его конце система возвращается в исходное состояние или неотличимое от исходного. Такие циклы характерны для смены вре-

¹. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999. – С. 34.

мён года, термодинамики, техники и их Пантин называет «классическими».

Однако существуют циклы и несколько иного вида. В социальной истории цикл чаще всего представляет собой совокупность явлений, процессов, которые в течение промежутков времени приводят социальную систему в состояние очень близкое к исходному. То есть это уже не просто кругооборот, как в неодушевлённой природе или в технике. Система претерпевает изменения, но время от времени приходит в состояние, подобное тому, которое уже было.

Примеры социальных циклов - бизнес-циклы, циклы изменения конъюнктуры, циклы оборота капитала, циклы циркуляции элит и т.п. и социальных волн - демографические волны, волны изменений моды, волны преступности, волны демократизации, волны терроризма и т.п.

В связи с этим Пантин предлагает различать понятия «замкнутый цикл» и «эволюционный цикл». «Под замкнутым циклом понимается повторяющаяся во времени часть траектории движения социальной или природной системы, в начальной и конечной точках которой система оказывается в одном и том же (тождественном) состоянии. Под эволюционным циклом, или витком (по выражению Л.С. Васильева – «спиральным циклом») понимается часть траектории движения социальной или природной системы, в начальной или конечной точках которой система оказывается в *подобных* по ряду важных характеристик, но принципиально *различных* в эволюционном отношении состояниях»¹.

Понятие «волна» заимствовано из физики, где под ней понимается «возмущение (колебательное изменение состояния физической среды или поля), распространяющееся в пространстве с конечной скоростью»². Пантин считает, что «если вместо физической среды ввести понятие социальной среды, то это определение в общем и целом можно использовать и в гуманитарных, а частности, в социально-исторических исследованиях»³. Волна отличается от цикла тем, что она распространяется в пространстве. Поэтому, циклы и волны – явления взаимосвязанные, но несут разную нагрузку. И то, и другое понятие обозначает изменения в состоянии системы, но понятие «цикл» показывает последовательность, логику и взаимосвязь таких изменений, а понятие «волна» обозначает распространение изменений в пространстве.

Циклический и волновой подход не противоречат друг другу «в том случае, если под циклами понимаются не замкнутые круги исторического развития, а эволюционные (спиральные) циклы, в ходе которых система проходит новые состояния, подобные, но не тождественные тем, которые она проходила раньше. В этом случае исторический цикл, по сути, пред-

¹ Пантин В.И. Волны и циклы социального развития. – М.: Наука, 2004. – С. 22–23.

² Там же, С. 24.

³ Там же.

ставляет собой волну изменений, распространяющихся во времени и в пространстве, приводящую систему в подобное, но не тождественное исходному состоянию»¹.

Пантин противопоставляет *волновой подход* (другие названия – колебательный, пульсирующий) к изучению истории *линейно-поступательному* и *циклически замкнутому* подходам. Пантин называет в качестве своих предшественников О. Шпенглера, А. Тойнби, Н.Д. Кондратьева, П. Сорокина, А.М. Шлезингера и других. Представления о циклах содержатся в самой концепции развития и смен цивилизаций. Он утверждает, что теория Тойнби не относится к замкнуто циклическому направлению и, более того, Тойнби критиковал такое направление. Тойнби, отмечает Пантин, отличался от Шпенглера тем, что он рассматривал механизм развития цивилизаций не просто как циклический, а как волновой. Вызов и ответ – это, по мнению Пантина, и есть волны (колебания, пульсации). И нет никакой гарантии, что цивилизация переживёт каждый конкретный вызов.

Как известно, большой вклад в становление волновой теории внёс отечественный экономист *Николай Дмитриевич Кондратьев (1892–1838)*. Он открыл существование длинных волн мировой конъюнктуры, названных кондратьевскими циклами. В рамках этих волн происходит сложное взаимодействие эволюционно-поступательного необратимого и циклически-колебательного обратимого движения социальных систем. Кондратьев обнаружил фазу (повышательную волну), длящуюся 25–30 лет высокой конъюнктуры, и фазу (понижательную волну), когда конъюнктура становится плохой (тоже 25–30 лет). Кондратьев в начале 20-х годов предсказал великую депрессию 30-х годов. Кондратьевские циклы конъюнктуры могут использоваться при анализе не только развития экономики, но и социальной стратификации, социальной мобильности, сдвигов в отношениях между городом и деревней, развития и распространения различных идеологий и т.п.

В своих работах Пантин совместно с Лапкиным показывает, что кондратьевские циклы могут быть использованы для анализа и прогноза мирового экономического, политического и социального развития².

Циклы и волны представляют собой *механизм* изменения общества, адаптации нового явления к условиям данного общества. Любое крупное общественное событие рождает противодействие. Циклы и волны возникают потому, что общество является разновидностью активной среды, которая по-разному реагирует на инновации. Понятие *активной среды* также взято из естествознания. Это такая среда, в которой распространение импульса происходит за счёт энергии, запасённой в её элементах, в результа-

¹ Пантин В.И. Волны и циклы социального развития. – М.: Наука, 2004. – С. 33–34.

² См.: Пантин В.И., Лапкин В.В. Философия исторического прогнозирования: ритмы истории и перспективы мирового развития в первой половине XXI века. – Дубна: Феникс+, 2006.

те чего возникают автоволновые процессы. Очень часто существует фаза восприятия чего-то нового, затем фаза реакции на это, которая может быть очень болезненной, а затем новое всё-таки воспринимается. Общество приспосабливается к нововведениям. Возникают колебания, когда что-то отторгается, затем – принимается.

Циклически-волновая теория представляет собой единство лучших сторон циклического и линейного подходов. «Исторический цикл оказывается незамкнутым, он не исключает наличия поступательной составляющей общего культурного, технологического, политического движения человечества в целом или отдельного суперэтноса»¹.

Такое понимание структуры исторического процесса приводит к тому, что смысл истории видится автором не в какой-то определённой точке пути (в её начале, середине или конце), а в самом пути, по которому идёт человечество, во всей совокупности этих точек, фаз и волн.

Судьба идеи прогресса в современной философии

В настоящее время судьба линейного подхода к периодизации истории зависит от пошатнувшегося положения теории общественного прогресса. Выявилась противоречивость данного явления. Очевидным является прогресс в технике, любой человек согласится с этим утверждением, проследив путь развития от каменных орудий труда к современным компьютерным средствам производства. Налицо прогресс в развитии науки. История демонстрирует нам явное смягчение нравов. (Хотя последний процесс не является необратимым, в эпоху общественных кризисов нравы могут ожесточаться). Всё это – свидетельства прогресса.

Если рассматривать отношения между обществом и природой с точки зрения удовлетворения потребностей людей, то также обнаруживается прогресс. Это дает основания для прогрессивной линейной периодизации истории. В литературе описан процесс освоения обществом все более мощных энергетических сил и преодоление при этом ограничений, накладываемых на человека природой.

Наряду с прогрессом существует явный регресс в отношениях с природой: возник экологический кризис, грозящий катастрофой, подорваны естественные основы существования человека и здоровье его, несмотря на увеличение продолжительности жизни в развитых странах, становится всё хуже. Если прибавить к этому глобальные экологические проблемы, которые раньше не стояли перед человечеством – угроза ядерной войны, перенаселения и другие, то возникает сомнение: есть ли общественный прогресс? Такие западные авторы, как *Джей Райт Форрестер (род. в 1918)*, *Эрих Фромм (1900 – 1980)*, *Мартин Хайдеггер (1889–1976)* и *Раймон Клод Фердинанд Арон* отвечают на этот вопрос отрицательно.

¹ Пантин В.И. Волны и циклы социального развития. – М.: Наука, 2004. – С. 23.

Интересно решение проблемы прогресса в рассмотренной выше теории В.И. Пантина циклов и волн общественного развития. Он отмечает, что линейный подход понимает прогресс как однозначно поступательный процесс, хотя не отрицают скачков и периодов реакции. Напротив, чисто циклический подход отрицает прогресс как таковой, признавая лишь кратковременные фазы подъёма и расцвета. С точки зрения же волнового подхода «прогресс (тенденция к усложнению системы, повышению её возможности регулировать внутренние и внешние процессы) и деградация (тенденция системы к упрощению, нарастанию разрегулированности и внутреннего хаоса) присутствуют одновременно в каждой точке развития сложной эволюционирующей системы, причём в зависимости от фазы (волны) эволюционного цикла конкретные формы и само соотношение прогресса и деградации существенно меняются»¹.

Именно противоречие между тенденциями прогресса и деградации, по мнению Пантина, приводит к волнообразному развитию общества и к тому, что не может существовать единой «конечной цели» исторического прогресса.

Решение проблемы прогресса связано с необходимостью определения его критерия. Рассмотренные выше теории показывают, что разные авторы видят критерий прогресса в различных аспектах общественного развития. Одни – в развитии науки и просвещения, другие – в развитии нравственности, третьи – в степени осознания человеком своей свободы. В марксистской философии критерием общественного прогресса считается уровень развития производительных сил общества. В последних работах всё чаще утверждается, что для определения общественного прогресса надо применять в качестве критерия принцип человеческого счастья, то есть, считать прогрессивным такое общество, в котором человек может удовлетворять свои личные потребности, чувствовать удовлетворение от своей жизни.

Думается, что необходимо, во-первых, применять к решению этой проблемы системный подход и, во-вторых, разграничить два вопроса: есть ли в обществе прогресс и чувствует ли себя счастливым человек в этом обществе. Ведь человек может быть счастливым и в условиях регресса, и в обществе, не имеющем признаков прогресса – то есть в традиционном, неизменном обществе.

Используя системный подход, мы видим, что понятие прогресса применимо как к социальным системам в целом, так и к развитию каких-либо элементов этих систем. Поэтому правомерно говорить и о прогрессе производительных сил, и о прогрессе науки и так далее, но нет оснований считать, что прогресс в отдельных подсистемах общества является критерием общественного прогресса в целом, хотя связь между ними существует. Если же мы рассматривает систему в целом (в обществе такой системой

¹ Пантин В.И. Волны и циклы социального развития. – М.: Наука, 2004. – С. 27.

можно считать группы различного масштаба), то критерием общественного прогресса необходимо признать развитие общества в направлении усложнения организации и большей устойчивости в условиях окружающей среды.

Контрольные вопросы

1) Как понимали прогресс философы до XIX века, и каким образом это понятие связано с линейной периодизацией истории?

2) Как О. Конт использовал сформулированный им «закон трёх стадий» в своей периодизации истории?

3) Чем объясняется утопичность теории О. Конта?

4) Какие периодизации истории встречаются в работах К. Маркса?

5) Раскройте формационную периодизацию К. Маркса и дайте ей оценку.

6) Как К. Ясперс использует свою теорию духовного основоположения человечества в своей периодизации истории?

7) Что скрывается под определением «традиционное общество»?

8) Какие секторы экономики выделял К. Кларк?

9) Какие стадии экономического роста обозначены в теории У. Ростоу?

10) На чём основывал Р. Арон свой оптимизм, анализируя индустриальное общество, и почему он создал теорию «диалектики пессимизма»?

11) Сравните теории У. Ростоу и Р. Арона с учением К. Маркса об общественно-экономических формациях.

12) Какие этапы истории выделял Д. Белл и в чём он видел специфику постиндустриального общества?

13) Сможет ли в будущем, на ваш взгляд, научная элита играть ведущую роль в обществе?

14) В чём О. Тоффлер видел причину шока от будущего?

15) Какие «три волны» в истории выделяет О. Тоффлер?

16) Можно ли согласиться с оптимизмом О. Тоффлера в его описании грядущей Третьей волны?

17) Чем отличаются замкнутые циклы от незамкнутых и какие циклы преобладают в обществе?

18) В чём смысл теории циклов и волн В.И. Пантина?

19) Приведите примеры автоволновых процессов, возникающих при внедрении в общественную систему элементов нового.

20) Какова судьба идеи общественного прогресса в современной философии?

21) Какие критерии общественного прогресса вам известны и какой из них вы считаете самым удачным?

3.3. Проблема будущего человечества

Проблема будущего.

Донаучные и вненаучные формы представления о будущем: гадания, мифология, эсхатология и астрология

В общефилософском смысле будущее есть форма проявления времени, которое содержит, помимо будущего, ещё две формы – прошлое и настоящее. Будущее есть то, что может стать настоящим. Человек и общество всегда испытывают потребность в знаниях о будущем, так как оно – условие нашей жизни, нашего планирования, нашего творчества. Знания о будущем дают человеку и обществу уверенность и спокойствие, незнания порождают тревогу, волнения, а на индивидуальном уровне могут даже вызвать заболевания. Знания о будущем уменьшают неопределённость, которая может относиться как к прошлому и настоящему, так и к будущему. Но мы никогда не можем знать о будущем со стопроцентной вероятностью. Наше представление о нём всегда предположительно.

Поэтому люди во все времена пытались найти способы получить о нём более достоверные знания.

О будущем можно говорить в виде гадания, предсказания, предвидения, предположения, просчёта вероятностей, экстраполирования в будущее существующих в настоящем тенденций, моделирования вероятного будущего на основе знания настоящего и законов саморазвития сложноорганизованных систем. Зная тенденцию развития представлений о будущем, можно с большой долей вероятности предположить, что в дальнейшем появятся новые способы получения знаний о будущем.

На ранних этапах истории господствовали первые из перечисленных способов получения знаний о будущем, и результаты применения этих способов оформлялись в виде гадания, мифологии, эсхатологии и астрологии. Из этих четырёх форм представления о будущем мифология не сводится к предсказанию будущего, она рассматривает все три формы проявления времени – прошлое, настоящее и будущее.

Гадания – по-видимому, первая форма предвидения будущего, описанная антропологами практически у всех первобытных народов и сохранявшаяся очень долго. В основе гаданий лежит представление первобытных людей о наличии всеобщей связи всего со всем. Цель гадания – обнаружить и расшифровать эти связи, проявляющиеся в виде всевозможных знаков. Поэтому и способы гаданий отличаются таким разнообразием. Даже в рамках одной культуры может существовать множество способов гадания. Например, в Японии гадали по узору, образуемому трещинами на лопатке

оленья самца, помещённой в огонь костра. В русской и белорусской мифологии дух, обитатель бани – Банник – участвовал в святочных гаданиях, когда девушки гадали о будущем женихе. Если им показалось, что Банник прикоснулся к ним мохнатой рукой – жених будет богатым, если голой – бедным. Пруссы гадали, наблюдая за священным огнём. В Иране для гадания использовали перья птицы.

Элементы гадания сохранились и в *мифологии*. В Армении близ Армавира гадали по шелесту листьев деревьев в священной роще платанов. Анушаван Сосанвер – дух священного платана. В мифологии присутствуют герои, обладающие даром прорицания. В той же Армении прорицателем судьбы был бог Тир, который навевал людям сны. В Храме Тира жрецы толковали эти сны.

В греческой мифологии предсказателем будущего считался бог Серапис, а также сибиллы (или сивиллы). Считалось, что сибилла может предсказать на тысячу лет вперёд. Якобы сибиллы предсказали, что спартанка Елена принесёт гибель Трое, что будет извержение Везувия и т.п. Известен миф и о фиванском прорицателе Тиресии, которого боги ослепили, но взамен наделили способностью прорицания, не утраченной им и после смерти. Одиссеей спускался в подземный мир, чтобы спросить Тиресия о своём будущем.

Римский двуликий бог Янус знает и прошлое, и будущее. В скандинавской мифологии будущее предвидел бог Хеймдилль. У героя монгольских мифов Шидургу-Хагана возможностью предсказания обладает чудесная собака.

Описание будущего можно обнаружить и в самом содержании мифов. В современной литературе существует классификация мифов. Остановимся только на тех типах, которые имеют отношение к данной теме. Элементы знаний о будущем находятся, в первую очередь, в *календарных* мифах, связанных с циклом календарных обрядов и отражающих природную цикличность, ежегодное возрождение растительности весной. По-видимому, на их основе возникли и календарные мифы об уходящем и возвращающемся или умирающем и воскрешающем герое (Осирис, Бал, Адонис, Дионис и др.).

На более поздних этапах возникают *эсхатологические мифы* (греч. *eshatos* – последний, конечный). Они описывают конец, гибель мира и в этом смысле противоположны космогоническим мифам, повествующим о его появлении. До возникновения религиозной эсхатологии в таких мифах описывалась гибель суши в результате всемирного потопа или пожара, гибель Космоса в результате наступления хаоса. Вначале гибель мира не связывалась с нарушением морали. Кеты, например, считали, что повторяющиеся потопа – просто «споласкивание земли».

В дальнейшем мифы о конце Света стали неизбежно связываться с отступлением от норм морали. А такие отступления постоянно сопровож-

дали процесс распада родовых отношений. Одним из наиболее известных является скандинавский миф о конце Света, который наступит в результате битвы Рагнарёк (Рагнарок). Эта битва должна произойти тогда, когда боги вступят в сражение с великанами, а на земле в это время люди обратят своё оружие против близких. После этой битвы весь мир, который скандинавы называли Мидгардом, замёрзнет (на Севере холод – самая опасная стихия). В результате битвы погибнет и множество богов, и почти все люди, кроме двоих, которые и дадут начало человеческому роду.

Эсхатология в более распространённом значении этого слова – религиозное учение о конечных судьбах мира и человека. Различают индивидуальную эсхатологию – учение о загробной жизни человеческой души и мировую эсхатологию – учение о конце мира (космоса и истории). Но этот конец не предполагался абсолютным – он означал конец существующего положения вещей, который неизбежно приведёт к страшному суду, после которого начнётся «новое» время, справедливое, когда все праведники воскреснут для счастливой жизни, а грешники получат наказание в аду.

Формируясь в разных концах земного шара, эсхатологические представления отличаются удивительной схожестью. Отсюда можно предположить, что предпосылки эсхатологии постепенно формировались наряду с развитием у человека представления о справедливости. Поскольку реальная жизнь и реальная история мало соответствовали этим представлениям и желанию мести со стороны униженных и оскорблённых, в качестве компенсации и возникли идеи о том, что обидчики могут быть отомщены в будущем, даже после своей смерти, а праведники тогда же получают вознаграждения. Поэтому настроения эсхатологии наибольшее распространение получали в периоды общественных кризисов. Кстати, многочисленные современные фильмы и книги, сюжет которых основан на идее мести, по всей вероятности, заняли место религиозной эсхатологии, утратившей в наше время своё влияние.

Одно из наиболее древних предсказаний о конце Света содержится в Авесте – священной книге зороастризма. В ней утверждается, что бог-творец определил срок существования Вселенной в 12 тысяч лет. Из них 3 тысячи лет ушло на создание Вселенной, затем следуют три периода по три тысячи лет. Последний период – эпоха борьбы добра и зла завершится катастрофой и господством дракона Ажи-Дахака. Затем Земля погибнет, очистится в огне (в это время грешников будут три дня пытаться расплавленной бронзой), и мир вновь возродится, получив незыблемое начало и порядок.

В наиболее развитом виде эсхатология сложилась в иудаизме, затем в христианстве и исламе. В иудаизме историю понимали как разумный процесс, направляемый волей личного Бога. Христианская эсхатология предполагает, что эсхатологическое время уже началось с приходом на

Землю Иисуса Христа и завершится в результате второго пришествия. Иоанн Богослов в своём «Апокалипсисе» (с греческого – откровение) подробно описал последние времена эсхатологической битвы Добра и Зла, отличающейся жестокостью со стороны «ангелов» и сопровождающейся страшными природными катастрофами.

Ещё одним донаучным способом предсказания будущего является астрология. *Астрология* (от греческого *astron* – звезда и *logos* – учение) – учение о связи между расположением небесных светил и земными событиями.

Первые упоминания об астрологии было у шумеров, в Египте, в Индии, Китае и в ряде других древних государств. В Европе астрология получила расцвет в эпоху Средневековья, но, в отличие от эсхатологии, не утратила своего значения и ныне. Так же как и эсхатология, астрология получает расцвет в критические периоды, тогда, когда люди нуждаются в утешающей и обнадеживающей информации. Центральным в астрологии является принцип «земное узнаётся в небесном». Это означает веру в то, что существует связь между конstellациями – взаимным расположением небесных тел и судьбами людей, народов и стран. В астрологии есть элемент научности – она собрала множество объективных знаний о небесных телах, их движении и взаимном расположении. Слабостью её является отсутствие аргументированных доказательств научности их основного принципа.

Так же как и эсхатология, астрология ориентирована и на отдельного человека и, на большие группы людей. Будущее она предсказывает с помощью гороскопов (греческое *Norokopos* – наблюдающий время). Натальные гороскопы определяют будущее отдельного человека, а синастрические – групп людей.

Утопия

В настоящее время под *утопией* понимают изображение идеального общественного строя, которое якобы существовало или существует в какой-то стране или проект такого общества. Исходя из этого определения, видно, что утопия относится не только к будущему, но и к прошлому и к настоящему. Слово «утопия», придумано английским писателем *Томасом Мором (1478–1535)* и интересно тем, что допускает двоякую интерпретацию. Под ним можно понимать либо место, которого нет, либо благословенное место.

Сам Т. Мор опубликовал свою «Утопию» в 1516 году. В этой книге «вожатый» рассказывает об идеальном устройстве жизни на острове Утопия. В то же время изложение сопровождается перепиской с друзьями, в которой автор высмеивает тех, кто поверил в реальность этого острова. В

XIX и XX веках слово «утопия» приобрело негативную окраску и стало применяться для обозначения всех нереальных проектов переустройства общества.

Мечта об идеальном обществе была свойственна людям с давних времён. Но, думается, что такое представление не могло возникнуть в первобытном сознании, не зная других людей, кроме своего племени и признававшего свои нормы отношений как единственно возможные. Поэтому возникновение утопий относится к ранним цивилизациям. Ещё в античном обществе существовали легенды о «золотом веке», о якобы открытых мореплавателями островах, где все люди живут счастливо. Многие исследователи относят к утопиям повествование Платона об Атлантиде – густонаселённом острове с идеальным, по его мнению, государственным устройством.

В XV – XVIII веках в жанре утопии были написаны произведения: *Томмазо Кампанеллы (1568–1639) «Город Солнца»* – об обществе, лишённом частной собственности, где достигнуто изобилие, всеобщий труд, но существует строгая регламентация быта и власть жрецов; *Френсиса Бэкона (1561–1626) «Новая Атлантида»* – об идеальном обществе, основанном на науке и технике, но с сохранением классового неравенства, и многие другие. В XVII–XIX веках стали популярными проекты, основанные на идее социальной справедливости. К ним относятся учение Сен-Симона, о котором говорилось ранее, утопия *Франсуа Мари Шарль Фурье (1772–1837)*, утверждавшего, что порочен не человек, а общество. Все проблемы можно преодолеть путём разумного устройства общества, состоящего из фаланг – своего рода общин, где каждый член в течение рабочего дня несколько раз переходит от одного вида труда к другому, и поэтому труд из обязанности превращается в наслаждение. Эта идея была заимствована Марксом, но Фурье предполагал сохранение частной собственности и выступал против уравнительности в распределении, которое, по его мнению, должно осуществляться соответственно капиталу, труду и таланту.

Поскольку идеальное общественное устройство теперь чаще связано не с местом (топос), а со временем (хронос), преимущественно – с будущим временем, некоторые авторы предлагают называть его ухронией. Но термин «утопия» более принят. К утопиям относятся не все рассказы об идеальном обществе, а только те, в которых подробно описывается социальное устройство, позволяющее делать это общество идеальным.

Современные социальные философы и социологи предлагают свои трактовки утопического мышления. Большинство из них считают утопизм универсальным свойством сознания. *Карл Мангейм (Манхейм) (1893–1947)* противопоставлял утопию идеологии в своей работе «Идеология и утопия» (1929). Мангейм отмечает, что представления о реальном бытии могут ему соответствовать, быть ему «адекватными». Но таких представлений немного. Этим адекватным представлениям противостоят

две большие группы представлений трансцендентных бытию – идеология и утопия. «Идеологиями мы называем те трансцендентные бытию представления, которые *de facto* никогда не достигают реализации своего содержания»¹. В качестве примера Мангейм говорит о существовавшем в крепостническом обществе представлении о христианской любви к ближнему, потому что последовательно строить свою жизнь на этом принципе невозможно. Он считает, что идеология имеет две разновидности – частичную и тотальную. Частичная идеология выражает идеи и представления отдельного индивида об обществе и своём положении в этом обществе. Тотальная идеология представляет собой идеологию эпохи или класса. Мангейм выступает против распространённого мнения о том, что идеология есть ложное сознание, аргументируя это тем, что идеология призвана защитить порядок. Любая идеология, по мнению Мангейма, – апология существующего строя, где интересы господствующего класса выражены в виде системы знаний. Правящий класс стремится представить свои взгляды как единственно правильные, для сохранения существующего статус-кво².

Совершенно естественно возникновение противоположных систем знаний, выражающих интересы тех, кто не удовлетворён таким положением. Эти представления и являются утопиями и направлены они, в противоположность идеологиям, на разрушение существующего порядка и создание нового порядка в будущем. «Утопичным является то сознание, которое не находится в соответствии с окружающим его “бытием”»³. И утопичным, по мнению Мангейма, его называют приверженцы определённой стадии бытия, которые считают данные представления *принципиально невозможными*; но он уточняет, что они невозможны именно *в рамках этого порядка*. Мангейм считает: то, что было утопией сегодня, может стать действительностью завтра.

Мангейм предлагает классификацию форм утопического сознания.

Первая форма утопического сознания – *оргиастический хилиазм анабаптистов*. Анабаптисты (от греческого «вновь погружаю» – то есть крещу вторично) – участники сектантского движения эпохи Реформации XVI века в Германии, Швейцарии и Нидерландах. Одним из идеологов крестьянских масс в Реформации был Томас Мюнцер. Хилиазм (от греческого тысяча) – религиозно-мистическое учение о тысячелетнем царствовании Христа и праведников, которое должно наступить не так, как утверждает официальная церковь – после Апокалипсиса, а перед концом Света. Время возникновения идеи хилиазма определить трудно, он был присущ и иудаизму, и раннему христианству, но в эпоху Реформации приобрёл роль

¹ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 115.

² Подробнее об идеологии будет сказано в разделе, посвящённом общественному сознанию.

³ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 113.

объединяющей идеи. Хилиазм был присущ гуситам, анабаптистам и Т. Мюнцеру. Время наступления этого счастливого периода было не определено точно, он ожидался постоянно как внезапное свершение. Хилиастическая утопия, по мнению Мангейма, отрешена от пространства и времени, от реального мира.

Вторая форма утопического сознания, по Мангейму – *либерально-гуманистическая идея*. Она понимается автором как формальная идея «проецированная в бесконечную даль и воздействующая на нас оттуда определённая цель, которая просто «регулирует» посюстороннее становление»¹. Мангейм отмечает, что для объяснения способа совпадения реальности с этой идеальной целью была возникшая идея прогресса. К ранним сторонникам этой идеи Мангейм относит Иоганна Гердера, к классическим – Жана Антуана Кондорсе. В отличие от хилиастического сознания, данная идея уже проявляет внимание к конкретному *здесь и теперь*, «локализуется теперь в рамках исторического процесса»².

Третьей формой утопического сознания Мангейм называет *консервативную идею*. Очень интересно его рассуждение о специфике формирования этой формы утопического сознания. Мангейм отмечает, что само по себе утопическое сознание не склонно к теоретизированию, потому что в идеальном случае оно полностью соответствует действительности. И лишь противодействие оппозиции заставляет его поставить вопрос о природе своего господства. Такое противодействие консервативному сознанию в начале XIX века оказывала либеральная идея. Первым «консервативным романтиком» Мангейм называет Гегеля. И если осуществление идеи хилиазма находилось вне реального времени, а либеральная утопия лишь приближалась к «здесь и теперь», то для консервативного сознания «этот процесс уже завершён, *утопия уже с самого начала погружена в бытие*»³.

Таким образом, если в либеральной идее акцент делается на *долженствовании*, то в консервативной – на *бытии*. Мангейм считает, что для либерала будущее – всё, а прошлое – ничто, а для консерватора значимо прошлое, значимо время, создающее ценности. Он утверждает, что «теперь историческое время уже не является только линейной протяженностью и отрезок “прошлое – настоящий момент” не прибавляется просто к отрезку “настоящее – будущее”, но *предполагаемое присутствие прошлого в настоящем* придаёт восприятию времени воображаемую трёхмерность»⁴.

Четвёртой формой утопического сознания Мангейм называет *социалистическо-коммунистическую утопию*. Поскольку он считал, что все

¹ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С.135.

² Там же, С. 139.

³ Там же, С. 146.

⁴ Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 148.

формы утопии борются между собой, то утверждал, что на данную форму нападали с трёх сторон.

Первым противником социалистически-коммунистической утопии он называл либерализм, с которым, в общем-то, она была близка в том плане, что «царство свободы и равенства» в обеих утопиях перемещается в далёкое будущее, но отличалась в том, что это будущее определялось более конкретно как время гибели капитализма. Поэтому задача состояла в том, чтобы радикализовать либеральную утопию.

Другой противник – внутренний – анархизм, который надо было парализовать, а при необходимости – полностью преодолеть.

Третий противник – консерватизм, более отдалённый, поэтому он, по словам Мангейма, вызывал опасения лишь во вторую очередь, так как более сильный соблазн был в том, чтобы «соскользнуть» на близкие позиции.

Данная форма утопизма присутствует в произведениях Сен-Симона, Франсуа Шарля Фурье и английского социалиста Роберта Оуэна (1771–1858). В их представлениях дифференцируется «ощущение исторического времени». Если для либерального сознания будущее время было просто прямой линией, то для социалистов оно дистанцируется, в нём различается близкое и отдалённое.

Рассмотрев данные четыре формы утопического сознания, Мангейм переходит к анализу состояния современного ему сознания (двадцатые годы двадцатого века). Он считает, что утопия как таковая, будучи вначале полностью трансцендентной исторической реальности, постепенно к ней приближалась. В этом смысле три формы утопии – либеральная, социалистическая и консервативная – противоположны четвёртой – хилиастической, как самой трансцендентной. И среди этих трёх всё больше возрастает роль консервативной идеи, элементы которой восприняли и либералы и социалисты. «Мы приближаемся, - считает Мангейм, – к той стадии, когда утопический элемент полностью (во всяком случае, в политике) уничтожит себя в ходе борьбы своих различных форм»¹. Борющиеся между собой утопии постепенно утрачивают характер веры и приобретают вид исследовательских гипотез, как в науке, так и в парламентской практике. Происходит постепенное изгнание утопического сознания.

Мангейм считает, что «эту надвигающуюся “прозаичность” следует, в общем-то, приветствовать как единственное средство овладеть настоящим, преобразовать утопию в науку, уничтожить лживые и не соответствующие нашей действительности идеологии»². Такое положение вещей должно уменьшить напряжённость. Но, с другой стороны, отсутствие напряжённости, как совершенно справедливо замечает он, приведёт к уга-

¹ Там же, С. 160.

² Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 164.

санию политической активности, снижению интенсивности научной деятельности и ценности жизни.

Мангейм не может обойти вопрос о том, что же произойдёт в будущем, и делает заключение о невозможности дать на него ответ. Он обращает внимание на то, что попытка что-либо предсказать была бы пророчеством, а пророчество превращает историю в детерминированный процесс, лишая нас свободы выбора. Будущее во многом зависит от нас.

Но как возможный, он предлагает вариант исчезновения идеологии. Если такое произойдёт, то, считает Мангейм, не будет развития, победит практический утилитаризм, который уничтожит человеческую волю. Таким образом, из рассуждений Мангейма можно сделать вывод о полезности утопии для развития общества.

Но не все существующие утопии вписываются в рамки классификации Мангейма. Поэтому создаются и другие классификации. В.А. Чаликова отмечает, что «в современной социологии принята схема типологического анализа утопии, разработанная Мамфордом [*Льюис Мамфорд*, в ряде русскоязычных изданий его фамилию пишут как *Мэмфорд (1895-1976)* – американский философ – Н.С.]: (1) по социально-классовому признаку (напр., феодальная, крестьянская); (2) по содержанию (напр., архитектурная, феминистская); (3) по форме (напр., роман, трактат); (4) по способу реализации (напр., бегство от мира или его переделка)»¹.

По другим классификациям выделяют *народную утопию* (Леденцовая гора, Молочная река, кисельные берега), *литературно-теоретическую* (Город Солнца), *официальную* («американская мечта»).

В истории российской мысли также были утопические фантазии и проекты. К ним относят работу *Михаила Михайловича Щербатова (1733–1790)* «Путешествие в землю Офирскую господина С. извещского дворянина» (1786), идеалы которой отвечали представлениям о справедливости высших слоёв российского общества того времени. Доступ к власти в нём имеет только высшее дворянство, вступление в которое запрещено. Все остальные классы, даже рядовое дворянство лишены и власти и гарантий свободы. Создаётся впечатление, что идеалом Щербатова было именно тоталитарное государство – главными ценностями для него были порядок, тишина и спокойствие. Этому служит, в том числе и религия, а священниками в земле Офирской являются полицейские. Он призывает к увеличению числа школ, но образованность не добавляет гражданам прав.

Другой автор утопии *Василий Фёдорович Малиновский (1765–1814)* написал пацифистскую работу «Рассуждение о мире и войне» (1803), которая не утратила значения и сейчас. Малиновский даёт образное определение войны как адского чудовища, следы которого повсюду оставляют кровь. Под влиянием западных авторов Малиновский считает главной

¹ Чаликова В.А. Утопия // Современная западная социология: словарь. – М.: Политиздат, 1990. – С. 394.

причиной войны «недостаток нашего просвещения». Главная опасность войны, как совершенно справедливо замечает он, – в соединении свирепости зверей с искусством человеческого разума. Мыслитель не только осуждает войну, но и предлагает конкретный проект её преодоления. И хотя этот проект утопичен, но создаётся впечатление, что главная его утопичность в том, что он минимум на два века опередил своё время. Если же современные политики прислушаются к его рассуждениям, то смогут достигнуть многого.

Малиновский исходит из того, что все европейские народы, к которым он относит и народы России, имеют сходство в культуре, поэтому преодолеть войны можно созданием общеевропейского союза. В отличие от Щербатова, Малиновский на первое место ставит интересы народа. В основе отношений как внутри стран, так и в общеевропейском масштабе должна лежать законность. Законы же, являясь изъяснением общей воли, заключают в себе общую силу. На уровне народов порядок поддерживается с помощью юриспруденции, на межгосударственном уровне с этим может справиться разумная политика. С Щербатовым можно полностью согласиться в том, что мир в Европе можно поддерживать с помощью общеевропейских институтов.

Утопический проект будущего – соединение труда и собственности в одних руках – представлен в знаменитом произведении *Николая Гавриловича Чернышевского (1828-1889) «Что делать» (1863)*. Особенностью утопии Чернышевского является предлагаемый им способ достижения идеального будущего – народная революция. Будущее социалистическое общество, по Чернышевскому, должно ограничить частную собственность, утвердить коллективное владение в сельском хозяйстве и промышленности и ликвидировать наёмный труд.

Утопический характер носит и работа Н.А. Бердяева «Новое Средневековье», написанная в 1924 году и переведённая на 14 языков¹. В этой работе чувствуется ностальгия аристократии по особому положению в прошлом. В основу будущей утопии Бердяев кладёт религиозное сознание. Будущее «новое средневековье» – это теонимическое общество с Богом в центре всей жизни и строгой иерархией, основанной на различии способностей служения Богу. Культура этого общества должна быть, по мнению Бердяева, упрощена материально (он отрицает даже досуг) и усложнена духовно, политика ликвидирована и заменена господством духовной аристократии. Философ считает, что такая перестройка приведёт к единению с природой и Богом, к уничтожению войн и «одухотворению» частной собственности. Трудно придумать что-либо более утопичное, не учитывающее ни психологию человека, ни закономерностей развития экономики и политики.

¹ Бердяев Н.А. Новое Средневековье. – М., 1991.

Определённые утопические идеи, связанные в основном с восстановлением общинных отношений, были также у рассмотренных нами выше русских религиозных философов – П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьёва.

Особую группу утопических произведений составляют работы русских космистов – Н.Ф. Фёдорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского.

Николай Фёдорович Фёдоров (1828–1903) – религиозный мыслитель, создал утопическое представление об обществе, основанном на принципе «патрофикации» – воскрешении отцов. Он утверждал, что люди имеют долг перед своими предками и поэтому их «общее дело» – восстановление всех предыдущих поколений для соединения их с Богом. По традиции русской религиозной философии Фёдоров считал лучшей формой общественного устройства общину. Будущее общество – общину – он называл «психократией», противопоставляя его как капитализму, так и социализму. Фёдоров, как и Малиновский, осуждал войны и высоко ценил науку, имея при этом однобокий взгляд на её назначение – служить «пасхальным вопросам».

«Психократическое» общество сконструировано Фёдоровым довольно подробно. В будущих общинах планируются школа-храм, музей, кремль. В центре посёлка, рядом с храмом, должно находиться кладбище. Росписи в храме предназначены для наглядного представления о всемирно-священной истории.

Фёдоров считал, что результат «общего дела» зависит от того, насколько успешно люди смогут восстановить родственные отношения. Именно родственность способна решить проблему соотношения личности и общества, так как единство на основе родства не поглощает, а возвеличивает каждого человека.

Константин Эдуардович Циолковский (1857–1935) – один из основателей космонавтики, создал и свою «космическую философию». По его мнению, всё многообразие существующего мира представляет собой ассоциации атомов – неуничтожимых «примитивных духов». Человек, благодаря своему сознанию, способен взять этих духов под свой контроль и перестроить свою природу. В основе будущего общества, по мнению философа, должна лежать «космическая этика», основной идеей которой является «круговая порука» всех нравственных существ, к которым он относил и гипотетических инопланетян. Космическую этику Циолковского отличает излишняя рационалистичность и, фактически, антигуманизм. Он признавал неравенство, основанное на различии характеров и способностей людей, и предлагал узаконить «интеллектуальную селекцию» для создания «государства гениев».

Владимир Иванович Вернадский (1863–1945) – самый поздний представитель русского космизма, крупный учёный-естественник и одновременно – глубокий философ. Вернадский обнаружил способность живых организмов к экологическому самообеспечению, являющуюся результатом

естественного отбора. Человечество, продолжая тенденцию развития живой природы, наращивает количество и скорость обменных процессов с окружающей средой. Но эти процессы в силу своей неупорядоченности, угрожают экологическому равновесию. Поэтому задачу человечества Вернадский видел в необходимости упорядочить свои техногенные процессы и создать по образцу биосферы *ноосферу* – новую геологическую оболочку планеты. В понятие ноосферы Вернадский вложил не только систему человеческих представлений, но и материальную деятельность по преобразованию процессов обмена веществ с природой. Утверждение ноосферы, по мнению Вернадского, даст людям, наконец, способность к экологическому самообеспечению. В этом плане большое значение приобретает проблема питания человека.

Человек, с точки зрения космиста, должен перестроиться из существа гетеротрофного – зависящего от существования других существ в *автотрофное*, умеющее, как растения, синтезировать питательные вещества для обеспечения своей жизнедеятельности, используя для этого непосредственно энергию Солнца. Такое изменение способа питания будет не только биологическим переустройством человека, но и собственно социальным, нравственным – он перестанет жить за счёт других живых существ планеты, эксплуатировать их. Изменение способа питания благотворно скажется на человеческой истории и в том, что решит многие социальные проблемы, преодолев во многом непрочное гетеротрофное питание.

Таким образом, утопии отечественных авторов поднимают многие проблемы и предлагают для их преодоления разные способы – как рациональные, так и иррациональные, как гуманные, так и антигуманные.

Отношение к утопии на Западе изменилось к концу XX века. Если до этого утопии связывались исключительно с коммунистическими революциями или даже с переустройством общества на основе фашизма, то теперь стало ясно, что в утопиях реализуется естественное стремление человека сделать мир совершеннее и бояться надо не самой утопии, а содержания некоторых радикальных утопий.

В последние десятилетия наряду с понятиями утопия и ухрония появились и другие. *Практопия* – система социальных реформ, направленных не на создание идеального мира, а на улучшение реального. К практопиям относят, например, учение о постиндустриальном обществе Д. Белла, идею третьей волны А. Тоффлера, о которых говорилось ранее. *Эупсихия* – программа, направленная уже не на общество, а на человека для стабилизации и раскрепощения его духовного мира. *Полиутопия* – представление о системе, состоящей из обществ с различными социальными устройствами – от коммунизма до капитализма. Но данная утопия практически не отличалась от реального общества, в рамках которого она создавалась. Действительно утопичным (в смысле неосуществимым) здесь является пред-

ставление о мирных отношениях между этими обществами. Конец второго тысячелетия дал повод определить время реализации идеалов как начало третьего тысячелетия. Однако наступление этого времени ничего принципиально не изменило. Напротив, возникла новая мировая проблема в виде угрозы терроризма.

Сторонники *технологической* утопии предполагают, что спасение демократии возможно посредством создания полной роботизации труда, где роль рабов будут выполнять роботы, а у людей появится время на духовное совершенствование. Одной из причин возникновения этой идеи можно считать извечную мечту тяжело работающих людей об отдыхе.

К данному направлению можно отнести идеи американского социолога *Торстейна Бунда Веблена (1857–1929)*. В его учении видны отголоски закона К. Маркса о соответствии производственных отношений уровню и характеру развития производительных сил. Веблен считал, что развитие экономики и промышленного производства опережает развитие общественных институтов, воздействует на них и, в конечном счёте, приводит к их смене. В современном ему обществе Веблен возлагал надежды на технократию, к которой относил всех специалистов и руководителей производства. Веблен был уверен, что технократы, выражая интересы науки и техники, способствуют росту благосостояния общества в целом и отдельных людей, и они якобы находятся в оппозиции частным собственникам, преследующим корыстные цели. Утопия Веблена заключалась в предположении о том, что технические специалисты, без которых не может обойтись современное общество, объединившись, смогут совершить мирную революцию – заставить владельцев предприятий отказаться от частной собственности и передать власть совету техников. В 30-х годах в США последователи Веблена попытались реализовать его планы, но, быстро убедившись в их утопичности, отказались от них.

Д. Бурстин считает, что будущая технологическая республика создаётся двумя силами научно-технической революции – ускорением социально-исторического процесса и конвергенцией.

Технологическая утопия со второй половины XX века стала встречать сопротивление в виде экологического протеста, породившего свою разновидность утопии – *экоутопию*.

Тейяр де Шарден создал *антропологическую* утопию, где высший этап развития человечества описывается как аннигиляция его физической сущности и растворение в духовном океане. На взгляд автора данной работы, это самая нелогичная из всех утопий, так как, лишившись тела, человек неизбежно лишится всех своих естественных потребностей, в том числе и потребности в жизни.

Таким образом, утопию можно рассматривать как идеологию общественных групп, не находящихся у власти и недовольных существующим

положением вещей. Хотя, как говорилось, Мангейм противопоставляет утопию и идеологию. По-видимому, более правильным будет придерживаться общепринятой точки зрения о том, что идеология – взгляды, выражающие интересы определённой группы людей, а утопия – взгляды об идеальном устройстве общества, не имеющие на данный момент условий для реализации. Поэтому одни и те же идеи могут быть одновременно и идеологией, и утопией.

Очень часто утопии выступают основой революционного сознания. Собственно утопизм данных представлений проявляется в их непонимании сложности общественных процессов, того, что применение какой-либо схемы к реальной действительности не может дать желаемого результата. В то же время, утопии приносят пользу тем, что вскрывают общественные проблемы, заставляя власти прислушиваться к себе и смягчать противоречия. Там же, где такого не произошло, как показала история, были осуществлены попытки реализации утопии, имеющие очень часто тяжёлые длительные последствия.

Существуют и работы, противоположные утопиям. *Антиутопии* – описание возможных обществ, бездумно осуществивших утопии, стремящиеся к равенству и социальному порядку. *Дистопия* – картина общества, в котором реализуются негативные тенденции современности.

Антиутопии появились тогда, когда во многих странах мира произошли революции и стали осуществляться попытки реализации коммунистической утопии. Возможность воплощения утопии в жизнь стала восприниматься как реальная угроза для тех, кто не был согласен с её идеями. Известно высказывание Н.А. Бердяева: «Утопии выглядят гораздо более осуществимыми, чем в это верили прежде. И ныне перед нами стоит вопрос, терзающий нас совсем иначе: как избежать их окончательного осуществления?»¹. По мнению создателей антиутопий, любые попытки сконструировать идеальный мир не только не приведут к успеху, но будут иметь катастрофические последствия. Главной чертой воображаемого антиутопического мира является тоталитаризм. Авторы антиутопий гениально показали в своих художественных произведениях различные стороны тоталитаризма и «пути его достижения».

Одним из создателей произведений такого рода являлся русский писатель *Евгений Иванович Замятин (1884–1937)*, с 1932 года живший в Париже. Его роман-антиутопия «Мы», опубликованный в 1924 году на английском языке, а в Советском Союзе в 1988 году², выражает протест против насильственного равенства. В романе используется литературный приём гротеска. В нём описывается Единое государство, охватившее весь земной шар. В этом государстве правит Благодетель, все же остальные люди –

¹ Цит. по: Араб-Оглы Э.А. Утопия и антиутопия // Философский словарь / под. ред. И.Т. Фролова. – 7-е изд., перераб. и доп. – М.: Республика, 2001. – С. 591.

² См.: Замятин Е. Мы // Знамя, 1988. – № 5–6.

просто «нумера», беспрекословно ему верящие и подчиняющиеся. Роман написан от лица «нумера Д-503» – строителя Интеграла, который призван «проинтегрировать бесконечное уравнение Вселенной» и «подчинить неведомые существа, обитающие на иных планетах – быть может, ещё в диком состоянии свободы». Благодетель уточняет в Государственной Газете, что если эти существа не поймут, «что мы несём им математически безошибочное счастье, наш долг заставить их быть счастливыми».

Английский писатель *Олдос Леонард Хаксли (1894–1963)* – автор работ «Этот прекрасный новый мир» и «Обезьяна и сущность». «Этот прекрасный мир» описывает способы создания одинаковых людей. Главным девизом гипотетического Мирового Государства являются слова: «ОБЩНОСТЬ, ОДИНАКОВОСТЬ, СТАБИЛЬНОСТЬ». В «Центральнолондонском инкубатории и воспитательном центре» научились с помощью вырезанных у женщин яичников (на операцию женщины «ложатся добровольно, ради блага общества, не говоря уже о вознаграждении, равном полугодовому окладу») получать за один раз до девяноста шести детей и надеются улучшить этот результат. По мысли героев этого произведения, одинаковость людей может обеспечить стабильность общества: «Целый небольшой завод комплектуется выводком из одного ... яйца»¹.

Широко известны также работы *Джорджа Оруэлла (1903–1950)* «Ферма животных» и «1984». В ферме животных была высказана знаменитая фраза о том, что все животные равны, но некоторые «равнее». «1984» описывает жесточайший контроль за поведением граждан: «Приходилось жить – и ты жил, по привычке, которая превратилась в инстинкт, – с сознанием того, что каждое твоё слово подслушивают и каждое твоё движение, пока не погас свет, наблюдают». Оруэлл описывает также способы манипулирования общественным мнением. Ежедневно проводилась «двухминутка ненависти», во время которой с помощью телевизора воспитывалась ненависть к «врагам народа»².

Л. Мамфорд, как было сказано выше, создатель одной из классификации утопий также создал свою антиутопию в работе «Миф машины». В отличие от Т.Б. Веблена он крайне негативно относится к возможной технократии. Он обращает внимание на то, что с начала промышленной революции происходит технократизация общественных отношений. Но истоки этого явления Мамфорд видит в прошлом. По его мнению, при переходе к цивилизации возникшая царская власть создала первую «архетипическую» машину, или *мегамашину*. «Детальями» этой машины были люди и группы людей, которыми управляли цари, благодаря чему осуществлялась деятельность, требующая больших затрат энергии. «Это экстраординарное изобретение оказалось самой ранней рабочей моделью всех позднейших

¹ См.: Хаксли Олдос. О дивный мир / пер. с англ. О. Сороки, В. Бабкова. – СПб.: Амфора, 1999.

² См.: Оруэлл Дж. 1984 и эссе разных лет. – М.: Прогресс, 1989.

сложных машин, хотя детали из плоти и крови постепенно заменялись в ней более надёжными механическими деталями»¹.

Современный эквивалент этой мегамшины использует множество соподчинённых ей машин. Господство мегамшины ведёт к резкому противоречию между высоким уровнем технологии и нравственностью. Жертвами технического прогресса стали гуманизм и социальная справедливость, а забюрократизированное общество носит надындивидуальный характер.

Мамфорд не смог удержаться от того, чтобы противопоставить этой антиутопии свою же утопию. Он считает, что избежать дальнейшего подавления человека мегамашинной можно путём эстетизации технократического общества. Мамфорд предлагает создать «интегративный дизайн», соединяющий искусство и массовое производство. Это позволит вернуть технике истинно человеческий смысл, который, по его мнению, существовал в «золотой век» эпохи средневековья. Однако реальных путей достижения золотого века в будущем Мамфорд предложить не смог.

3. Футурология и «исследование будущего»

Термин *футурология* (от латинского *futurum* – будущее и греческого *logos* – учение) имеет два значения. В широком значении под ним понимается вся совокупность представлений о будущем. Следовательно, в него входят и все разновидности взглядов на будущее, рассмотренные нами выше. В узком смысле под футурологией понимаются научные теории о перспективах общественных процессов. В этом значении футурология является синонимом *прогностики*. Термин был введён О. Флегхаймом в 1943 году для обозначения позитивных научных знаний о будущем в противовес как утопии, так и идеологии, но широкое распространение получил лишь в 60-х годах XX века в связи с научно-технической революцией. Многочисленные работы в области футурологии распадаются на два основных направления: апологетическое (в отношении буржуазного строя) оптимистическое направление и пессимистическое алармистское, предостерегавшее от возможных социальных катастроф. Футурологию стали активно использовать в идеологической войне, что во многом дискредитировало этот термин.

Расплывчатость и негативность восприятия понятия *футурология* привели к тому, что в конце 60-х – 70-х годах XX века оно сменилось термином *исследование будущего*, который обозначает изучение перспектив

¹ Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991. – С. 84.

будущего в рамках социальной философии, социологии, экономики, политологии и других общественных наук.

В литературе отмечается, что ещё в 20-х годах XX века советские исследователи разработали методы исследования будущего: *генетический прогноз* (экстраполяция в будущее существующих тенденций) и *телеологический прогноз* (разработка возможных путей решения). Но эти методы остались неизвестными мировой науке и лишь в конце 50-х годов были переоткрыты американскими учёными при разработке космической программы «Аполлон». Генетический метод получил название поискового, а телеологический – нормативного. К ним были добавлены разнообразные методы моделирования. Все эти методы вместе получили название *технологического прогнозирования* и доказали свою высокую эффективность в сфере управления. И это привело, по словам Бестужева-Лады, в 60-е годы XX века к «буму прогнозов». Появились сотни исследовательских центров, разрабатывавших прогнозы в сфере науки, техники (в том числе и военной), экономики и, в конечном счёте, общества в целом. Исследовались перспективы развития человеческого общества в условиях открытого противостояния буржуазных и социалистических стран, которое в то время воспринималось как неизбежное.

Как и футурологов, представителей течения «исследования будущего» можно поделить на оптимистов и пессимистов.

Оптимистическое направление опиралось на индустриальную социологию, исследующую методы повышения эффективности производства. Основная идея этого направления: капитализм обладает высокой жизнеспособностью и возможностью модернизации. Сторонник этого направления *Збигнев Бжезинский* (род. в 1928), считал, что капитализм вступил в технотронную эру, способную преодолеть все противоречия. *Герман Кан* (1922–1983) в своих ранних работах оправдывал возможность применения ядерного оружия в будущей мировой войне. В дальнейшем он писал произведения с позиций технологического оптимизма. Работы «Год 2000» (1967), «Следующие 200 лет» (1976) и другие он написал совместно с сотрудниками Гудзоновского института. Кан был сторонником теории постиндустриального общества. Он призывал не обращать особого внимания на экологические проблемы современности, считая их «издержками роста» «супериндустриальной» цивилизации. Кан утверждал, что достижения науки и техники дают возможность решить глобальные проблемы. Заслугой Кана является разработка методики исследования будущего. В частности, он использовал многофакторные модели и прогнозные сценарии.

Продолживший развитие взглядов Т.В. Веблена экономист *Джон Кеннет Гэлбрейт* (род. в 1908) сформулировал представление о *новом индустриальном обществе*. Он утверждал, что в крупных производственных

корпорациях уже произошёл переход к технократии – власти техноструктуры. *Техноструктура*, по его мнению, является «носителем коллективного разума», она включает иерархическую систему от рядовых инженеров до высших функционеров управления и она «направляет деятельность предприятия, являясь его мозгом». Главная задача, согласно его теории, – не улучшение качества жизни потребителей, а процветание производства, что, по мнению Гэлбрейта, соответствует интересам общества. В то же время Гэлбрейт, признавая наличие противоречий между корпорациями и обществом в целом, рассчитывает на их разрешение с помощью регулирующей власти государства.

К данному же направлению относят взгляды о будущем одного из создателей теории индустриального общества и конвергенции Р. Арона. Конвергенция в биологии означает возникновение сходных признаков у организмов разных видов, находящихся в одинаковой среде обитания (например, дельфины похожи на рыб, а летучие мыши – на птиц). Создатели теории конвергенции в социальной философии (помимо Арона её разрабатывали П. Сорокин, У. Ростоу, Д.К. Гэлбрейт и другие) считали, что сходными условиями существования буржуазного и социалистического обществ является развитие индустрии. В будущем эти две системы, по их мнению, должны сблизиться и создать некое смешанное общество, сочетающие в себе положительные стороны, как капитализма, так и социализма. Однако то же сравнение с биологией показывает, что из двух видов один смешанный не возникает, разве что посредством вмешательства генной инженерии, и в случае с обществом один «вид» – социалистический – оказался «неприспособленным» к условиям индустрии и погиб. В то же время рациональным зерном этой теории является то, что система капитализма, действительно, переняла у социализма положительные черты – планирование и социальную защиту.

К данному направлению относятся и работы Д. Белла, О. Тоффлера (хотя их, как говорилось, причисляют и к утопистам).

К *пессимистическому* направлению относятся многие положения теории К. Ясперс, хотя он не считал гибель человечества неизбежной.

Большая популярность исследования будущего привела к возникновению ряда международных организаций. В их числе известны Ассоциация «Фютюрибль интернасьональ», первым президентом которой был французский социолог и футуролог *Жувенель дез Юрсен Бертран де (1903–1987)*; общество «Мир будущего», основанное в 1966 году; Международная Академия исследований будущего, созданная в 1999 году и другие.

В 70-х–80-х годах XX века господствующим на Западе было течение, считавшее неизбежным глобальную катастрофу и даже гибель человечества.

Ведущую роль в этом течении играл Римский клуб – международная неправительственная организация, внёсшая огромный вклад в дело сохранения человечества. Он был основан по инициативе итальянского экономиста *Аурелио Печчеи (1908–1984)*, который долгое время был и его председателем. Основные цели клуба, который включает в себя большое число учёных из нескольких десятков стран, – обсуждение и стимулирование исследований глобальных проблем современности.

Первые же исследования Римского клуба (например, «Пределы роста» под руководством супругов Д. и Д. Медоусов, использовавшими методику, изложенную в книге «Мировая динамика» Дж. Форестера) произвели сенсацию в мировом научном и политическом сообществе: при сохранении господствовавших в то время тенденций – гонки вооружений и всё возрастающего загрязнения окружающей среды глобальная катастрофа неизбежна. Благодаря именно Римскому клубу в науке утвердилось направление *глобалистики* – исследование глобальных проблем современности.

В первых исследованиях клуба были высказаны идеи установление «нулевого роста», под которым понималось простое воспроизводство населения, замкнутый цикл производства, отказ от строительства новых предприятий и прочее. В настоящее время идеи нулевого роста воспринимаются как своего рода утопия, хотя в будущем не исключено, что человечеству придётся вернуться к таким проектам, заменив, разумеется, отказ от строительства новых предприятий их качественной реконструкцией.

Исследовательские проекты Римского клуба и многих других учёных, заинтересованных в сохранении жизни на Земле, породили ряд движений, получивших общее название *альтернативных*. Их представители ратуют за создание альтернативной техники и технологии, за формирование альтернативной культуры, основанной на отказе от традиционных буржуазных ценностей прибыли, карьеры. В числе их требований и экономические (преодоление «гигантизма» в производстве и развитие малых форм производства), так и политические (замена репрезентативной демократии базисной, регионализм в культуре и самоопределение личности). Они создают коммуны, общины, трудовые кооперативы. Большую известность получило движение «Нового спиритуализма» (в США оно называется «Нью-эйдж» – новый век). Представители альтернативных движений объединяются в партии (в их числе известна «партия зелёных»), участвуют в выборах во многих странах. Но такие формы движений встречают большое сопротивление со стороны крупных партий и промышленных монополий, заинтересованных в сверхприбылях.

Малая реальность осуществления проектов, подобных «нулевому росту», в рамках демократической формы правления породила среди самых нетерпеливых их сторонников идеи насильного ограничения развития тех-

ногенной цивилизации с помощью диктатуры. Данное течение получило название «экофашизм».

Следует также обратить внимание и на такую разновидность социального прогнозирования, как *технологическое прогнозирование*, которое является основным в исследовании будущего. Учёные обнаружили связь между общественными предсказаниями и их воплощением, которая почти невозможна в естественных науках. Например, предсказания катастроф, основанные на выявленных тенденциях, могут предотвратить эти катастрофы, но могут и вызвать панику, которая породит катастрофу. Прогнозисты называют это «Эффектом Эдипа» и уделяют в своих прогнозах большое внимание не только возможным тенденциям, но и возможным последствиями принимаемых решений.

4. Проблема будущего в философии истории

В философии истории проблема будущего решается на основе общих представлений о наличии или отсутствии законов общественного развития, о прошлом и настоящем. К. Поппер, отрицающий объективные законы развития общества, вообще не признаёт возможности общественного прогнозирования. Взгляды же тех, кто не только признаёт, но считает необходимым анализировать возможное будущее, основаны на выбранном принципе построения структуры истории. Для представителей циклического подхода есть смысл говорить только о будущем конкретной цивилизации (культуры). Сторонники линейного подхода рассуждают о будущем человечества в целом. Напомним, что некоторые теории, касающиеся будущего, мы уже рассматривали в предыдущих темах. Это, прежде всего, взгляды Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса, Д. Белла, О. Тоффлера, представителей русской историософии П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьёва.

П.В. Алексеев в своем учебном пособии по социальной философии отмечает, что общество, к которому движется человечество, исследователи называют по-разному: «посткапиталистическое», «конвенциональное», «постиндустриальное», «информационное», «компьютерное», «программируемое», «общество досуга» и т.п. Алексеев совершенно справедливо замечает, что «некоторые из этих названий слишком узкие, подчёркивающие лишь одну из сторон, хотя и важных, такого многогранного образования, как общество (например, термин «компьютерный», другие оказываются вообще ненаучными, как, к примеру, то, в котором фигурирует «социализм» («постсоциалистическое»), фактически нигде и никогда не существовавший (за «социалистическое» общество в СССР выдавалась некая государственно-бюрократическая система)»¹.

¹ Алексеев П.В. Социальная философия: учеб. пособие. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005. – С. 214.

Из всех названий Алексеев отдаёт предпочтение термину «постиндустриальное», и мы согласимся с ним, так как большинство других названий (информационное, компьютерное, программируемое и другие) отражают лишь некоторые стороны будущего общества. Напомним, что, в отличие от индустриального общества, основанного на машинном производстве, в постиндустриальном на первое место выходят знания, информация и сфера услуг. Компьютерные технологии позволяют человеку господствовать над информацией и использовать её не только в сфере производства и услуг, но и в управлении многими общественными процессами. Более того, информационные технологии всё активнее включаются в обеспечение межличностного общения. Это позволяет преодолеть одно из негативных последствий индустриального общества, которое разрушило большие семьи традиционного периода развития и создало так называемую нуклеарную семью, состоящую лишь из мужа, жены и детей. Новые средства связи сохраняют родственные отношения, создавая возможность общения на расстоянии. Здесь мы видим одно из проявлений закона отрицания отрицания: большая семья, основанная на непосредственных отношениях, сменяется нуклеарной семьёй, а она, в свою очередь, сменяется большой семьёй, основанной на опосредованных отношениях.

Информационные технологии не только улучшают связи «на горизонтальном уровне» – в настоящее время, но и создают новые связи между прошлым, настоящим и будущим, так как прошлое не исчезает бесследно, а сохраняется на плёнках, дисках и других информационных носителях.

Продолжается развитие теорий, исходящих из принципа технологического детерминизма. Более того, как в своё время – в период Новой истории, – философия объявляла себя царицей наук, так сейчас подобную претензию (именоваться царицей социальных наук) всё чаще высказывает экономика.

Фрэнсис Фукуяма – американский исследователь, родился в 1952 году. В 1989 году опубликовал книгу, сделавшую его знаменитым – «Конец истории». Сразу надо уточнить, что «конец истории» – это вовсе не конец света, а, напротив, наступление счастливого времени – реализация истории. Фукуяма основывается на гегелевской идее о том, что, в конечном счете, в истории должна победить разумная сторона, и в своей книге он утверждал, что в настоящее время это как раз и происходит. Эволюция идеологии, по его мнению, завершилась победой западной либеральной демократии. В мире исчезают конфликты, завершился этап формирования двух культурных систем, преодолена культурная конфронтация. Признаками этого являются крестьянские рынки и цветные телевизоры в нынешнем Китае, открытые в Москве кооперативные рестораны и магазины одежды, переложный на японский лад Бетховен в токийских лавках и

рок-музыка, которой с равным удовольствием внимают в Праге, Рангуне и Тегеране¹.

Фукуяма утверждает, что в XX веке были побеждены две идеологии – противницы либерализма – фашизм и коммунизм, и анализирует возможность угрозы со стороны ещё двух – религии и национализма. По поводу первой он делает заключение, что теократическое государство в качестве политической альтернативы либерализму и коммунизму предлагается сегодня только исламом. Однако эта доктрина малопривлекательна для немусульман, и он отмечает, что трудно себе представить, чтобы это движение получило какое-либо распространение². Касательно национализма он не даёт однозначного ответа, но отмечает, что только высокоорганизованные националистические течения, имеющие политические программы, могут считаться идеологиями, сопоставимыми с либерализмом или коммунизмом.

Сейчас, полтора десятилетия спустя, можно сделать вывод, что Фукуяма поторопился объявить окончательной победу либерализма. Он совершенно справедливо предсказал отказ России от коммунизма как господствующей идеологии. Однако сама идеология коммунизма, имея основания в естественных потребностях людей, будет существовать долго, если не всегда. Он недооценил силу национализма: создание различными течениями политических программ – вопрос времени. Он недооценил силу исламской идеологии – даже если она не найдёт новых сторонников, исламские радикалы будут угрожать миру на Земле. Это относится и к радикалам всех других идеологий. И особенно он недооценил опасности терроризма, который в те времена представлялся легкопреодолимым. Сейчас же зреет понимание того, что для борьбы с терроризмом необходимо отказаться от ряда либеральных завоеваний человечества.

Таким образом, мы видим в очередной раз бесперспективность однозначного предсказания будущего. Его можно описывать только в виде нескольких возможных тенденций.

5. Глобализация и перспективы будущего человечества

Итак, что представляет в данный исторический момент человечество в целом? Какие его ожидают перспективы?

При системном уровне анализа можно обнаружить две тенденции: 1) возникновение единой общечеловеческой системы с подчинённым положением всех её составляющих – это тенденция порядка и 2) стремление каждой существующей системы сохранить свою самостоятельность, не превратиться в зависимую подсистему.

¹ См.: Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. – 1990. – № 3 (работа опубликована более 15 лет назад, когда кооперативные рестораны в Москве были новинкой).

² Там же.

При этом первая тенденция, вытекающая из синергетической закономерности самоорганизации и иерархизации, – более сильная и перспективная, вторая же (её диалектическая противоположность) достижима только для самых сильных систем.

Если же к слишком абстрактному системному анализу добавить социально-философский, то всё человечество можно рассматривать как поле борьбы различных социальных систем. Цели каждой из систем, её «аппетиты» зависят от её объёма и силы (экономической, финансовой, идеологической). Мощные системы (сверхдержавы, транснациональные корпорации, мировые религии) стремятся приобрести мировое господство¹. То есть, человечество не само по себе осознанно движется к единству, которое В.С. Соловьёв называл всечеловечеством, а каждая из крупных политических, этнических, экономических и идеологических систем стремится охватить собой всё человечество. Всё, что стоит за их границами, они рассматривают как строительный материал.

Будущее человечества зависит от того, победит ли какая-либо из этих суперсистем, и, если победит, то – какая именно. К сожалению, глобализм является угрозой для множества малочисленных этносов. На поле брани гигантов для слабых систем есть два пути – либо войти в более сильную, постепенно раствориться в ней и тем самым уйти в небытие, либо сохранить свою самостоятельность посредством самозамыкания, отторжения всего внешнего. Именно этой целью руководствуются антиглобалисты. Оба из этих путей малопривлекательны: первый – из-за перспективы гибели, второй – из-за невозможности осуществления в условиях современных реалий.

Отсюда, если мы хотим сохранить культурные элементы (наиболее ценные – все, как показывает история, сохранить невозможно), то должны договориться между собой, что будущее единое человечество (а возникновение его, пожалуй, является единственной альтернативой всеобщей гибели) должно быть построено на твёрдых принципах демократии и федерализма и в прямом, и в переносном значении этих понятий.

Здесь имеется в виду не только федеральное устройство будущей общечеловеческой политической системы, но и подобный способ системобразования и в экономике (пример – борьба с монополизмом), и в идеологии и в других сферах общества. Мы должны помнить, что любая становящаяся система всегда стремится к жёсткому порядку (иерархизации) и, не слишком препятствуя возникновению общечеловеческой системы, не допускать становления этого жёсткого порядка, так как по законам синергетики, следующей фазой, вслед за порядком, является хаос (деиерархизация).

¹ Один из парадоксов современности – антиглобализм претендует на место глобальной идеологии.

Следовательно, будущая система «всечеловечества» не должна быть жёсткой, всем её составляющим элементам – и социальным подсистемам и отдельным личностям – должны быть предоставлены отдельные права и свободы. Конечно, уровень допустимой свободы определить очень трудно, и она должна меняться в зависимости от степени развития общества и от конкретной ситуации, но это вполне в силах людей. Точно также как в рамках отдельных государств постепенно устанавливается демократия, ведя непрерывную борьбу с авторитаризмом, так и в рамках человечества в целом необходимо утвердить паритетные отношения. Страна, претендующая на гегемонию в мире, уверенная, что только она знает, как надо жить и поэтому имеет право устанавливать правила для всех иных, ничем не лучше человека-диктатора. То же самое можно сказать и о мировых религиях, и о монополистических корпорациях.

Утверждение о том, что глобализм обязательно должен привести к полной унификации – одно из типичных заблуждений последнего времени. На прошедшем недавно IV Российском философском конгрессе проблеме глобализации было посвящено более ста двадцати выступлений. И во многих говорится о негативных сторонах этого явления. Высказывается сожаление о том, что при формировании одинакового образа жизни возникает «не сплав этносов, культур и политических институтов с заимствованием в каждом лучшего и включением его в общую целостность», а победа американской культуры над всеми остальными. В.Я. Пащенко называет глобализацию американизацией, Ю.В. Бовкунова и другие связывают её с вестернизацией (иногда используется термин «макдонализация»), Ю.А. Васильев, В.И. Кудашов и многие другие – с унификацией и стандартизацией¹.

Действительно, тенденции унификации и стандартизации существуют. Но есть и противоположные – тенденции индивидуализации. Сравните, например, двух любых людей какой-либо современной, например, российской культуры. Разве они будут совершенно одинаковыми? Даже солдаты, одетые в одинаковую униформу и шагающие в одном строю, имеющие одну национальность, один возраст, пол, рост и т.д., будут иметь огромное количество и внешних и внутренних различий. Почему же культуры при глобализации должны обязательно унифицироваться, у них гораздо больше качественных характеристик, чем у индивида.

Каждый конкретный представитель культуры имеет и индивидуальные, и общекультурные (общеетнические) черты. Если же человек будет принадлежать не только к своей субкультуре (субкультурам), но и к глобальной человеческой культуре, то оснований для индивидуального соче-

¹ См. тезисы выступлений: Пащенко В.Я. Россия в глобализируемом мире: мысли об автаркии; Бовкунова Ю.В. Выбор пути России в условиях глобализации; Васильев Ю.А. E pluribus unum (В многообразии едины)? Мифы и реалии глобализации; Кудашов В.И. Глобализм и постмодернизм // Философия и будущее цивилизации: тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): в 5 т. – М.: Современные тетради, 2005. – Т. 3.

тания черт только прибавится, так как цепочка принадлежностей увеличится: индивидуальное (*единичное*) – субкультурное, состоящее из множества субкультур, в которые входит данный конкретный человек (*особенное*) – общечеловеческое (*всеобщее*).

Тенденция массовизации, скорее всего, бессильна подчинить природное и социальное разнообразие. Если возникнет единая общечеловеческая культура, она будет состоять из огромного множества микрокультур, субкультур и т.п. И даже если исчезнут этнические и религиозные различия, что крайне мало вероятно, то никуда не денутся отличия по полу, возрасту, интересам, окружающему климату и т.п. Все эти различия и являются основанием существования множества субкультур. А неповторимое сочетание всех этих субкультур создают, и будут создавать даже при победе глобализма специфические региональные субкультуры.

Довольно широко распространена точка зрения о том, что история не терпит сослагательного наклонения. Думается, однако, что глубокий анализ ошибок прошлого, невозможный без сослагательного наклонения («а что было бы, если бы...?»), даст реальный шанс избежать повторения этих ошибок в будущем. Представления о будущем, основанные на изучении тенденций настоящего, помогают избавиться от нежелательных тенденций и поддержать полезные. Таким образом, теория будущего человечества становится реальным инструментом построения этого будущего

Контрольные вопросы

1. Вспомните рассмотренные в предыдущих темах взгляды на будущее Сен-Симона, О. Конта, К. Маркса Д. Белла и О. Тоффлера. Что общего в этих теориях и чем они отличаются друг от друга?
2. Как представляли будущее русские религиозные философы – П.Я. Чаадаев, А.С. Хомяков, К.Н. Леонтьев, В.С. Соловьёв?
3. Как можно определить будущее?
4. Перечислите донаучные и вненаучные формы предсказания будущего.
5. Чем, на Ваш взгляд, объясняется всеобщая распространённость гадания в традиционном обществе и каковы причины сохранения этого способа предвидения в настоящее время?
6. Чем отличаются эсхатологические мифы от религиозной эсхатологии?
7. В какую эпоху и по каким причинам возникла религиозная эсхатология?
8. В чём различие между утопией и идеологией, по мнению К. Мангейма?

9. Какие Вы знаете классификации утопий? Назовите представителей разных направлений.
10. В чём Вы видите специфику отечественных утопий?
11. В чём видел Н.Ф. Фёдоров задачу «общего дела» «психократического» общества?
12. Дайте оценку «космической этики» К.Э. Циолковского.
13. Раскройте понятие «ноосферы» В.И. Вернадского.
14. В чём состоит специфика технологической утопии Т.Б. Веблена?
15. В чём Вы видите причины возникновения антиутопий? Назовите наиболее известные антиутопии.
16. Как соотносятся между собой понятия «футурология», «прогностика» и «исследование будущего»?
17. Назовите основных представителей и основные идеи оптимистического направления исследования будущего.
18. Каким образом проекты Римского клуба повлияли на общественные движения и реальную политику?
19. Какие названия применяют исследователи к обществу будущего и какое из них, на Ваш взгляд, наиболее точное?
20. Назовите положительные и отрицательные стороны процесса глобализации.

Литература к 3 разделу

1. Алексеев П.В. Социальная философия: учеб. пособие. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2005.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество. – М., 2002.
3. Бек У. Что такое глобализация? – М., 2001.
4. Белл Д. Из работы «Социальные рамки информационного общества» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1.
5. Бердяев Н.А. Новое Средневековье. – М., 1991.
6. Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. – М., 2000.
7. Впереди XXI век: перспективы, прогнозы, футурологи. Антология современной классической прогностики 1952–82. – М.: Академия, 2000.
8. Геллнер Э. Условия свободы. – М., 1995.
9. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. – М.: Книга, 1991.
10. Замятин Е. Мы // Знамя. – 1988. – № 5–6.
11. Конт О. Дух позитивной философии. – СПб, 1910.
12. Конт О. Основные законы социальной динамики, или общая теория естественного прогресса человечества // Философия истории: Антология: пособие для студентов гуманитарных вузов. – М., 1994.
13. Ласло Э. Век бифуркации // Путь. – 1995. – № 7.

14. Мангейм К. Идеология и утопия // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз. / сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991.
15. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс: соч. – 2-е изд. – Т.3
16. Маркс К. К критике политической экономии. Предисловие // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения: в 3-х т. – М.: Политиздат. 1979. – Т. 1.
17. Мидоуз Донелла, Мидоуз Денис, Рандерс Йорген. За пределами допустимого: глобальная катастрофа или стабильное будущее? // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / под редакцией В.Л. Иноземцева. – М., 1999.
18. Мэмфорд Л. Миф машины // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежн. лит.: пер. с разн. яз./ сост., общ. ред. и предисл. В.А. Чаликовой. – М.: Прогресс, 1991.
19. Ростоу У. Из книги «Стадии экономического роста» // Социальная философия: хрестоматия. – М.: Высшая школа, 1994. – Ч. 1.
20. Оруэлл Дж. 1984 и эссе разных лет. – М.: Прогресс, 1989.
21. Панарин А.С. Россия в цивилизационном процессе. – М.: ИФ РАН, 1996.
22. Панарин А.С. Реванш истории. – М.: Логос, 1998.
23. Пантин В.И. Волны и циклы социального развития: Цивилизационная динамика и процессы модернизации / В.И. Пантин. – М.: Наука, 2004.
24. Печчеи А. Человеческие качества. – М., 1985.
25. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992.
26. Тойнби А.Дж. Постигание истории / пер. с англ. – М.: Прогресс, 1991.
27. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999.
28. Тоффлер О. Столкновение с будущим. // Иностранная литература. – 1972. – № 3.
29. Фёдоров Н.Ф. Философия общего дела: в 2 т. – М., 2003.
30. Фукуяма Ф. Конец истории // Вопросы философии. – 1990. – №3.
31. Фукуяма Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма; пер. с англ. / под общ. ред. А.В. Александровой. – М.: ООО «Издательство АСТ» ЗАО НПП «Ермак», 2004.
32. Хайек Ф.А. Дорога к рабству / Вопросы философии. – 1990. – № 10–12.
33. Хаксли О. О дивный мир / пер. с англ. О. Сороки, В. Бабкова. – СПб.: Амфора, 1999.
34. Циолковский К.Э. Космическая философия. – М., 2001.

35. Щербатов М.М. О повреждении нравов в России // О повреждении нравов в России М. Щербатова и Путешествие А. Радищева. – М., 1975.

36. Шпенглер О. Закат Европы / пер. с нем. – Новосибирск: Наука, 1993.

37. Ясперс К. Истоки истории и ее цель // К. Ясперс Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991.

РАЗДЕЛ 4. ОБЩЕСТВО КАК САМОРАЗВИВАЮЩАЯСЯ СИСТЕМА

4.1. Становление общества из природы

Два типа общественного развития

Большинство представителей современной науки и философии не подвергают сомнению тот факт, что общество возникло из природы. Для анализа сущности процесса возникновения и становления общества большое значение имеет понимание двух типов развития. Имеется в виду развитие на основе внешних предпосылок и развитие на основе внутренних, собственных предпосылок. Обоснование данных типов развития можно найти в диалектическом учении о развитии, разработанном Гегелем, который в «Энциклопедии философских наук» показал, что всякое новое возникает в недрах старого, содержащего в себе условия (предпосылки, как он их называет) для возникновения нового. Затем, в ходе развития, эти предпосылки диалектически снимаются, как говорит Гегель, – они «уходят в основание», и новое обретает собственную основу развития.

Таким образом, в развитии сложных систем можно выделить *два этапа*: 1) развитие на основе внешних предпосылок (развитие как становление) и 2) развитие на основе внутренних предпосылок (развитие как совершенствование). Каждый из выделенных Гегелем этапов обладает настолько ярко выраженной качественной определенностью, что их можно определить как самостоятельные *типы* развития.

Тип развития на основе внешних предпосылок обуславливает преимущественно внешнюю детерминацию развивающегося предмета или явления, его недостаточную самостоятельность, неустойчивость, большую зависимость от внешних условий существования. Внешние предпосылки оказывают влияние на форму (а иногда и на содержание) объекта развития и в то же время не могут определять его специфики, сущности, поскольку

именно последняя служит основанием выделения данных объектов как самостоятельных качественных образований.

Тип развития на основе собственных предпосылок характерен для уже сформировавшихся объектов и проявляется как их дальнейшее совершенствование. Он отличается большей устойчивостью, самостоятельностью, меньшей зависимостью от внешних условий своего существования и ускоренными темпами развития. Такое развитие можно считать подлинным саморазвитием.

Следует, однако, заметить, что для системы, детерминируемой преимущественно внешними факторами, также не чуждо саморазвитие. Но оно характеризует не систему в целом, а ее основной интегрирующий элемент, который сам по себе также представляет систему, но уже прошедшую этап становления. Такой интегрирующий элемент является внутренним источником развития, его внутренней предпосылкой, создающей основу для формирования преимущественно внутренней детерминации всей системы, а также определяет специфику развивающегося предмета. Внешние предпосылки служат строительным материалом развивающейся системы и определяют в значительной степени ее внешнюю форму.

Названные типы развития проявляются в становлении и совершенствовании как материальных, так и духовных систем, как в индивидуальном, так и в историческом развитии, что говорит об их универсальности.

Следует обратить внимание на то, что во всех достаточно сложных объектах и явлениях могут одновременно присутствовать оба типа развития, поскольку входящие в эти объекты и явления составные элементы или свойства, обладающие относительно самостоятельным развитием, могут основываться как на внутренних, так и на внешних предпосылках. В таком случае тип развития предмета в целом можно определить по типу развития его наиболее существенных сторон или свойств.

Одно из наиболее ярких проявлений двух типов развития обнаруживается в человеческой истории. Данные типы развития прослеживаются как в становлении отдельных общественных явлений, так и в развитии общества в целом

Периодизация истории согласно критерию двух типов общественного развития

Для общества в целом, как и для общественных систем любого типа, интегрирующим элементом (подсистемой) является организованная целенаправленная деятельность человека. Возникнув в начальный период антропосоциогенеза, человеческая деятельность как система явилась «эпицентром» всех общественных изменений. С той поры происходил ряд качественных преобразований, в результате которых возникали все более широкие системы, характеризующиеся признаками саморазвития и явля-

ющиеся интегрирующими элементами становления новых, все более широких систем. Поскольку становление новой системы происходит на основе преимущественно внешних предпосылок, необходимо признать преимущественно внешнюю детерминацию в этот период ее развития. При анализе истории в целом следует выделить два таких преобразования как наиболее существенные:

1. В результате антропосоциогенеза произошло в целом становление общества в виде первобытных коллективов. Каждый такой коллектив являлся в целом органичной социальной системой, состоящей из социальных элементов и связей (индивидов, их деятельности и мышления, средств труда, предметов обихода и различных отношений). Перечисленные элементы системы первобытных коллективов осуществляли функцию внутренних предпосылок их дальнейшего развития. В то же время первобытные коллективы еще не в достаточной степени избавились от давления внешних природных предпосылок. На более поздних этапах развития общества давление природной среды ослабело. Но даже цивилизованное общество, развивающееся на основе преимущественно собственных предпосылок, имеет значительное количество естественных предпосылок, а значит и зависит от природы. Тем не менее, первобытные коллективы уже способны были стать интегрирующими элементами более широкой системы – цивилизации.

2. Становление цивилизаций, которые можно определить как *общества, развивающиеся на собственной основе*. Система, в которую организуются первые цивилизованные общества, качественно отличается от предыдущих общественных систем – это первые классовые государства. Первые цивилизации еще во многом несовершенны, неустойчивы, как бы «пробны». Возможности, которые заключаются в обществе, развивающемся на собственной основе, присутствуют в них пока еще как формальные.

Применяя рассмотренный метод, можно составить периодизацию истории, точнее две периодизации – одну для развития общества в целом, другую – для истории цивилизации.

Для развития общества в целом периодизация по типам развития имеет следующий вид:

- 1) становление – антропосоциогенез;
- 2) совершенствование – вся последующая история.

Периодизация развития цивилизации будет выглядеть по-иному. Она начинается уже после завершения антропосоциогенеза и в ней также выделяется два этапа:

- 1) становление – доцивилизованное общество;
- 2) совершенствование – вся последующая история.

Если сопоставить эти периодизации, то мы получим следующую картину: (см.: Приложение № 1, схема № 7)

Поскольку история общества в целом охватывает как цивилизованное, так и доцивилизованное общество, постольку и первая периодизация является более широкой и включает в себя вторую как свой составной элемент

В каждом из двух периодов господствует определенный тип развития. В первом преобладает доцивилизированный тип общественного развития, во втором – социальный, собственно цивилизованный тип.

Под социальным типом следует понимать развитие общества или отдельных его сторон на основе внутренних предпосылок, то есть саморазвитие в собственном смысле слова.

Цивилизованное и доцивилизованное общество. Основные типы общественных отношений

Необходимо отметить, что в философской литературе нет единого понимания термина «цивилизация». Некоторые авторы ограничиваются эмпирическим подходом к этому понятию и выводят его путем перечисления различных признаков цивилизации. Например, *Гордон Вир Чайлд (1892–1957)* выводит десять таких признаков или критериев цивилизации. *В. Эберхард* сокращает их до пяти, указывая на наличие 1) стратифицированного общества и государственной организации, 2) зернового земледелия с применением одомашненных животных, 3) наличие городов, 4) письменности и 5) использования металлов¹.

В других работах цивилизацию понимают либо как синоним термина «культура», либо, как мы видели у Шпенглера, как нисходящий этап развития культуры. Другое разночтение данного термина проистекает из-за того, что ряд авторов применяют понятие «цивилизация» к обществу в целом и в таком понимании цивилизация – этап в развитии человечества (*Л. Морган, Ф. Энгельс* и др.) Другие относят это понятие только к локальным общественным образованиям, например: «античная цивилизация» (*А. Тойнби* и др.).

В общем-то, данное разночтение легко преодолимо. Обычно из контекста видно, что имеет в виду автор. Например, *Ю.В. Яковец* в учебном пособии «История цивилизаций» специально оговаривается, что он употребляет этот термин в двух смыслах: мировые и локальные цивилизации.² Но в то же время понятие мировой цивилизации Яковец опять-таки дает через перечисление ее признаков. По его мнению, «мировая цивилизация – этап в истории человечества, характеризующийся определенным уровнем потребностей, способностей, знаний, навыков и интересов человека, технологическим и экономическим способом производства, строем политиче-

¹ См.: Eberhard Wolfram. Settlement and social change in Asia. - Hong Kong: Univ. press, 1967. – P. 10.

² См.: Яковец Ю.В. История цивилизаций: учеб. пособие. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – С. 41.

ских и общественных отношений, уровнем развития духовного воспроизводства; по сути дела речь идет о сверхдолгосрочном (многовековом) историческом цикле»¹.

В этом определении много неясного – каков, например, «уровень потребностей, способностей» и т.д. соответствует цивилизации? Что надо понимать под «уровнем развития духовного воспроизводства»? Думается, что определение мировой цивилизации должно показывать, чем данный этап *качественно* отличается от предыдущего, доцивилизированного этапа.

В данной работе предлагается иное понимание термина «цивилизация». *Цивилизация – это этап развития общества на собственной основе, или общество, в котором преобладает социальный тип развития.* В цивилизованном обществе признаками саморазвития характеризуются уже не отдельные элементы и свойства, а все общество как целостная система. А земледелие, города, письменность и так далее и составляют ту совокупность социальных предпосылок, которые в сумме обеспечивают это саморазвитие. Здесь можно вспомнить отмеченный Тойнби критерий развития цивилизации – всё большую ориентацию не во вне, а внутрь общества, откуда теперь чаще всего поступают вызовы истории.

Свойственный доцивилизированному миру тип развития не исключал для отдельных сторон общества противоположного ему социального типа, основу которого составляли имеющиеся в данный период социальные (то есть, созданные самим обществом) предпосылки развития. Наличие в обществе естественных и социальных предпосылок, а в отдельных предпосылках противоположных естественных и социальных сторон, обуславливало и противоречивое сочетание на первом этапе существования общества доцивилизированного и социального типов развития. В начале этого периода преобладал первый тип, победа социального типа проявилась в истории как установление цивилизации.

Развитие доцивилизированного общества необходимо рассматривать, прежде всего, как диалектический процесс снятия его природных предпосылок. Уже в этом обществе существовала грань между естественным и социальным. Они соседствовали как борющиеся друг с другом старое и новое. Естественное есть предпосылка социального, постоянно преодолеваемая, снимаемая последним. Выходя из естественного, социальное с самого начала своего существования качественно противостоит ему. Становление социального проявляется в постоянном стремлении его уйти, отдалиться от естественного. Однако их полное отграничение все же невозможно, поскольку естественное есть не только генетическая предпосылка социального вообще, но и предпосылка (в виде природного организма) каждого члена социального целого, а также условие существования этого целого.

¹ См.: Яковец Ю.В. История цивилизаций: учеб. пособие. – М.: Гуманит. изд. центр ВЛАДОС, 1997. – С.41.

Уточним, что представляют собой типы общественного развития. Доцивилизированному типу развития общества соответствовал и определенный тип общественных отношений – непосредственно-личные отношения. Господство таких отношений обуславливалось недостаточностью вещественных и особенно социально-вещественных предпосылок развития. Отношения между людьми и, в определенной степени, отношения людей к природе выступали еще в своем как бы «оголенном» виде, ничем не маскируясь, не опосредствуясь. При возникновении обмена и созданных цивилизацией условий и орудий труда отношения людей друг к другу опосредствуются отношениями вещей.

В доцивилизированном обществе существовала своеобразная форма собственности. Естественно сложившийся коллектив, связанный половозрастными отношениями, посредством процесса жизнедеятельности совместно присваивает условия, как своей жизни, так и своей деятельности. Маркс такую форму собственности определяет как «единство живых и деятельных людей с природными, неорганическими условиями их обмена веществ с природой»¹, или как природное единство труда с его вещными предпосылками. В таком определении есть рациональный момент. Первобытный человек не выделял себя из первобытного коллектива, и поэтому все элементы системы первобытного коллектива, в том числе и неорганические, рассматривались им как его собственные, составляющие его тело. В этом человеческое сообщество еще мало отличалось от животных популяций, которые образуют с окружающей природой единую систему, включающую в себя все, что они используют. Но в то же время окружающая среда не является устойчивым, постоянным элементом этой системы – происходит постоянная борьба за свой ареал, за «нишу». То же у первобытных коллективов. Они отвоевывали свою землю и у других коллективов, и у животных, и у природы, когда, например, сжигали леса, готовя их для пашни. Поэтому единство первобытного коллектива со средой не было абсолютным.

Антагонистическим цивилизациям свойственна частная собственность, которую Маркс считает причиной разрыва «между этими неорганическими условиями человеческого существования и самим этим деятельным существованием»². Мы говорили уже в предыдущих темах, что Маркс считает этот разрыв причиной стихийности и отчуждения. К тому, что говорилось выше, можно добавить еще два возражения. Во-первых, этот разрыв существовал не для всех людей, а только для несобственников и, во-вторых, нельзя считать, что частная собственность как таковая – чисто социальное явление, так как в животном мире есть многое, что подходит под это определение. Социальным следует считать не общественную или частную собственность как таковые, а само по себе сочетание двух или даже

¹ Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 гг.: в 2-х ч. - М., 1980. – Ч.1. – С.483.

² Там же, С. 483.

большого числа форм собственности, их зависимость не от биологической организации человека, а от уровня развития мышления людей и их общественных отношений и, конечно же, осознание этой собственности. И если Маркс прав в том, что в производстве собственность является базисом, то сама она, в свою очередь, зависит от многих других условий и не обязательно материальных.

Другая особенность собственности доцивилизованного общества заключалась в том, что она еще не выделилась как специфическое общественное отношение, не требовала для себя никакого морального, а тем более, юридического, обоснования, а просто совпадала с процессом жизнедеятельности первобытного человека.

Коллективность данной формы собственности заключалась не только в том, что все естественно возникшие условия жизнедеятельности людей в равной степени принадлежали каждому индивиду, но и в том, что вне рамок коллектива такая собственность вообще теряла всякий смысл. В условиях несамостоятельности отдельного индивида индивидуальной собственности быть не могло.

Итак, первобытнообщинный строй отличается преобладанием естественных предпосылок развития общества и человека и господством непосредственно-личных отношений между людьми. Такие отношения, в отличие от последующих этапов истории, характеризуются равенством и взаимопомощью.

Важно отметить то, что доцивилизованный тип развития не ограничивался первобытным строем, а существовал везде, где сохранялась община. К примеру, причина удивительной живучести азиатской общины заключалась в том, что восточному деспотическому государству удалось сохранить общину почти в неизменном виде, образовав своеобразный симбиоз государства и общины, основанных на разных типах развития – социальном и доцивилизованном. Социальной предпосылкой развития государства служила натуральная рента, взимаемая им с общины, или прибавочная стоимость.

Постепенно общественная собственность все больше и больше сдает свои позиции частной собственности. Расширение цивилизованного типа развития приводило к преобразованию непосредственно-личных отношений в отношения опосредованно-вещные. Преобразование это, завершившееся лишь при капитализме, захватило обширный исторический период, включая разложение первобытного общества, рабовладение, феодализм и было связано с возникновением классов.

Развитие отношений из непосредственных в опосредованные, из отношений равенства в отношения господства и подчинения отличалось необычайной сложностью.

Можно выделить четыре формы отношений, характерных для периода рабовладения, феодализма и азиатской формы собственности.

1. *Непосредственно-личные отношения равенства.* Данная форма отношений сохраняется наряду с общиной. Внутри поработанной азиатской общины, а также ранней общины-марки сохраняются отношения равенства. Остается и непосредственная связь производителя с условиями его существования. Хотя работник уже не считается собственником земли, он относится к ней как к собственности. Собственность же феодала или верховного восточного владыки является всего лишь номинальной.

2. *Отношения личной зависимости (первая форма отношений господства и подчинения).* Эта форма отношений представляет собой своеобразный промежуточный этап между непосредственно-личными отношениями равенства и опосредованно-вещными отношениями. Непосредственный характер этих отношений – своеобразный пережиток первобытной формации. Существуют две разновидности этой формы отношений:

а) *рабство* – такой вид отношений, где непосредственный производитель уже оторван от средств своего существования. Прибавочный продукт, полностью отчужденный от производителя, становится социальной предпосылкой развития господствующего класса, обеспечивая тем самым резкий скачок в развитии культуры. При крайне низком уровне развития производительных сил такой скачок мог быть достигнут лишь ценой низведения рабов до положения рабочих инструментов. Отсюда вытекает крайняя неустойчивость, взрывоопасность рабовладельческой цивилизации.

б) *крепостная зависимость* и сходная с ней зависимость общинников в древневосточных государствах – такой вид отношений, где непосредственный производитель соединен со средствами его труда. Развивается либо при разложении первобытно-общинных отношений, либо после гибели рабовладельческих цивилизаций, но чаще всего – при сочетании этих процессов.

Поскольку новое социальное содержание отношений рабства и крепостничества облекалось в старую форму непосредственности, рабовладению и феодализму свойственно противоречие между содержанием и формой общественных отношений. При рабовладении это противоречие разрешалось быстрой гибелью формации, во втором случае – путем постепенного перехода от непосредственно-личных к опосредованно-вещным отношениям. Переход этот наблюдался в развитии форм ренты – отработочная рента перешла в натуральный оброк, последний же постепенно сменился денежным оброком. Однако окончательно противоречие разрешилось лишь с переходом к капитализму, ликвидировавшему личную зависимость.

3. *Опосредованная форма собственности* – также своеобразная форма перехода к опосредованно-вещным отношениям. Здесь отношение собственника к условиям труда опосредуется непосредственным производителем, низводящемся до роли вещи, лишенной личностных качеств, поэтому отношение собственника к действительно природным условиям

производства выступало как опосредованно-вещное отношение (при непосредственно-личном отношении к производителю). Получается такая цепочка: собственник → производитель → условия.

4. *Цивилизованные опосредованно-вещные отношения.* Развиваются в виде обмена и торговли. Полное вовлечение всего населения в систему вещных отношений присуще, опять-таки, только капитализму.

Сопоставление трех периодизаций истории

Проведенный анализ общественных отношений дает возможность сопоставить между собой три периодизации истории: во-первых, принятое на Западе деление истории на традиционный и индустриальный периоды; во-вторых, марксистскую формационную периодизацию и, в-третьих, предлагаемую в данной работе периодизацию по типам развития. В результате такого сопоставления можно наметить три последовательных этапа исторического развития.

1 этап. Соответствует первобытнообщинной формации от завершения антропосоциогенеза до возникновения первых цивилизаций. В западной социальной философии этот период назван традиционным обществом. Он характеризуется преобладанием естественных предпосылок развития, непосредственно-личными отношениями равенства и естественно возникшей собственностью, проявлявшейся как единство с условиями существования.

2 этап. Соответствует рабовладению и феодализму. Отличается одновременным сосуществованием доцивилизованного и цивилизованного типов развития, или доиндустриального и индустриального общества по западной терминологии. Это приводит к разнообразным формам общественных отношений от непосредственно-личных до опосредованно-вещных и к различным сочетаниям общественной и частной форм собственности. По сути, это переход от доцивилизованного к цивилизованному типу развития, переход, занявший несколько веков.

3 этап. Соответствует возникновению капиталистической цивилизации. Новый тип развития подчинил себе полностью не только город, но и деревню, не только промышленность, но и сельское хозяйство. Система всеобщего обмена породила господство опосредованно-вещных отношений и частной формы собственности. К этому периоду относятся и индустриальный и постиндустриальный периоды истории по западной терминологии.

Думается, что рассмотренные здесь периодизации истории применимы как сами по себе, так и в предложенном «сведенном» виде. Эти периодизации взаимно дополняют друг друга. В рамках цивилизованного типа развития в истории существовали различные формы собственности, на основе которых К. Маркс выделял ряд общественно-экономических форма-

ций. Периодизация по типам развития даст возможность выделить то общее, что присуще всем общественно-экономическим формациям, основанным на одном типе развития. Периодизация по типам развития позволяет, кроме того, выявить качественную специфику первобытного общества, где господствовал в основном доцивилизованный тип развития, а также специфику рабовладения, феодализма и азиатского способа производства, содержащих в своих рамках характеристики как доцивилизованного, так и цивилизованного типов развития. Данная периодизация позволяет по-новому рассмотреть ряд проблемных вопросов и, в частности, проблему азиатского способа производства.

Если формационная периодизация рассматривает общество как бы изнутри, видит только «чисто» социальные закономерности, то периодизация по типам развития дает возможность расширить масштабы анализа, ввести в него границу взаимодействия общества с природой, что помогает обнаружить специфику этого взаимодействия на каждом историческом этапе.

Особенности взаимодействия общества с природой на разных этапах истории

Мы видим, что человек в условиях доцивилизованного типа развития уже отрывался от природы с помощью труда и в то же время вновь сливался с ней, но не по-животному, а как формирующийся субъект отношений. Во взаимодействии двух систем – природы и первобытных коллективов – определяющей стороной была природа. Это объясняется двумя основными причинами.

1. Степень развитости системы первобытного коллектива была более низкой в сравнении с природой. Окружающая человека среда была органичной устойчивой саморазвивающейся системой с отлаженными механизмами адаптации к изменяющимся условиям. Общество также было саморазвивающимся, но это саморазвитие происходило в основном на уровне отдельных общин, силы которых были значительно слабее природных. Саморазвитие общин протекало вначале путем ответа на изменения природных условий. Лишь постепенно инициатива начинает переходить в руки человека. Этот процесс описан у Тойнби в его законе вызова и ответа. Со временем внешнее воздействие перестает быть обязательным условием развития. То есть, на этапе саморазвития помимо внешних вызовов существуют еще и внутренние причины развития, внутренние вызовы, которые становятся главными.

2. Природа воздействует на человеческое общество не только извне как условие его существования, но в значительной мере и изнутри – в качестве естественных предпосылок его развития. Природные элементы, вовлеченные в трудовую деятельность человека и его быт, полностью подчи-

няются своим природным законам, а человек в этот период смог познать пока лишь проявления только немногих из этих законов. Поэтому в данный период человек зависит от естественных предпосылок его развития, а, в конечном счете, от природы. Возникает двойное воздействие природы на общество (которое к тому же разобщено на мелкие общины), что ставит первобытные коллективы в крайне жесткие условия. Изменения, происходящие в природе, заставляли человека менять форму, а порой и содержание трудовой деятельности, в то время как человек эпохи цивилизации меняет сами эти условия (разумеется, только те, изменить которые он в силах).

Однако, несмотря на всю слабость человека в первый период его развития, его отношение к природе было уже далеко не животным. Рассматривая специфику человеческого отношения к природе, философы отмечают, что человек, благодаря труду, способен сохранять специфику своей биологической организации вне зависимости от изменения природных условий. Данная характеристика присуща и первой форме развития человека, несмотря на то, что он в это время еще во многом зависел от природы. В то же время способ, каким человек сохраняет свою предметную самостоятельность, имеет здесь свои особенности.

Общеизвестно положение Ф. Энгельса о том, что животное только приспосабливается к природе, человек же своими действиями изменяет ее. И хотя первоначальная цель деятельности человека в доцивилизированный период развития также заключается в том, чтобы приспособиться к природе и выжить, форма этого приспособления человека уже с момента своего возникновения отличалась от животной формы. Животные приспосабливаются в ходе естественного отбора, изменяя свои естественные органы. Человек же приспосабливает, постоянно совершенствуя, свои искусственные органы – орудия труда и формы трудовой деятельности, сохраняя тем самым неизменной свою биологическую организацию. С помощью орудий труда человек не только достигает своей первоначальной цели – приспособление к природе, но и изменяет эту природу, вовлекает ее в круг своего действия.

Разнообразя орудия труда и формы деятельности, человек сохранял не только свою биологическую организацию, но и свое социальное качество. Человеческий коллектив зависел от природы не как элемент от системы в целом (или не как часть от целого), что имеет место в популяциях животных, а как самостоятельная система от внешних условий своего существования.

Зависимость человека уменьшалась по мере того, как социальный характер предпосылок распространялся от орудий труда к предметам труда и от них – к условиям труда и быта. Человек и общество не могут не зависеть от природных законов, но возникающие социальные условия уже берут на себя задачу приведения в соответствие человеческих потребностей

этим законам. И поскольку условия труда и быта, а не орудия и формы труда, являются теперь своеобразным буфером между природой и жизнедеятельностью, смягчая последствия ее воздействий, деятельность становится более самостоятельной в своем развитии, в большей степени соответствуя общественным потребностям. Чем меньший удельный вес в основе деятельности занимают естественные предпосылки, тем меньше зависит она от случайностей, тем она успешнее. Хотя деятельность может зависеть и от социальных случайностей, например, катастрофа на Чернобыльской АЭС, войны и т.п.

Совершенствование жизнедеятельности приводит к созданию все большего количества социальных предпосылок общественного развития. Утверждение оседлого образа жизни способствовало накоплению этих предпосылок. Повышение производительности труда приводило к появлению прибавочного продукта, обмена, разделения труда, государства и прочих атрибутов цивилизации. До возникновения цивилизации материальное благосостояние людей зависело не столько от их усилий, сколько от состояния самой природы, от ее расположения к человеку, в эпоху цивилизации – в большей степени от самого человека.

Медленное развитие доцивилизованного общества, его традиционность объяснялись не только ограниченностью трудовых возможностей и возможностей, предоставляемых природой, но в значительной мере и ограниченностью потребностей общества. Всякий труд направлен на создание продуктов, удовлетворяющих потребности человека. При отсутствии обмена производится столько продуктов, сколько может потребить один человек. В первобытном обществе и в более поздних общинах обмен, как правило, ограничивался рамками общины, ограничивая тем самым и производство. Несмотря на возникновение уже в первобытном обществе собственно социальных потребностей, решающую роль для стимуляции производства играли витальные потребности – потребности выживания, причем не только и не столько выживания отдельного человека, сколько коллектива в целом.

По мере того, как развиваются цивилизованные отношения обмена, начинается производство продуктов на продажу, т.е. для удовлетворения потребности в богатстве. В отличие от естественных потребностей, потребность в богатстве практически безгранична, поэтому, возникая, она как бы снимает тормоз с развития производства, приводя к его резкому скачку.

Проблема соотношения естественных и социальных законов

На основании вышесказанного можно сделать вывод, что мир следует рассматривать как единственный и, прежде всего, – естественный, внутри которого исторически сравнительно недавно возникло новое явление –

социальное. Поскольку социальное строится на основе естественных предпосылок, оно включает их в свою структуру, частично снимая их естественное содержание.

Такой подход обращает внимание на процессы не только внешнего, но и внутреннего взаимодействия общества с природой, поэтому большое значение приобретает проблема естественных основ социального процесса (см.: Приложение № 1, схема № 8).

Во всей огромной системе природы-общества действует очень большое количество объективных законов, многие из которых мы до сих пор не знаем. Наиболее общей из множества возможных классификаций этих законов будет следующая:

- 1) законы природы;
- 2) законы общества;
- 3) законы взаимодействия природы и общества.

Все эти законы проявляются как на «горизонтальном» срезе развития общества (законы функционирования), так и на «вертикальном» (законы развития).

Существует проблема: являются ли законы взаимодействия природы и общества собственно естественными или же они имеют свою специфику?

Ответ на этот вопрос зависит от того, признаём ли мы специфику социальных законов. Большинство философов ее признаёт, и, исходя из такого понимания, следует считать, что законы взаимодействия естественного и социального не могут быть чисто природными – на них оказывают воздействие особенности как социального, так и естественного.

Наиболее важная и наиболее сложная часть проблемы соотношения естественного и социального заключается в проблеме соотношения естественных и социальных законов.

Традиционно в отечественной литературе общество относят к высшей форме движения материи, а различные сферы природы – к более низким формам движения. Положение это основывается на теории Ф. Энгельса, согласно которой социальная форма движения материи – высшая и включает в себя в подчиненном виде физическую, химическую и биологическую формы движения.

Прежде всего, необходимо уточнить терминологию. Понятие Энгельса «форма движения материи» в отечественной литературе применяют как к субстратной, так и к функциональной стороне материального мира. Но очевидно, что оно обозначает группу или систему закономерностей, действующих на определенном уровне развития материи, то есть относится к функциональной стороне. Поэтому *необходимо разделять уровни материи и системы законов, действующих на этих уровнях.*

Действительно, если мы рассматриваем элементы природы, входящие в систему социального, то видим их преобразованность и подчиненность социальному.

В то же время, пытаясь применить этот методологический подход к анализу соотношения естественных и социальных законов, мы убеждаемся, что социальные законы лишь частично подчиняют себе природные законы, хотя естественные процессы, входящие в социальные системы, во многом видоизменяют свою форму, что может породить иллюзию их полной подчиненности.

Гегель говорил, что высшие уровни развития «снимают» низшие, одновременно и отбрасывая, и сохраняя их. Проанализируем, каким образом этот процесс проявляется в соотношении социального и природного уровней материи и в соотношении социальных и природных законов.

Можно выделить три типа снятия социальным естественного.

Первый тип – включение естественного в рамки функционирования социального. Здесь естественное, не вырываясь из системы природы, одновременно включается в систему общества, принося ему определенную пользу. Естественные законы не претерпевают никакого изменения. Это первоначальный тип снятия, сохраняющийся до сих пор. Если говорить о первобытном обществе, то он проявлялся тогда, когда первобытный человек подбирал палку или кость и превращал ее в свое орудие труда, а добытое животное или растение использовал в своем уже социальном потреблении. В наше время человек также использует элементы первозданной природы, не подвергая их переработке: это и вода, и воздух, и леса и многое другое.

Второй тип – изменение естественного в рамках самого естественного.

Здесь можно выделить несколько разновидностей.

1. Исторически первый, наиболее простой способ – выделение выгодного для социального качества естественного свойства того или иного предмета и усиление его. Это процесс наблюдается:

а) в создании орудий труда, когда не просто используется природный предмет, а дорабатывается;

б) в создании условий существования: дома, очага, одежды и т. п.;

в) в использовании биологических закономерностей развития животных и растений (что можно делать, даже не подозревая о существовании таких закономерностей, эмпирическим путем), при создании таких видов, которые выгодны человеку;

г) в усилении биотических свойств самого человека: развивается его рука, гортань и т.п.

2. Вторая разновидность этого типа проявляется в расширении или другом изменении границы меры действия того или иного физического, химического или биотического закона. При этом в зависимости от интере-

са людей может отодвигаться или «нижняя» или верхняя граница, позволяющая качественному скачку происходить либо раньше, либо позже, чем в природе. В качестве примера можно привести более позднюю смерть человека, чем у наших предков, или более ранний полураспад урана в атомной бомбе, приводящий к взрыву. Эффект здесь достигается за счет изменения протекания того или иного процесса.

Третий тип снятия естественного заключается в выводе естественного из его традиционных рамок, в создании фактически новых естественных закономерностей, отвечающих интересам социального.

Это происходит путем искусственного столкновения уже существующих естественных законов в таких условиях, в которых они сами по себе в природе не сталкиваются. Данный тип подчинения естественного характерен для цивилизованного периода развития общества и его возникновения само по себе уже является качественным скачком.

Можно выделить две основные разновидности проявления данного типа.

1. Наиболее простой способ – соединение различных природных объектов в новые системные образования. Здесь начинают проявляться системные закономерности. Они существуют вне и независимо от человека, но человек заставляет их действовать в таких системах, которых в природе ранее не существовало. Это всевозможные индустриальные изобретения – станки, бытовые приборы, современные средства передвижения, компьютеры и т.п.

2. Подчинение природного происходит за счет насильственного изменения структуры объектов, что приводит к возникновению новых природно-социальных объектов. Это уже привычные для нас всевозможные химико-синтетические материалы и еще не привычные продукты генной инженерии.

Таким образом, социальная система включает в себя естественные элементы и закономерности, по-новому организует их и частично подчиняет.

Для полного подчинения необходимы два условия: во-первых, сила, превосходящая природную, которая едва ли когда будет у человечества, и, во-вторых, полное знание всех законов природы, которое тоже едва ли осуществится. Без этого знания созданные людьми технические и биологические соединения являются в определенной степени монстрами, от которых всегда можно ждать неприятных сюрпризов.

И если применять оценку «высшая» по отношению к общественной сфере бытия, то при этом не надо забывать об относительности данного определения. Биотическая и социальная формы бытия «выше» физической и химической в том, что системы данных уровней: 1) более разнообразны и по формам, и по способам деятельности, 2) способны к самоорганизации, самосохранению и самовоспроизведению, приспособляясь для этих це-

лей к окружающей обстановке, 3) произошли на основе развития физической и химической природы и включают в себя элементы этой природы, частично подчинив и преобразовав их.

Однако, приобретая эти и другие качества, биотические и социальные системы многое теряют. Возникновение жизни ведет к появлению смерти. Если физические и химические вещества могут взаимопревращаться друг в друга, то в биотике такое преобразование необратимо.

Действительно, биотические и социальные системы имеют такие особенности, которых нет у физических и химических объектов. Активность, присущая этим системам, и особенно осознанная активность социального, приводит к видоизменению и даже гибели многих природных явлений. Но можно ли считать на этом основании социальное высшим, если уже сейчас четко просматривается перспектива гибели социального от других, более мощных естественных законов? (Например, от законов, управляющих возникновением и гибелью планет, звездных систем, галактик и т. п.)

В современной философии применяют понятие «очеловеченная природа», понимая под ней сферу природы, организованную деятельностью человека. В какой-то мере это так, если иметь в виду человеческие интересы. Но для системы природы это – разорганизация, разрегулирование. Человек включает элементы природы в создаваемые им системы и вмешивается в природные процессы, тем самым разорганизовывая природу.

Теоретически можно предположить создание человеком в будущем полностью организованной природы. Но возможно ли это практически? Человек имеет перед природой преимущество – сознание и чаще всего использует это преимущество на пользу себе и во вред природе. В западной литературе встречается даже такое резкое высказывание, в котором общество сравнивается с раковой опухолью на теле Земли. Мы – рак, осознавший опасность своего существования для «хозяина». Если погибнет земная природа, погибнут и все, живущие за ее счет.

Сами по себе люди не могут отменить или видоизменить ни одного естественного закона: физического, химического или биотического. То же самое можно сказать и по поводу объективных социальных законов. Мы можем только использовать те законы, которые нами относительно познаны. Общество так же, как и природа, подчиняется некоторым общим законам, часть из которых уже познана, например, законам синергетики. *Следовательно, в широком смысле общественные законы можно рассматривать как разновидность законов природы, так же как общество считается частью природы в её широком значении.*

И в то же время мы всегда должны помнить о специфике социальных законов, которой не обладает ни одна сфера природного: общественные законы осуществляются посредством сознательной, целенаправленной де-

тельности людей. Эта специфика приводит к ряду особенностей общественного развития: 1) к ускоренному темпу развития, который со временем все более и более увеличивается (чем это может завершиться, мы не знаем); 2) к принципиальной непредсказуемости будущего, поскольку никогда невозможно предвидеть, как поведут себя отдельные люди или общественные группы, обладающие определенной степенью свободы. Это является главной причиной несостоятельности всех футурологических прогнозов.

Неполнота снятия приводит к тому, что естественное постоянно присутствует внутри социального в качестве ее природных агентов, влияя в значительной мере на специфику социального.

Контрольные вопросы

1. Какие типы развития можно выделить по критерию специфики предпосылок развития? Как эти типы развития проявляются в обществе?
2. Объясните по схеме № 6 периодизацию истории по типам развития.
3. Что такое цивилизация? Какие определения цивилизации вам известны?
4. Чем отличаются цивилизованное и доцивилизованное общество?
5. В чем заключалась специфика доцивилованных общественных отношений?
6. Чем отличаются доцивилованные и цивилизованные формы собственности?
7. Перечислите формы общественных отношений, характерные для периода древневосточных обществ, рабовладения и феодализма. Чем объясняется многообразие общественных отношений этих периодов?
8. Сопоставьте известные вам периодизации истории.
9. В чем проявляются особенности взаимодействия с природой доцивилованного и цивилизованного общества?
10. В чем заключается проблема соотношения естественных и социальных законов?
11. Перечислите типы снятия естественного социальным и приведите собственные примеры проявления этих форм.
12. В чем биотическая и социальная сферы бытия «выше» неорганических сфер и в чем проявляется их ограниченность?

4.2. Общество и человек

Соотношение понятий «человек», «индивид», «индивидуальность», «личность»

В обыденном сознании понятия «человек», «индивид», «личность», как правило, отождествляются. Философия разграничивает эти понятия. Не обращаясь к истории решения данной проблемы, которая глубоко рассматривается в философской антропологии, ограничимся её современным пониманием в отечественной литературе.

Самым основным из этих понятий является понятие «человек». Остальные выводятся из этого первого. Существует огромное количество определений человека, но, суммируя самое главное, можно утверждать, что в современной литературе под человеком понимается биосоциальное существо, обладающее способностью мыслить, производить орудия труда, создавать культуру и нравственно-этические нормы.

Понятие «индивид» произошло от латинского слова «individuum» (неделимый) и означает отдельного представителя человеческого рода или отдельного человека. В данном понятии не учитываются какие-либо особенности человека, а только лишь его принадлежность к человеческому роду.

«Индивидуальность» означает конкретного человека, неповторимое сочетание в каждом индивиде общих (общечеловеческих), особенных (групповых) и единичных черт. В индивидуальности также проявляется диалектика единичного, особенного и общего, как в отдельном социоисторическом организме¹.

Когда же мы обращаемся к понятию «личность», мы имеем в виду общественную составляющую человека. Если человек – это, как говорилось, биосоциальное существо, то личность – это тот же человек, но рассматриваемый только со стороны его социальных качеств. Новорожденный человек ещё личностью не является. Он ею становится в результате процесса социализации.

Порой в публицистической литературе утверждается, что не всякий человек является личностью, а лишь тот, который обладает букетом положительных качеств. С точки зрения социальной философии, каждый человек, наделённый сознанием и вступающий в общественные отношения с другими людьми, является личностью, но есть и выдающиеся личности, сыгравшие в истории особую роль.

Социализация как основа связи человека и общества

В философской и психологической литературе социализацию определяют как процесс усвоения индивидом определенных социальных норм и ценностей того общества, которому он принадлежит. Понятие социализации тесно связано с понятием интериоризации – то есть перехода обо-

¹ Смотри раздел 1, глава 4, параграф «Основные выводы о сущности и структуре общества»

значенных социальных норм и ценностей «внутри» человека, включение их в его внутренний духовный мир.

Первым описал процесс интериоризации французский социолог *Габриэль Тард*. Он говорил, что общество представляет собой продукт взаимодействия индивидуальных сознаний через передачу людьми друг другу и усвоение ими верований, убеждений, желаний, намерений. Тард считал, что общественные отношения основаны на психологическом механизме подражания. Самым типовым общественным отношением он считал отношение «учитель – ученик».

Тард выступал против биологизма в социологии, но те процессы социализации в человеческом обществе, которые он описывал, имеют много схожего с поведением животных, например, те же механизмы подражания.

В XX веке на Западе социализацию понимают как часть процесса становления личности. Здесь учитывается то, что под воздействием общества у личности формируются устойчивые черты, которые проявляются в ее деятельности. Толкотт Парсонс считал, что индивид в процессе общения с другими людьми, которые являются для него значимыми, вбирает в себя общие ценности, и последние уже становятся его собственными ценностями, определяя его потребности.

В психологии проблема социализации решается в разных системах по-разному, но общим является то, что ее связывают с воспитанием, подражанием, научением, имитацией. В философии понятие социализации разрабатывается менее успешно, хотя оно должно стать одним из ключевых понятий в социальной философии. Социализация – это один из главных механизмов формирования и постоянного воспроизведения человеческого общества.

На всем протяжении доцивилизованного развития общества социализация проявлялась как борьба социальных предпосылок развития с естественными предпосылками за свое влияние на человека. Существование коллектива зависит от двух обстоятельств: от внешних условий и от поведения его собственных элементов – индивидов. В целях сохранения коллектив вынужден подчинить поведение всех индивидов своим целям и задачам. Этот процесс подчинения и является социализацией.

Социализация включает в себя два взаимосвязанных процесса. Одним из них является воздействие общества на человека (внешняя социализация). В основе этого процесса лежат внешние социальные предпосылки, специфика которых определяет способы внешней социализации. Первый способ – это социализация в прямом общении, ее предпосылкой являются опосредованные речью социальные отношения. Второй способ – это социализация в ходе практической деятельности. В отличие от социализации посредством речевого общения, где индивид является в большей степени пассивным объектом социализации, второй способ, включающий индивида в деятельность, развивает у него субъективные качества.

Второй стороной социализации, производной от первой, является процесс относительно самостоятельного накопления человеком социального опыта, можно сказать, самосоциализация. Основой этого процесса являются интериоризованные социальные предпосылки развития – деятельность, мышление и социальные потребности.

Необходимым условием развития всех видов социализации является накопление и совершенствование ее внешних социальных предпосылок, в сумме своей составляющих истинное богатство общества.

Общественные отношения в любом своем проявлении способствуют социализации включающихся в них людей. Но при этом в целях самосохранения в любую историческую эпоху любой человеческий коллектив либо стихийно, либо сознательно, вырабатывает механизмы, ускоряющие и укрепляющие социализацию – механизмы управления индивидуальным поведением членов коллектива.

Механизмами, регламентирующими и контролирующими индивидуальное поведение человека, являются моральные нормы, традиции и обряды. В основе всех этих механизмов лежит способ регуляции поведения, перешедший к людям из животного мира. Соединившись с речью, этот механизм приобрел форму суггестии.

Суггестия как основа социализации

Известный историк и социальный психолог *Борис Фёдорович Поршне*в (1905–1972) обратил внимание на огромную роль суггестии (внушения) в первобытном обществе. Он считал, что суггестия является «... средством воздействия людей на поступки и поведение других, т.е. особой системой регуляции поведения»¹. В тот период, как и сейчас, суггестия осуществлялась посредством речи. Поршне

в делает оригинальное предположение о том, что вторая сигнальная система вначале «... собственно не была средством “отражения” чего-либо из предметной среды, а была реагированием лишь на специфические воздействия людей, причем автоматическим (роковым), как, скажем, взаимосвязь органов внутри организма, то есть принадлежала к бытию, а не к сознанию или познанию»².

Ценным в приведенном высказывании Поршне

ва является то, что он обнаружил особую роль второй сигнальной системы в регуляции индивидуального поведения, которую она начала играть с самого начала своего возникновения. В то же время он неправомерно противопоставляет друг другу первую и вторую сигнальные системы. Поршне

в был прав в том, что вначале основной функцией речи было управление поведением людей, ведь звуковой, жестовой и прочие «языки» животных именно для этого предназначены, а человеческая речь возникла на их основе. Но при этом

¹ Поршне

в Б.Ф. О начале человеческой истории. – М., 1974. – С. 415.

² Там же, С. 413.

неизбежно, пусть и «попутно», в указаниях сделать что-либо и как-либо, происходило отражение действительности или той информации, которая содержалась в указаниях. И, конечно же, возникновение речи явилось настоящей революцией в развитии познавательных способностей людей. Поршневу же считал, что речь вначале служила лишь для дискриминации, подавления данных органов чувств. Действительно, суггестия была способна опровергнуть данные органов чувств, но происходило это в исключительных случаях, о которых будет сказано далее.

Суггестия, основанная на речи, переняла ту функцию управления поведением индивидов, которую в сообществах наших диких предков выполнял «язык» жестов, звуков, мимики, поз, запахов. Такие методы подчинения отдельных особей интересам целого вырабатывает любая органическая система. Суггестия возникла как особый механизм включения инстинктивного подчинения требованиям извне. В первобытном обществе она использовалась как средство воспитания, как средство регуляции труда и общения и как способ привития индивидам альтруистического поведения, которое способствовало сохранению данного коллектива. С помощью суггестии контролировались все индивидуальные биологические потребности индивидов, прививались социальные формы их удовлетворения. Суггестия подавляла те потребности человека, которые шли вразрез с интересами коллектива, и опровергала данные чувств лишь в тех случаях, когда речь шла об основах единства коллектива. Например, немецкий путешественник Штейнен «... натолкнулся на то обстоятельство, что южноамериканские бороро всерьез отождествляли себя с красными попугаями араара, хотя от них не могло ускользнуть объективное различие между людьми и попугаями»¹.

Отличие суггестии от механизмов управления поведением в популяции животных заключалось не только в том, что она осуществлялась посредством речи, но и в том, что помимо ограничения проявления естественных индивидуальных инстинктов она ограничивала и всякое проявление свободы воли, что являлось главной причиной «традиционности», длительной устойчивости доцивилизованного общества. Суггестивное воздействие осуществлялось через мифы, обряды, традиции, запреты-табу, которые обладали чрезвычайной императивностью и передавались из поколения в поколение в неизменном виде.

Первобытный коллектив требовал от своих членов таких качеств, как мужество, самообладание, дисциплинированность, повиновение старшим, способность к самоограничению, то есть качеств, в сумме своей обеспечивающих не столько сохранение индивида, сколько сохранение и самовоспроизводство коллектива. Самое главное требование, которое предъявлялось к индивидам, – не выделяться из коллектива.

¹ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1937. – С. XI.

Суггестия обеспечивала сохранение интересов каждого отдельного коллектива, но для его членов являлась опасностью возможность воспользоваться ею представителям других коллективов. Поэтому вырабатываются защитные средства ограничения суггестивного воздействия, которые Б.Ф. Поршнев обозначает понятием «контрсуггестия». Основные виды контрсуггестии в доцивилизованном обществе – это уклонение от слышания и видения тех, кто форсирует суггестию, множественность языков – глоттогония, насмешка над соседями, страх общения с ними. Все эти виды Поршнев относит к древней истории, но практически все они сохранились и в наше время и особенно распространены среди тех слоев населения, которые в большей степени подвержены суггестии – это отсталые народы, дети, подростковые группы. Но Поршнев не отмечает цивилизованного способа контрсуггестии возможно потому, что, по его мнению, в цивилизованном обществе суггестия уже не существует. Таким цивилизованным способом, думается, является логическое и критическое мышление, которое позволяет сопротивляться суггестивному воздействию не только со стороны иноплеменников, но и со стороны близких людей.

В доцивилизованном обществе в отношениях людей преобладала суггестия, в цивилизованном она во многом уравнивается контрсуггестией, но продолжает играть большую роль в обществе.

Любая система стремится к устойчивости и самосохранению. Для человеческих коллективов целям такой устойчивости служат парадигмы в науке, ментальность в общественном сознании, традиции в поведении и т.п. Устойчивость всех этих систем также достигается с помощью суггестии. *К.Г. Юнг* говорит об архетипах, как о врожденных психических структурах, находящихся в глубинах коллективного бессознательного. Он считает, что архетипы наряду с инстинктами составляют основу человеческой символики. Но думается, что архетипы не заложены в сознании человека от рождения, а передаются от поколения к поколению с помощью суггестии. Чаще всего это происходит неосознанно и непреднамеренно посредством традиций, норм поведения и тому подобное, а в последнее время передача традиций осуществляется сознательно.

Таким образом, суггестия – это стихийно возникший способ включения инстинктивного подчинения. Действует она не только на психику, но и на химические, биологические процессы в организме. Пока люди не научились пользоваться суггестией в личных целях, она всегда шла от целого к части. Но по мере развития индивидуального субъекта суггестия стала использоваться при воздействии индивида на индивида или даже индивида на группу. В последнем случае индивид должен обладать необычайной психической силой (вожди, полководцы, атаманы, «крестные отцы» и т.п.).

Человек может бороться против давления на него общества, но при этом он нуждается в самом обществе. Полностью изолировавшись от общества, он перестает быть человеком.

Данный анализ принуждает сделать непривычный и неприятный для людей вывод: то, что есть внутри человека социального, является лишь относительно устойчивым, его саморазвитие является лишь относительным саморазвитием. Человек не может существовать вне общения с себе подобными. Если он находится долгое время на необитаемом острове или в одиночной камере, то он неизбежно деградирует. Некоторое время он ещё держится благодаря своей памяти, то есть он все-таки посредством ее связан с людьми, и чем богаче его память, тем, по-видимому, дольше он сохраняет человеческий облик. Но через определенное время человек неизбежно забывает язык и превращается в животное. Следовательно, социальное присутствует в человеке лишь на функциональном уровне. Ведь если бы оно присутствовало в нём в качестве субстрата, то сохранялось бы вплоть до его смерти, независимо от внешних условий его существования, как в случае с биологической природой человека. С.С. Батенин писал, что «в наследственном механизме человеческих свойств кодируется лишь способность или возможность социального функционирования биологии человека, а не сам социальный опыт, не содержание социального образа жизни человека. В этом смысле развитие человека можно рассматривать как процесс социальной активизации его природы»¹. Таким образом, в форме субстрата присутствует лишь способность человека быть социальным существом. И именно суггестия поддерживает социальные качества человека.

Человеческое сознание не может существовать не только без общения с себе подобными, но и даже без воздействия на его органы чувств. Медики знают, что если у человека не работает ни один из органов чувств, то он будет непрерывно спать. Значит, в таком случае, у него не будет действовать даже инстинкт самосохранения!

И так же, как человек не может существовать вне общения, разумный человек, цивилизованный человек не может существовать без относительного обособления от других. Для существования человека необходимо единство общения и обособления. Цели общения служит суггестия, цели обособления – контрсуггестия.

Таким образом, существует диалектика суггестии и контрсуггестии. В критические периоды гармония между ними нарушается – опровергаются ранее всеми признаваемые добровольно или принудительно нормы поведения, ценности, взгляды; в противовес им возникают очаги новых суггестивных воздействий. Порядок сменяется хаосом, и создаются предпосылки для формирования нового порядка. Такой период переживала наша страна в последнее десятилетие XX века.

Абсолютная суггестия или полный порядок невозможны так же, как абсолютная контрсуггестия или полный хаос, но возможно преобладание в обществе одной из сторон. Преобладание суггестии, отсутствие критиче-

¹ Батенин С.С. Человек в его истории. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та. 1976. – С. 81.

ского сознания, делают человека просто механическим элементом общественной системы или послушным орудием в руках сильного человека. Это создаёт предпосылки для возникновения обществ тоталитарного, фашистского типа. Только человек, способный к контрсуггестии на основе логического мышления, становится самостоятельным субъектом своих действий. Однако преобладание контрсуггестии в отношениях людей приводит к хаосу, нарушению порядка, преступности, что создает неблагоприятную психологическую атмосферу. Поэтому у людей всегда есть потребность во что-то верить – не в бога, так в коммунизм, не в коммунизм, так в демократию, не в демократию, так в «русскую идею» и т.п.

Современные формы проявления суггестии во внеполитических сферах общества

Суггестия как естественно-социальная предпосылка развития общества не была полностью преодолена в эпоху цивилизации, она сохранилась, приобретя новые формы. Основные из них следующие.

1) Воспитание детей.

Воспитание – это привитие человеку в процессе социализации таких форм морали, которые господствуют в данный момент в обществе. Поскольку многие из этих норм морали противоречат индивидуальным жизненным потребностям человека (особенно в первобытном обществе, а в наше время – в условиях экстремальных ситуаций), то ввести в психику эти правила поведения можно только насильно, что и делается с помощью суггестии. Нам часто кажется, что та или иная форма поведения выбрана нами добровольно, но насколько это так, судить трудно. Мы всегда находимся под двойным гнетом: с одной стороны, наше поведение определяется инстинктом самосохранения, с другой – внушенными обществом нормами поведения. И очень часто наша свобода состоит лишь в том, чтобы выбрать того или иного «диктатора». Именно в этом состоят «муки морального выбора», и нам порой остается лишь завидовать тем, кому эти муки неведомы, когда сам человек ничего не решает.

Доцивилизованное воспитание опиралось исключительно на суггестию. С возникновением цивилизации помимо внушения используется убеждение, основанное на логическом мышлении. Чем в более раннем возрасте начинают использовать в процессе воспитания убеждение и чем меньше используется внушение, тем цивилизованней можно считать процесс воспитания. Но продуктивность цивилизованного воспитания заметно снижается. Поэтому многие и убеждены, что детям ничего не надо объяснять и разговаривать с ними можно только в приказной форме. Примерно так, как строятся отношения между командиром и подчиненными в армии, которая без дисциплины существовать не может. Такая форма воспитания облегчает жизнь воспитателей, но противоречит демократическим идеалам

уважения к личности и не способствует её развитию как самостоятельного субъекта. Следовательно как бы хорошо (вернее, успешно) не действовала суггестия в воспитании, её нельзя считать идеалом – поведение человека будет в чем-то автоматическим, инстинктивным, он будет неспособным на самостоятельные поступки. И такой человек легко может поддаться воздействию любых сильных личностей, в том числе и экстремистски настроенных.

2). Гипноз, гипносуггестивная терапия.

Гипноз используется как в развлекательных, так и в лечебных целях. То, что гипнозу в большей степени поддаются дети, чем взрослые, в большей степени женщины, чем мужчины, и в большей степени люди художественного типа, чем люди типа мыслительного, подтверждает тот факт, что суггестия возникла из необходимости управления людьми. Результаты воздействия гипноза и гипносуггестивной терапии подтверждают, что суггестия оказывает воздействие не только на психику человека, но и на химические, биологические процессы в организме. Поразительные результаты дает также самовнушение для излечения от болезней или для развития необыкновенных способностей. Следовательно, суггестия создает или регулирует «программу» жизнедеятельности человека. Появились публикации по поводу зомби или человека-робота. Для анализа этой проблемы нет научных фактов, но исключить существование зомби нельзя, так как это не противоречит всему известному о суггестии.

3) Религиозные формы суггестии.

Это проповеди, религиозные культовые обряды, коллективные молитвы. Вообще религия без суггестии немыслима. Без суггестии религиозные представления могли бы существовать лишь как мировоззренческие теории, но не как объект веры. Суггестия действует и при индивидуальных молитвах, в таком случае её проводником является память человека, а также ритм произнесения молитвы. Религиозная суггестия действует сильнее, чем просто мораль, поскольку здесь используются многие вспомогательные средства, применяемые еще в доцивилизированной суггестии – ритм, песнопения, музыка, оформление церкви.

Опасно использование суггестии в сектах. Большое распространение сект в последние десятилетия обусловлено ломкой старых форм человеческих объединений. Потребность в групповом общении осталась, особенно в молодом возрасте, и удовлетворяется в извращенном виде в сектантстве. Многие люди, кроме того, испытывают потребность в подчинении сильной личности.

Основатели секты всегда очень сильные личности, «психологи от природы». Для втягивания в секту используются определенные методы. Прежде всего, коммуникатор (на языке психологии – тот, кто несет информацию) старается утвердить свою кредитность. Часто для этого используются обманные методы. Психологи установили, что кредитности

можно добиться простым повторением, и это уже создает почву для дальнейшего манипулирования сознанием.

Другое важное условие проявляется в том, что к вновь пришедшему секта проявляет особое отношение – преувеличенную заботу, частое повторение того, что все его любят. Это действует на людей, испытывающих чувство одиночества, находящихся в депрессии.

Третий шаг самый важный – человек подвергается мощному суггестивному воздействию. Это воздействие будет успешным при соблюдении двух условий: если сумеет преодолеть внутреннее контрсуггестивное сопротивление вновь обрабатываемого и если изолирует его от воздействия его бывшего окружения.

Для осуществления первой задачи члены секты используют методы воздействия на физиологию человека, на практике доказавшие свою эффективность: недосыпание, недоедание новичка и постоянное повторение ему всеми членами секты, ставшими по сути марионетками лидера, новых для него идей.

Достигнутый результат закрепляется частыми повторениями каких-либо обрядовых действий, основанных на ритмических движениях и песнях, вызывающих инстинктивное чувство слитности с коллективом. В литературе приводится описание обряда, проводимого в секте Муна: «Все братья и сестры взялись за руки и кричали с нарастающей интенсивностью: чу-чу-чу, Чу-Чу-Чу! Яа! ЯА! ПАУ!!! Это действие объединило нас в группу, как если бы мы загадочным образом совместно пережили нечто важное. Власть «чу-чу-чу» испугала меня; но она же дала мне чувство комфорта, и было что-то чрезвычайно расслабляющее в этом накоплении и высвобождении энергии»¹. В этом отрывке показаны еще два дополнительных способа достижения близости людей: они называют друг друга «братьями и сестрами», и они во время обряда применяют и физическую близость, которая, как доказано экспериментально, тоже увеличивает силу убеждения.

Для обеспечения чистоты суггестивного воздействия, как это было в первобытном обществе, используется метод изоляции. Секта обычно отрывает своих последователей от их прежней системы социальной поддержки и вовлекает в изолированное сообщество. В этом случае происходит то, что психологи называют «социальным коллапсом»: внешние связи ослабевают, пока группа не сомкнется настолько, что ее члены станут общаться исключительно друг с другом. Оторванные от семьи и от своих бывших друзей, люди обычно теряют способность к критическому мышлению.

Это еще раз доказывает неустойчивость социального в человеке. Получается, что одна социальная программа довольно легко может меняться другой. Человек в этом случае похож на компьютер: его можно «загру-

¹ Майерс Д. Социальная психология / пер. с англ. – СПб: Питер, 1997. – С. 373.

зять» и «перезагрузить». Естественно, что такое утверждение вызывает негативное отторжение у любого человека, в том числе и у автора этих строк, но факты во многом его подтверждают!

Майерс считает, что сила воздействия секты не беспредельна. Церковь объединения, отмечает он, сумела вовлечь в свои ряды менее чем одного человека из каждых десяти посещавших собрания. Но, может быть, остальные просто вовремя остановились? Ведь к ним не были применены жёсткие методы суггестии. Экспериментально проверить это предположение невозможно. Однако если сумма знаний и интеллекта не может защитить человека от насильственной внешней суггестии, то верно высказанное выше предположение о том, что социальное существует у человека только на функциональном уровне.

Описанная ситуация «социального коллапса» также представляет опасность для общества. Она характерна не только для сект. Такими же самозамкнутыми являются и различные мафиозные и террористические группировки. Можно сказать, что в единой структуре общественного сознания возникают своеобразные самозамкнутые «монады», почти не имеющие связей с другими, более открытыми элементами этой системы. Такие «новообразования» особенно опасны тогда, когда они разрастаются, втягивая в себя все больше новых членов.

4) Суггестия в культурной жизни народов.

Одним из загадочных явлений с точки зрения социальной философии, социальной психологии и этнологии являются праздники. *Праздник – это явление, в котором соединяются воедино социальные, психологические и даже физиологические стороны.* Понять сущность праздника можно, только исследовав историю его возникновения и развития. Этнологи и историки описывают праздники, существовавшие у многих народов, сущность которых состояла в совершении того, что каждодневно запрещено.

По-видимому, *все наши праздники произошли на основе древних ритуалов коллективной суггестии.* Имеется в виду, конечно, не повод праздника, который может быть разным, даже не форма его организации, а сама сущность этого явления, проявляющаяся в необычном настроении переживания единства с окружающими людьми. Праздник в одиночку невозможен.

Праздник, кстати, может выявить людей, которые принадлежат к данной группе лишь формально. Насильно радоваться невозможно, можно только притворяться, если имеются артистические способности. Праздничное настроение не охватывает индивидов, в чем-то противостоящих праздничной группе, или тех, кто мало поддается суггестии. А мало поддаются суггестии два типа людей – личности с очень высоким интеллектом и индивиды, имеющие соответствующее психическое отклонение.

5) Суггестия в массовой культуре. Суггестия здесь проявляется в создании культурных, этических, эстетических стереотипов. Это упрощает

воздействие правящей верхушки на народ, позволяет приобрести капитал создателям этих стереотипов, но лишает людей индивидуальных, личностных качеств.

Суггестия лежит в основе таких явлений, как *мода, паника, слухи* и т.п. Интересный анализ моды дан в статье *Георга Зиммеля*, который говорит о том, что мода является «результатом социальных или формально психологических потребностей» поскольку она лишена целесообразности, не имеет утилитарного значения. Он обращает внимание на тот факт, что мода в обществе имеет две противоположные функции – она одновременно и объединяет, и разъединяет. Объединяет она тех, кто следует этой моде, и отделяет от других групп, признающих другую моду¹.

Причем, поскольку в обществе существует иерархия групп (возможно, так будет не всегда), мода отличает также низших от высших. Люди, принадлежащие к низшим слоям, стремятся перенять моду высших; но как только это происходит, высшие от данной моды тут же отказываются, принимая новые стандарты. В современный динамичный период истории это происходит все быстрее и, видимо, этим обусловлена гонка производства все более дорогих, со многими бесполезными свойствами предметов. Главное их свойство – цена, которую не могут осилить люди с меньшим достатком.

Можно утверждать, что мода – это признак разложения общинных отношений. Зиммель обращает внимание на то, что моду охотно перенимают извне. Но такое возможно только в цивилизованном обществе. В доцивилизованном мире существует постоянно оберегаемая традиционность форм одежды, причесок, мебели, музыки, танцев и тому подобное, необходимая для самосохранения культуры.

Зиммель говорит: «О нескольких примитивных народах сообщают, что близко расположенные и живущие в совершенно одинаковых условиях группы часто следуют совершенно различным модам».² Здесь модой называется то, что на самом деле модой не является. Мода всегда переменчива, это – одно из основных её качеств. *В данном же случае речь идет о знаках отличия культурной группы.*

Поэтому можно сделать вывод, что и создаваемые молодежными группировками определенные формы одежды и причесок также являются не модой, а знаками группового отличия, сродни татуировкам первобытных людей. Ведь придумывая их, члены группы вовсе не собираются их регулярно менять. Другое дело, что в условиях цивилизации такие знаки не могут быть долговечными. Знаковые отличия преступного мира в нашей стране более устойчивы и сохраняются десятилетиями.

¹ См.: Зиммель Г. Мода // Избранное. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – Том 2. – С. 266–291.

² Там же, С.271.

Собственно же мода, возможно, возникла из стремления индивидуальности вырваться из общего круга и невозможности осуществления этого. Ведь модное всегда начинается с единичного, которое вначале почти всегда отвергается. Некоторые единичные формы находят своих смелых последователей и тогда уже за ними тянутся толпы. Но личности, чувствующие потребность выделиться из общего ряда, вновь придумывают что-то новое. Современные промышленники научились использовать это стремление немногих пока людей выделиться и многих – подражать, поставили на поток производство модных товаров и получают от этого гигантские прибыли. Однако этому процессу противостоит демократизация моды: всё большее количество людей отказываются признавать диктат моды и одеваются так, как им нравится.

Таким образом, появление моды и утверждение её демократичности – это две ступени в процессе становления индивидуальной субъективности.

Суггестия в сфере политики

Особенно большую роль суггестия играет в политике со времени возникновения последней, поскольку политика является борьбой умов, а суггестия является эффективным средством нейтрализации умственной силы. Здесь также можно выделить ряд областей применения суггестии.

1) Суггестия в политической идеологии

Существует множество способов суггестивного воздействия в политике, которые зависят от целей осуществления этого воздействия.

Основных целей три:

- убеждение в истинности определенных политических взглядов, целей, лозунгов;
- выработка положительного отношения к определенным политическим событиям, симпатии к определенным политическим деятелям;
- принуждение к определенным политическим действиям.

Одновременно с этим вырабатывается негативное отношение к иным взглядам, людям, событиям. «Техника» использования суггестии основана, прежде всего, на постоянном повторении внушаемого, что способствует закреплению нужной информации и переходу её в долговременную память. Далее, на том, что воздействие охватывает максимально возможное количество органов чувств: зрение, слух; вызывая сильные эмоции, суггестия проникает в психику человека. Посредством ритма, который, по видимому, служит своеобразным «ключом», суггестия проникает в глубины человеческой физиологии.

Соединение целей и техники суггестии порождает такие её разновидности, как эмоционально окрашенные мифы, утопии, упрощенные до предела политические лозунги типа «Хлеба и зрелищ», «Вся власть Сове-

там», «Народ и партия едины», «Перестройка и ускорение», кинофильмы, художественные произведения, скульптуры, так называемую «наглядную агитацию» и т.п. Упрощение информации, по-видимому, является необходимым условием суггестии. Во время политических кризисов, как отмечают психологи, политические высказывания противоположных сторон все больше и больше упрощаются, доходя до терминологии в черно-белых тонах.

Политическая суггестия не только стремится привить определенные чувства и мысли, но также и не допустить нежелательных чувств, мыслей, действий. Осуществляется это с помощью суггестивного запрета, имеющего своим источником табу. Запрещается сомневаться в истинности провозглашаемых идей. В тоталитарном государстве уничтожается всё, что может вызвать сомнение. Кстати, тоталитарное государство, так же как и религия, немислимо без суггестии. Если в древние времена народы разных стран мало общались между собой, и своим подданным можно было внушить что угодно, то в настоящее время для чистоты суггестивного воздействия приходится устанавливать «железный занавес», использовать жёсткие меры: высылки, тюрьмы, психбольницы.

2) Суггестия в политических действиях.

Используется в войнах, революциях, межнациональных, межрегиональных конфликтах и т.п. Люди, как правило, делятся на противоборствующие группировки, одна из которых стремится сохранить свою страну, свою культуру, религию, а другая – уничтожить, или каждая из сторон стремится сохранить всё своё и уничтожить или подчинить то, что принадлежит противнику. Суггестия используется обеими сторонами. Невозможно без суггестии вовлечь в кровавые события человека, который мирно занимался обыденными делами. Здесь также используется явление вождизма, основанное на суггестии от начала до конца.

В связи с этим можно вспомнить вопрос, поставленный *Эрихом Фроммом*: кем является человек – волком или овцой?¹ Сам Фромм окончательного ответа на свой вопрос не даёт. Системный анализ предполагает, что у каждого человека есть предпосылки развития характерных черт как одного, так и другого животного – любая система нуждается в управляющем центре и в элементах, которые этому центру подчиняются. Всё же, по-видимому, каждый человек, наделенный особым темпераментом, большей или меньшей психической силой, склонен либо к управлению, либо к подчинению, хотя общественные обстоятельства порой принуждают его выполнять и несвойственные ему функции.

Однако не все люди укладываются в упрощенную классификацию «волков и овец». Развитие логического мышления, стойкой контрсуггестии, качеств субъекта привели к появлению личностей, которых нельзя

¹ См.: Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Человек и его ценности. – М., 1988. – С. 56–62.

отнести ни к той, ни к другой категории, то есть тех, кто не любит ни командовать, ни подчиняться. Продолжая фроммовскую аналогию с животными, можно выделить два таких типа нонконформистов: в сильном варианте – «быки» и в более мягком, гибком – «кошки», которые предпочитают «гулять сами по себе».

Кроме того, человек, обладающий способностью подчинять себе других людей, становится «волком» только в том случае, если он склонен к деструктивности. Обладая способностью суггестивного воздействия на других людей, сильный человек способен превратить окружающих в орудие исполнения своей воли, и цель деятельности возникшей в результате этого группы будет зависеть от ценностей их лидера.

Олвин Тоффлер, показавший многие недостатки демократической формы правления в период индустриального общества, отмечал: «Положение о том, что всякий человек имеет право голоса, создавало иллюзию равенства. Голосование представляло собой массовый ритуал внушения, когда народ убеждали, что выборы проводятся регулярно, с четкостью механизма, а, следовательно, с надлежащей правильностью. Выборы символически убеждали граждан в их причастности ко всему происходящему... Как в капиталистических, так и в социалистических странах подобный ритуал внушения часто оказывался более важным, чем сами результаты многих выборных кампаний»¹. Единственное возражение к высказыванию Тоффлера состоит в том, что прошедшее время следовало бы заменить настоящим.

Противоречие между суггестией и контрсуггестией в современном обществе

Современные формы *контрсуггестии* включают все существовавшие в доцивилизированное время в более или менее измененном виде. Например, контрсуггестия, которую Поршневу обозначил как уклонение от видения и слышания, в цивилизованном обществе в чистом виде проявляется редко, за исключением инстинктивной реакции маленьких детей, но группы, стремящиеся сохранить свои взгляды в неизменном виде, используют *способ изоляции*.

Цивилизованная форма контрсуггестии основана, как говорилось выше, на логическом критическом мышлении. Если она исходит от отдельного индивида, то является способом защиты его устоявшихся взглядов или логических принципов от внешнего посягательства.

Контрсуггестия является также средством, которое применяют различные группировки (и небольшие, и очень большие) в борьбе идеологий. В таком случае *контрсуггестия приобретает вид системы контраргументов*. Как правило, положения такой системы защищают наиболее сла-

¹ Тоффлер Э. Третья волна. – С.139 – 140.

бые, уязвимые места учения или идеологии, хотя, в принципе, они могут отражать истину. Такими контраргументами снабжают своих адептов все идеологии – и политические, и религиозные. Секты, например, вооружают своих новообращенных против атак со стороны родственников и старых друзей набором утверждений, который насильно внушается им с первого дня пребывания в секте.

Существуют еще способы общения, которые выполняют одновременно функции как суггестии, так и контрсуггестии. Их можно назвать *контрконтрсуггестией* или *способами, способствующими успешной суггестии*. (Хотя сверхзадачей и «классических» способов контрсуггестии является защита собственной коллективной суггестии). В работе Майерса представлены некоторые из них, он называет их способами усиления убедительности вербального сообщения.

Первый способ – *увеличение скорости речи*. Психологи обратили внимание на то, что быстрый темп речи приводит к большей убедительности вербального сообщения. Майерс делает интересное предположение: «Не потому ли быстро говорящие ораторы более убедительны, что они оставляют нам меньше времени для возражения?»¹

Другим способом является *отвлечение внимания*. В политической рекламе часто используется метод, когда слова рекламы расхваливают кандидата, а зрительный образ занимает нас настолько, что мы не анализируем смысл сообщения. Часто этим способом пользуются профессиональные обманщики – мошенники. Результаты подобных действий прочно закрепились в народных выражениях: «пудрить мозги», «вешать лапшу на уши», «дурить».

Интересные выводы о положительной роли суггестии для психического здоровья человека и, соответственно, некоторой опасности контрсуггестии, можно сделать, анализируя результаты изучения депрессии.

Психологи *Шелли Тейлор* и *Джонатан Браун* пришли к выводу, что только в состоянии депрессии (не тяжелой) люди мыслят реалистично – винят в своих ошибках только себя, а не других людей или обстоятельства, а психическое здоровье, по мнению этих авторов, – результат «чрезмерно позитивной самооценки, преувеличенного восприятия контроля или мастерства и нереалистичного оптимизма».² Таким образом, если критическое мышление в оценке себя является своеобразной формой контрсуггестии, то все, не обладающие таким мышлением, находятся под властью суггестии, которая в данной ситуации является в большей мере не самоу внушением, хотя оно также присутствует, а результатом положительного воздействия группы.

То, что наличие доброжелательного окружения семьи и группы является важным (хотя не единственным) условием психического здоровья, до-

¹ Майерс Д. Социальная психология / пер. с англ. – СПб: Питер, 1997. – С. 336.

² Там же, С. 207.

казывает тот факт, что к депрессии часто ведет одиночество. Исследования выяснили, что чувство одиночества мужчины испытывают тогда, когда лишены возможности общения с группой, а женщины ощущают себя одинокими без близких взаимоотношений двоих. Это подтверждает то, что мужчины имеют большую, чем женщины, потребность в групповом общении.

Что для психического здоровья необходима также коллективная суггестия (в определенных пределах) доказывает то, что к депрессии часто ведет ослабление влияния церкви и потеря традиционных идеалов. Приводятся данные, что в Северной Америке взрослые (но не пожилые) люди в три раза чаще, чем их бабушки и дедушки, страдают от депрессии. В нашей стране, если бы в годы после крушения коммунистических идеалов провели такие подсчеты, то результаты, думается, были бы удручающими.

Таким образом, депрессия сочетается с критическим мышлением – самой сильной формой контрсуггестии, но такая ясность сознания требует большую плату. Возможно, это явление отражается в выражении «горе от ума»?

Анализ суггестии позволяет глубже проникнуть в сущность человека и общества.

В качестве примера можно рассмотреть феномен, который называют «японским чудом». Причина необычайного экономического подъема Японии в последние десятилетия заключается в редком сочетании опыта управления производством, выработанного в демократических странах, и прежде всего в США, с сохранившимся общинным сознанием, основанном на суггестии.

Обозреватели отмечают такие особенности японского производства как группизм, подчинение старшим, идентификация с фирмой, благодарность фирме, стремление менеджеров внедрить определенные идеи в сознание подчиненных, формирование нужного настроения у работников, создание специфической атмосферы, в которой работник ощущал бы себя защищенным и опекаемым, групповое стимулирование и групповую ответственность, стремление добиться в группе гармонии. «Каждая группа представляет собой два уровня: старшие и младшие (подразделение осуществляется в основном по возрастному признаку, ибо поощряется на фирмах только возрастной профессиональный рост)»¹.

В Японии сохранилось то, что в большинстве развитых стран уже утеряно – уважение к старшим не за какие-то определенные качества, а просто потому, что они старшие. Открытая конфронтация там просто исключена. «Чтобы сохранить единство группы, соперничество между отдельными работниками не поощряется... Тут просто действует принцип *«Не выделяться»*... Поэтому в японских фирмах редко на ведущих долж-

¹ Уткин Э., Зайцев В. Японская экономика без секретов // Россия молодая, 1993. – № 5. – С. 20.

ностях можно встретить молодых людей, практика предусматривает лишь возрастное продвижение... считается, что оно [выдвижение молодых – С.Н.]... воспитало бы индивидуалистические наклонности»¹.

Существует точка зрения, что такие производственные отношения являются спецификой Японии. Но на самом деле они просто обусловлены общинным сознанием, которое существовало во всех странах и которое основано на суггестии. Специфика Японии заключается лишь в том, что в ней такое сознание сохранилось дольше обычного и совпало по времени с индустриальным обществом. Отсюда такие необычные характеристики японских работников, как невероятная трудоспособность, предпочтение общественных интересов личным. Мы знаем, что японцы всегда стремятся задержаться на работе и в отпуск порой их отправляют насильно. Однако существуют и способы суггестивной поддержки такого отношения к работе. Например, Э. Тоффлер приводит пример текста, по форме похожего на заклинание, который ежедневно рабочие и сотрудники Мацусита Электрик Компани повторяли хором:

«...Делая все возможное для увеличения продукции,
Посылая наши товары людям всего мира
Бесконечно и постоянно,
Подобно воде, бьющей из фонтана,
Расти, производство! Расти! Расти! Расти!
Гармония и искренность!
Мацусита электрик!».²

Тоффлер приводит это «заклинание» как пример максимизации индустриального производства, и содержание «речёвки» подтверждает положения Тоффлера. По форме же это действие – коллективная суггестия, сохранившая большую роль в Японии.

Понимание роли суггестии не только дает возможность объяснить «японское чудо», но и предсказать его недолговечность. Такие общественные отношения могут долго сохраняться наряду с традиционным производством, но современное индустриальное производство разрушит их очень быстро. Такими отношениями должны быть недовольны, прежде всего, молодые талантливые люди, которые не заинтересованы в том, чтобы до старости ждать оценки своих способностей, поэтому именно они могут разрушить эти отношения.

Таким образом, суггестия и противостоящая ей контрсуггестия пронизывают все общественные отношения. Суггестия представляет собой единство доставшегося нам от животного мира химико-биотического способа управления поведением индивидов и речи как чисто социального приобретения людей.

¹ Уткин Э., Зайцев В. Японская экономика без секретов // Россия молодая, 1993. – № 5. – С. 23.

² Тоффлер Э. Третья волна. – С. 107.

Контрольные вопросы

1. Что такое социализация? Какую роль она играет в жизни общества?
2. Что такое суггестия? Сравните суггестию со способами регулирования поведения в животных сообществах. В чем здесь обнаруживается сходство и в чем заключается качественное отличие человеческих способов регулирования поведения?
3. В каких формах проявляется суггестия в современном обществе? Приведите собственные примеры.
4. Почему суггестия играет такую большую роль в политике?
5. Что такое контрсуггестия? Почему она возникла и какую роль играет в развитии общества?
6. Перечислите известные вам формы контрсуггестии в обществе.
7. В чём состоит специфика современных форм контрсуггестии?
8. В чём проявляется особенность борьбы суггестии и контрсуггестии на современном этапе?

Литература к 4 разделу

1. Батенин С.С. Человек в его истории. – Л.: Изд-во Ленингр. ун-та, 1976.
2. Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. – М., 2000.
3. Зиммель Г. Созерцание жизни. Четыре метафизические главы // Избранное. Созерцание жизни. – М.: Юрист, 1996. – Т.2.
4. Коул М. Культурно-историческая психология: Наука будущего. – М.: «Когито-Центр» 1997.
5. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика: начало нелинейного мышления // Общественные науки и современность. – 1993. - № 2.
6. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Синергетика как новое мировидение: диалог с С.И. Пригожиным // Общественные науки и современность. – 1992. – № 12.
7. Кузьмин С.А. Социальные системы: Опыт структурного анализа. – М., 1996.
8. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1937.
9. Майерс Д. Социальная психология / пер. с англ. – СПб: Питер, 1997.
10. Маркс К. Экономические рукописи 1857–1861 годов: в 2 ч.– М., 1980. – Ч.1
11. Момджян К.Х. Социум. Общество. История. – М., 1994.
12. Поршнева Б.Ф. О начале человеческой истории. – М., 1974.
13. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество.– М., 1992.

14. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. с англ. – СПб., 2000.
15. Сорокин П.А. Голод как фактор: Влияние голода на поведение людей, социальную организацию и общественную жизнь. – М., 2003.
16. Туров И.С. С Общество как социальная система // Социально-политический журнал. – 1994. – № 7, 8.
17. Тоффлер Э. Третья волна. – М., 1999.
18. Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Человек и его ценности. – М., 1988.

РАЗДЕЛ 5. СУБЪЕКТЫ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

5.1. Классы, этносы, сословия и страты как субъекты истории

Формирование представлений о субъектах истории

Одной из проблем философии истории является проблема субъекта истории, то есть той силы, которая определяет историческое движение, изменение. С тех пор как были замечены исторические изменения, стали задумываться над вопросом: кто осуществляет эти изменения? В средневековье в философии провиденциализма субъектом истории представляли бога, который, считалось, руководит историческим процессом, ведя его к заранее предусмотренной цели «спасения человечества». Такая точка зрения соответствовала действительности в том, что люди в то время не ставили перед собой осознанной цели переустройства общества. Конечно, общество изменялось, но эти изменения носили стихийный характер. Хотя движущей силой этих изменений были люди, но понятие субъекта предполагает именно осознанную цель такого изменения.

О субъектах исторического процесса заговорили уже в Новое время. Такими субъектами философы называют классы, нации, группы людей, элиту, массы, отдельных личностей.

Французский историк *Огюстен Тьерри (1795–1856)* говорил о *третьем сословии*, которое было, по его мнению, главной движущей силой революции 1789 года. К этому сословию историк относил всю нацию за исключением дворянства и духовенства. Следовательно, Тьерри, в отличие от Гегеля, не считает общественную структуру неизменной. Есть две противоположные силы в обществе, и одна из них – третье сословие – стремится изменить существующее положение в ходе революции.

Близкие взгляды высказывал и другой французский историк *Франсуа Гизо (1797–1874)*. Он считал, что история развивается благодаря непрерывной борьбе, происходящей между сословиями и классами.

Классы как субъекты истории. Теория классовой борьбы

Представление о делении общества на классы возникло в философии очень давно. Уже Аристотель, (не используя пока термина «классы», которое появилось намного позднее), выделял большие группы людей в зависимости от размера их собственности, признавал социальную деятельность этих групп как причину социальных изменений и отмечал положительную роль среднего класса (называл его просто «средние») для сохранения

устойчивости общества. Об этом он писал в работе «Политика»: «Итак, ясно, что наилучшее государственное общество – то, которое достигается посредством средних, и те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где они – в лучшем случае – сильнее обеих крайностей или по крайней мере каждой из них в отдельности. Соединившись с той или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников. Поэтому величайшим благополучием для государства является то, чтобы его граждане обладали собственностью средней, но достаточной...»¹.

Гегель говорил о наличии в обществе *классов*. Он называл следующие причины деления людей на классы: имущественное неравенство, неравенство доходов и образования, которые, в свою очередь, частично вытекают из неравенства по рождению. Таким образом, Гегель не ушел вперед по сравнению с Аристотелем: если человек родился в бедной семье, то он будет пригоден только к неквалифицированной работе.

Сторонником теории классов был К. Маркс. Большинство социальных философов и социологов признают существование классов наряду с другими социальными группами. В марксистской философии классы считаются главными субъектами истории. *Деление на классы определяется, по Марксу, отношением к собственности.*

Он считал классовую борьбу проявлением закона соответствия производственных отношений характеру и уровню развития производительных сил. Прогрессивный класс при этом отстаивает интересы новых производственных отношений, а реакционный – защищает старые. Разрешение противоречия между классами (Маркс его видел в обязательной победе нового класса) приводит общество на более высокую ступень развития. Следовательно, классовая борьба, как выражение закона единства и борьбы противоположностей, является, по Марксу, движущей силой развития общества.

Маркс утверждал, что внес в теорию классовой борьбы три новых положения: «1. Что *существование классов* связано лишь с *определенными историческими фазами развития производства*, 2. Что классовая борьба необходимо ведет к *диктатуре пролетариата*, 3. Что эта диктатура сама составляет лишь переход к *уничтожению всяких классов* и к *обществу без классов*»².

В современной марксистской литературе выделяют три основные формы классовой борьбы: экономическую, политическую и идеологическую. *Экономическая* борьба как исторически самая первая и, по мнению марксизма, самая неразвитая, ограничивается борьбой за улучшение мате-

¹ Аристотель. Политика // Мир философии: Книга для чтения. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 415.

² Маркс К. И. Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс Соч. – 2-е изд. – Т. 28. – С. 427.

риального положения класса. Русский марксист *Г.В. Плеханов* пренебрежительно назвал её «борьбой за пятак на рубль». *Политическая борьба* является борьбой за власть. Посредством такой борьбы политической власти в своё время добился класс феодалов, а позднее – класс буржуазии. *Идеологическая борьба* использует идеологию как совокупность взглядов, идеалов, ценностей, которые вырабатывает определённая большая группа людей и противопоставляет эту совокупность идеологии других больших групп. Идеология бывает не только политическая, но и религиозная.

Марксистская философия считает, что политической власти сможет добиться и пролетариат. Однако надо учитывать то, что ни буржуазия, ни феодалы никогда не были угнетённым классом, хотя в своё время и не обладали полностью политической власти. Они всегда относились к элите общества и вели борьбу за полную власть с другими высшими классами. Возможность установления власти угнетённого класса представляется весьма проблематичной, о чём уже говорилось выше.

Теории социальной стратификации и социальной мобильности

В западной философии и социологии марксистскому понятию класса противопоставили понятие *страты* (от латинского *stratum* – слой). В основе деления общества на страты указываются не только экономические причины, но и уровень образования, занятость, количество доходов, бытовые условия, психологические характеристики и т.п.

Если говорить о причинах возникновения классов, то здесь больше прав Маркс, так как почти все перечисленные признаки вторичны по отношению к собственности. Психологические характеристики от собственности не зависят, но почти до последнего времени они способствовали занятию человеком определенного места лишь внутри того класса, к которому человек принадлежал изначально. Со второй половины XIX века положение начало меняться, и сейчас отношения собственности, все еще оставаясь основными, постепенно уступают место другим характеристикам классовой принадлежности.

Существует несколько разновидностей теории *социальной стратификации*. Представители наиболее распространенной концепции (*Толкотт Парсонс, Эдвард Шилз* и др.) считают, что возникновение системы социальной стратификации является закономерностью развития любого общества. Каждая страта играет в обществе определенную роль. Возникает такая система благодаря разделению труда и складывающейся в обществе системе ценностей. Не все социальные роли оцениваются одинаково, общественные награды и поощрения распределяются неравномерно, и поэтому неизбежно возникает социальное неравенство. Выделяется различное число страт – от двух до семи.

Наиболее ясно данная теория изложена в работе П. Сорокина «Социальная стратификация и мобильность». Он утверждал, что «*социальная стратификация* – это дифференциация некой данной совокупности людей (населения) на классы в иерархическом ранге. Она находит выражение в существовании высших и низших слоёв. Её основа и сущность – в неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанности, наличии или отсутствии социальных ценностей, власти и влияния среди членов того или иного сообщества».¹

Сорокин описывает различные конкретные формы социальной стратификации. Во-первых, это *экономическое расслоение* общества, которое возникает тогда, когда экономический статус членов общества неодинаков. И такое расслоение не зависит от того, на каких принципах общество организовано – на капиталистических или коммунистических, и что провозглашает конституция этого общества. Второй формой Сорокин называет *политическую дифференциацию*, возникающую тогда, когда «в пределах какой-то группы существуют иерархически различные ранги в смысле авторитетов и престижа, званий и почестей, если существуют управляющие и управляемые...»². Если же члены общества разделены на группы в зависимости от того, какой деятельностью они занимаются, и при этом некоторые профессии или виды деятельности считаются более престижными, то независимо от того, избираются ли они на эти должности или назначаются, от того, достаются ли им эти места по наследству или по способностям, в обществе существует третья форма стратификации – *профессиональная дифференциация*. Со всеми положениями Сорокина следует согласиться, добавив при этом, что большую роль во всех видах стратификации играет наличие или отсутствие собственности. Хотя роль эта не абсолютна: в кризисные, революционные периоды руководящие должности могут силой захватить люди, не имеющие собственности. Но, как только они оказываются в верхних стратах, тут же начинают использовать своё положение для приобретения «движимости и недвижимости».

В этой же работе Питирим Сорокин разработал ещё одну теорию, связанную с теорией социальной стратификацией – *теорию социальной мобильности*. Мобильность он относил не только к людям, но ко всем созданным людьми социальным объектам и понимал под ней «любой переход индивида или социального объекта (ценности)... из одной социальной позиции в другую»³. Так же, как стратификация, социальная мобильность имеет свои разновидности: горизонтальную и вертикальную.

Сорокин и его последователи отмечают, что социальные группы, страты и общества в целом могут быть «открытыми» и «закрытыми». В за-

¹ Сорокин П. А. Социальная стратификация и мобильность // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 302.

² Там же.

³ Сорокин П. А. Социальная стратификация и мобильность // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992. – С. 373.

крытом обществе люди от рождения и до смерти принадлежат к какому-нибудь одному классу, группе и переход из одной группы в другую недопустим. Например, такими группами являются касты в Индии. В *открытом обществе* возможна социальная мобильность. Если происходит переход индивида или социального объекта из одной социальной группы в другую, расположенную на том же уровне, то имеет место *горизонтальная мобильность*. Сорокин приводит примеры такой мобильности: «перемещение некоего индивида из баптистской в методистскую религиозную группу, из одного гражданства в другое, из одной семьи (как мужа, так и жены) в другую, при разводе или при повторном браке, с одной фабрики на другую, при сохранении при этом своего профессионального статуса...»¹.

Под вертикальной мобильностью Сорокин понимает переход индивида или социального объекта из одного страта в другой. При этом в зависимости от направления перемещения, он выделяет *восходящую* мобильность, или социальный подъём, и *нисходящую*, или социальный спуск. Восходящая мобильность может проявляться в проникновении одного субъекта или целой новой группы в более высокий пласт. Нисходящая, соответственно, в падении одного индивида на более низкую позицию или в деградации целой социальной группы.

Этносы и государственные образования как субъекты истории

Помимо классов или стратов в обществе существуют и другие коллективные субъекты. Если для классов главными являются экономические черты, то для *этносов* (род, племя, народность, нация) на первом месте находятся язык, традиции, многие психологические характеристики, хотя экономические черты тоже имеют место. Когда этнос имеет общую цель, например, расширение территории, защиту от внешнего нападения, приобретение независимости, то он выступает как субъект истории. Этносы могут преследовать и не благородные цели (с позиции общечеловеческой нравственности), например, захват других территорий, насильственное изменение культуры более слабых этносов или даже их полное уничтожение.

С развитием общества роль этносов как субъектов уменьшается. Их место начинают занимать государства и государственные объединения, которые сами являются продуктом их исторической деятельности. Однако если многонациональные государства не пришли к гармоничным межэтническим отношениям, то внутри них будут продолжаться межэтнические конфликты с субъектами этносами.

Отсюда видно, что субъекты истории могут объединяться на основе разных признаков: экономических, этнических, политических, религи-

¹ Там же, С. 373.

озных, возрастных, половых и ряда других. Объединяют их общие интересы и цели.

Отдельный человек, обычно, входит одновременно в два или несколько коллективных субъектов. И в случае противоречий (например, между классовыми и национальными интересами или между национальными и религиозными) человек вынужден делать выбор. Этот выбор, как правило, приводит к жизненной трагедии.

***Представления о человеке и личности
как субъекте истории в русской философии
(Н.А. Бердяев, Л.П. Карсавин, М.М. Бахтин)***

До сих пор мы рассматривали коллективные субъекты истории. Становление представлений об индивидуальном субъекте рассмотрим на примере взглядов трёх русских философов.

Выше говорилось о том, что Н.А. Бердяев признавал наличие двух миров – божественного и эмпирического. Двойственность мира, по мнению Бердяева, порождает двойственность человека, то есть человек принадлежит одновременно двум мирам – материальному и духовному, причём последний для Бердяева более важен. «Кровь, наследственность, раса имеют лишь феноменальное значение, как и вообще биологический индивидуум. Дух, свобода, личность имеют нумеральное значение».¹ Бердяев считает, что сам факт существования человека является свидетельством того, что природа не может быть самодостаточной, она покоится на сверх-природном бытии.

Таким образом, личность в философии Бердяева принадлежит миру свободы, а не эмпирическому миру. Он говорит, что личность не тождественна индивидууму, который «есть категория натуралистическая, биологическая». «Личность же есть категория духовная, а не натуралистическая, она принадлежит плану духа, а не плану природы, она образуется прорывом духа в природу».² Пытаясь связать сущность личности со свободой, и понимая, в то же время, что она не может существовать вне эмпирического мира, Бердяев создаёт несколько противоречивое учение о ней. С одной стороны, личность у него категория чисто духовная. С другой стороны, он определяет её как сложное «духовно-душевно-телесное» единство. Способом разрешения этого противоречия является его утверждение, что «тело не есть материя». Чем же, в таком случае, является тело, Бердяев не объясняет. Более удачным в плане соответствия собственной теории можно считать утверждение, сделанное в другой работе: «...К обществу, к социаль-

¹ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2 – С. 55.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов (опыт философии одиночества и общения) // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 252.

ному коллективу личность принадлежит лишь частью своего существа. Остальным же своим составом она принадлежит к миру духовному»¹.

Бердяев считает, что человек может иметь яркую индивидуальность, но не иметь личности, если он не осуществляет свободу духа. В то же время, он не согласен с тем утверждением, что личностью могут стать только избранные люди. Напротив, всякий человек призван быть личностью, но личностью, так сказать, разного уровня, в зависимости от природённых способностей.

Общение с другими людьми – это не внешняя эмпирическая деятельность личности, а внутренняя, так как «общество – часть личности».

Бердяев обращает внимание на то, что по-латински слово *persona* (которое является синонимом русского слова «личность», и от которого произошло название философского течения персонализм) означает «маска» и связано с театральным представлением. Он придаёт этому большое значение, заявляя, что «в личине-маске человек не только себя приоткрывает, но он себя защищает от растерзания миром. Поэтому игра, театральность есть не только желание играть роль в жизни, но также желание охранить себя от окружающего мира, остаться самим собой в глубине»². Действительно, часто истинное лицо человека не видно за маской его внешней деятельности, но, всё же, играя роль, человек надевает маску лишь тогда, когда эта роль противоречит его сущности, в иных же случаях его роль – выражение одной из сторон его сущности.

Рассматривая процесс социализации, Бердяев признаёт две её формы – *внутреннюю и внешнюю*. Внутренней свободной социализацией является *соборность*. Наиболее духовное, значительное в человеке идет не от общества, а изнутри. Такими сверхчеловеческими началами в человеке Бердяев считает разум и идеальные ценности. Внешняя социализация принадлежит эмпирическому миру, поэтому она *принудительная*. Человек вынужден входить в социальные структуры – национальные, классовые, политические, церковные. «...Извне идущее социальное воздействие на человека требует приспособления к социальной обыденности... Это ввергает человека в атмосферу полезной лжи, охраняющей и обеспечивающей»³. Таким образом, общество, по Бердяеву, является врагом личности, оно порождает несвободу человека. Орудием порабощения Бердяев считает даже религию.

Бердяев не призывает к асоциальному поведению человека. Только в обществе человек может реализовать свою внутреннюю социальность. Необходимо создавать такие социальные институты, которые дают как можно больше свободы. «Мы должны бороться за новое общество, кото-

¹ Бердяев Н.А. О назначении человека // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 258.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов (опыт философии одиночества и общения) // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 253.

³ Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – С. 55.

рое признаёт высшей ценностью человека, а не государство, общество, нацию»¹.

Следует согласиться с Бердяевым в том, что «общество само по себе не может сделать человека свободным, человек должен сделать свободным общество...»². Действительно, инициатива расширения свободы идёт от человека к обществу, а не наоборот. Бердяев причиной этого считает то, что человек является свободным духовным существом. Однако думается, что общество порабощает человека по своей сущности, а человек начинает стремиться к свободе тогда, когда чувствует в себе способности индивидуального субъекта.

В то же время, не все люди стремятся к свободе. Бердяев считает, что это обусловлено структурой сознания: «Я вижу три состояния человека, три структуры сознания, которые можно обозначить как «господин», «раб» и «свободный»... Если сознание господина есть сознание существования другого для себя, то сознание раба есть существование себя для другого. Сознание же свободного есть сознание существования каждого для себя, но при свободном выходе из себя к другому и ко всем»³.

Бердяев согласен с Марксом в том, что отчуждение приводит к несвободе, но отмечает, что для освобождения человека необходимо вернуть ему духовную природу. В объективированном мире, совершенно верно считает он, возможна только относительная свобода.

Л.П. Карсавин сформулировал понятие для обозначения связи между человеком, миром и Богом – понятие симфонической личности. *Симфоническая личность* – это одновременно всеединая личность и в то же время строгая иерархия и соподчинение многих симфонических личностей разного порядка – от индивидуальной человеческой личности до социальных личностей (семья, социальная группа, сословие, классы, народ и даже культура). Все эти личности являются несовершенным выражением высшей божественной личности. Личности эти несовершенны потому, что они сотворены Богом и поэтому принадлежат тварному миру. Их задачей является преодоление несовершенства, переход из потенциального в актуальное состояние, который осуществляется в процессе познания.

Каждая симфоническая личность наделена определенными функциями по отношению к высшей личности. Чем больше функций присуще симфонической личности, тем более высокой степени бытия она может достигнуть. Сословия и классы имеют ограниченное количество функций, а семья и народ обладают широким спектром таких функций.

Хотя Карсавин и употребляет понятие личности, в его теории человеческая личность теряется в строгой иерархии социальных личностей, но

¹ Там же, С. 51.

² Там же, С.52.

³ Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) Париж, 1939 // Мир философии: Книга для чтения: в 2 ч. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2. – С. 217.

и те являются лишь орудием в достижении цели высшей божественной личности.

Творческий интерес *Михаила Михайловича Бахтина (1932–1990)* проявлялся в сфере межличностных отношений. Его главной мыслью было утверждение о том, что личность может существовать только в противопоставлении другой личности и в сопоставлении с ней. Поэтому основой бытия является противопоставление «я» и «другого», которое Бахтин определял как «со-бытие». В этом противопоставлении рождается диалог. Если для А.Ф. Лосева бытие личности равнозначно мифу, то для Бахтина «быть – значит общаться диалогически». Вне диалога личность просто не может существовать. *Н.К. Бонецкая* отмечает, что личностное бытие в его представлении не субстанционально. «Бытие как таковое – это поступок личности, а ещё точнее – ответственность... Элемент бытия, поступок, предполагает личность нравственно ориентированную на другую личность»¹.

П.С. Гуревич считает, что заслуга Бахтина не в том, что он восславил общение. Многие философы изучали эту проблему. «Бахтин же понимал диалог как универсальное общение, как державный принцип не только культуры, но и человеческого существования»². Сам Бахтин объяснял это следующим образом: «Когда нас двое, – то с точки зрения действительной продуктивности события важно не то, что кроме меня есть *ещё один* по существу *такой же* человек (два человека), а то, что он *другой* для меня человек, и в этом смысле его простое сочувствие моей жизни не есть наше слияние в одно существо и не есть нумерическое повторение моей жизни, но существенное обогащение события, ибо моя жизнь сопереживается им в новой форме, в новой ценностной категории – как жизнь другого человека, которая ценностно иначе окрашена и иначе приемлется, по-иному оправдана, чем моя собственная жизнь. Продуктивность события не в слиянии всех воедино, но в напряжении своей венаходимости и неслиянности, в использовании привилегии своего единственного места вне других людей»³.

Бахтин считал, что гармоничного взаимоотношения «я» и «другого» история пока ещё не знает. Всем типам культуры характерна та или иная форма взаимного подавления личностей.

Анализируя межличностные отношения современных ему культур, Бахтин обнаружил две крайние тенденции. Первая тенденция полностью отказывается от значимости другого; во второй напротив, существует установка на преобладание другого. Первая, считает он, характерна для идеализма, вторая – для материализма. Действительно, такие тенденции

¹ Бонецкая Н.К. М.М. Бахтин и традиции русской философии // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: в 2-х кн. – М.: РОССПЭН, 1988. – Кн. 1. 20–50-е годы. – С. 511–512.

² Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. – М.: Наука, 1992. – С. 90.

³ Цит по: Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина. – С. 90–91

межличностного общения существуют как в реальной действительности, так и в научных теориях. Думается, всё же, что эти установки на индивидуализм или коллективизм порождаются культурными традициями, а не философскими направлениями: в рамках одного и того же направления, будь то материализм или идеализм, может быть поддержана как первая, так и вторая тенденция. Вторая из выделенных Бахтиным тенденций и исторически первая характерна для традиционного общества с общинной формой общественного сознания, а также для коммунистической идеологии, первая – для обществ с развитыми частнособственническими отношениями.

Обе тенденции, по мнению Бахтина, смыкаются в том, что создают монистическую идею «человека вообще», которая не видит нравственной границы между «я» и «другими», а создаёт сознание без субъективного носителя («сознание вообще», «ничьё сознание»). Такое сознание Бахтин называл «монологическим». Сторонник диалога, Бахтин считает необходимым преодолеть монологизм сознания и общения.

Силы, необходимые для преодоления монологизма, по мнению философа, содержатся в глубине самой культуры, прежде всего, в неофициальной культуре народа, в его языке, художественном творчестве.

Таким образом, философы по-разному рассматривают человека и личность в качестве субъекта. Рассмотренные взгляды не охватывают всего спектра этой проблемы, но дают представление о том, насколько разнообразен этот спектр. Бердяев признаёт за личностью качества субъекта, выводит эти качества из духовной сущности личности и абсолютизирует её свободу. Карсавин расширял понятие личности как субъекта до коллективных субъектов разного уровня. Похоже, его представление о симфонической личности является синонимом субъекта истории вообще. На основании философии Бахтина можно сделать вывод о том, что качество субъективности личности, да и сама личность, могут проявляться только в процессе межличностного диалога.

Контрольные вопросы

1. Кого можно считать субъектом истории в рамках философии провиденциализма?
2. Как О. Тьерри понимал третье сословие?
3. Что говорил Аристотель о представителях средней группы людей?
4. В чём видел Гегель причины деления людей на классы?
5. Чем является классовая борьба с точки зрения К. Маркса?
6. Какие три положения внёс К. Маркс в теорию классовой борьбы?
7. Что лежит в основе деления общества на классы, по мнению Маркса? Сравните взгляды Маркса со взглядами Аристотеля.

8. Как П. Сорокин определял социальную стратификацию, и какие конкретные её формы он обнаружил в обществе?

9. Какие формы социальной мобильности выделял П. Сорокин? Приведите собственные примеры различных форм мобильности из истории и современности.

10. В каких исторических процессах субъектами выступает этнос?

11. Является ли индивид членом только одного коллективного субъекта?

12. Как Н.А. Бердяев понимал человека?

13. Что означает понятие личности в философии Н.А. Бердяева, и в чём он видел проявление её свободы?

14. Что представляет собой субъект истории в философии Л.П. Карсавина?

15. Как М.М. Бахтин понимал диалог «Я» и «Другого», и в чём он видел отличие «монологического» сознания от «диалогического»?

5.2. Массы как субъект истории

Г. Лебон об особенностях массового поведения

В социальной философии и психологии конца XIX–XX вв. анализируется такое социальное явление как *массы*, которое понимают по-разному:

1) как некий социальный субстрат – в данном случае под массой имеют в виду или небольшое объединение людей (толпу, публику, деклассированные слои населения), либо общество в целом;

2) как некое качество социального субстрата – уровень некомпетентности, снижение цивилизации или сверхорганизованное, бюрократизированное общество;

3) как результат – продукт машинной техники (в таком определении не обозначаются ни субстрат, ни его свойства).

Французский социолог и социальный психолог *Гюстав Лебон (1841–1931)* понимал под массой толпу, которая возникает при непосредственном взаимодействии индивидов. Такая толпа образуется по разным поводам, и в нее входят представители разных классов, этносов, профессий. В работе «Психология масс» он пишет: «Есть идеи и чувства, которые проявляются или превращаются в действие только у индивидов, соединенных в массы»¹. Масса представляет собой иррациональную разрушительную силу. Ею управляет «закон духовного единства толпы».

¹ Цит. по: Фрейд З. Психоанализ и культура. // Фрейд З. Психоаналитические этюды. - Минск, 1997. - С. 425.

Лебон говорит, что при объединении в массы люди приобретают свойства совсем иные, чем были у них в то время, когда они существовали по отдельности. В толпе образуется так называемая «душа толпы», в массе стираются индивидуальные особенности людей и возникает усредненный характер массовых индивидов. Он отмечал, что массовому поведению подвержена не только толпа рабочих, но и толпа академиков. Вне толпы индивид «может быть культурным человеком, в толпе это – варвар, то есть существо инстинктивное». Причины этого Лебон видит в следующем:

«Первая из этих причин состоит в том, что в массе, в силу одного только факта своего множества, индивид испытывает чувство неодолимой мощи, позволяющее ему предаться первичным позывам, которые он, будучи одним, вынужден был бы обуздывать. Для обуздания их повода тем меньше, так как при анонимности, и тем самым и безответственности масс, совершенно исчезает чувство ответственности, которое всегда индивида сдерживает»¹. То есть, Лебон считает, что человек, будучи один, всегда сдерживает свои «первичные позывы», а в массе, благодаря возникающей безответственности, он подчиняется этим позывам и удовлетворяет их.

Это не совсем так. Прежде всего, человек сдерживает какие-то свои индивидуальные потребности именно благодаря воздействию со стороны людей, с которыми он добровольно или вынужденно считается. Это может быть какая-либо референтная группа, общественная мораль, которую он признает, а может быть и масса. Во-вторых, массы не только делают коллективные преступления, но и коллективные подвиги, в таком случае, людям, составляющим данную массу, приходится сдерживать инстинкт самосохранения. Но Лебон прав в том, что человек в массе анонимен – он перестает быть личностью, становится лишь частью целого.

«Вторая причина – заражаемость – также способствует проявлению у масс специальных признаков и определению их направленности. Заражаемость есть легко констатируемый, но необъяснимый феномен... В толпе заразительно каждое действие, каждое чувство, и притом в такой сильной степени, что индивид очень легко жертвует своим личным интересом в пользу интереса общего»². Эти слова противоречат тому, что Лебон сказал прежде, и подтверждают, мысль о том, что для индивида в толпе главное – не безнаказанность вследствие анонимности и возможность удовлетворения низменных чувств, а стремление выполнить волю коллектива.

Здесь необходимо отметить, что заражаемость – часть процесса регуляции индивидуального поведения. Этот механизм, как отмечалось выше, выработался в органических системах ещё задолго до появления человека и имел целью самосохранение целого. У доцивилизованного человека он действовал в более чистом виде. Со времени развития логического

¹ Цит. по: З. Психопанализ и культура. // Фрейд З. Психопаналитические этюды. - Минск, 1997. – С. 456.

² Фрейд З. Психопанализ и культура. // Фрейд З. Психопаналитические этюды. - Минск, 1997. – С. 456.

мышления, самосознания личности и появления вследствие этого индивидуального субъекта этот механизм заражаемости несколько ослабился, но в определенных ситуациях его влияние резко возрастает и способно лишить личность воли.

Конформность человека, изучаемая психологами, показывает одновременно степень подверженности человека внушению и степень заражаемости. Таким образом, заражаемость существует не только в толпе, но и в обычной жизни, в толпе же этот механизм приобретает всеохватывающий характер.

Третьей, и притом важнейшей, причиной Лебон считает то, что у объединенных в массу индивидов проявляются качества, совершенно противоположные качествам изолированного индивида и, прежде всего, внушаемость. Здесь следует возразить: качества индивида в толпе не противоположны качествам изолированного, а лишь усилены вследствие естественных законов. Действительно, если человек изолирован, то внушаемость его никак не проявится. Но она будет действовать и при отсутствии массы, в общении даже с одним человеком, обладающим силой внушения. В то же время Лебон был прав в том, что в массе внушаемость повышается.

Лебон говорит, что человек, находящийся в массе, впадает в состояние, близкое состоянию загипнотизированного: «Как у человека под гипнозом, так и у него известные способности могут быть изъяты, а другие доведены до степени величайшей интенсивности».¹

Г. Тард о механизмах социального подражания

Габриэль Тард (1843–1904) – французский социолог, справедливо критиковал понимание социальных связей только как основанных на идее договора или идее услуги. «Такое заблуждение, – писал он, – возможно объяснить только в связи с тем другим заблуждением, что социальный факт, поскольку он социальный, существует вне всех своих индивидуальных проявлений».² Тард считал, что в основе всех общественных процессов лежат *механизмы подражания*. Он понимал подражание как социальную память и совершенно обоснованно считал, что именно благодаря подражанию общество способно к самосохранению. «Говорит ли человек или молится, борется или работает, лепит, рисует, слагает стихи, – он только производит новые экземпляры словесных знаков, обрядов, сабельных ударов или ружейных выстрелов, промышленных или художественных приемов, поэтических форм, – одним словом, образцы, продукты подражания, добровольного или обязательного, сознательного или бессознательного, преднамеренного или невольного, разумного или бессмысленного, симпа-

¹ Цит. по: Фрейд З. Психоанализ и культура. // Фрейд З. Психоаналитические этюды. - Минск, 1997. – С. 427.

² Тард Г.. Социальная логика. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996. – С. 4.

тизирующего или ненавидящего, удивляющегося или завидующего, но, во всяком случае, подражания».¹

Тард считал подражание критерием, по которому можно отличить социальное действие от физиологического: для того, чтобы произвести последнее, не надо учиться у других. Например, просто ходьба – это физиология, а гимнастический шаг – это социальный продукт. В этом с ним можно согласиться, хотя следует уточнить, что социальными в обществе являются содержание подражания и его продукты, сам же по себе механизм подражания, очевидно, – сугубо естественный.

Но в развитии общества, отмечал Тард, участвует другое социальное явление – изобретения. Они сопровождают всю историю человечества и, как верно он замечает, самые простые идеи часто бывают самыми плодотворными. «Идея палки, рычага, колеса, идея бросить в поток воды ствол дерева, проложить дорогу по долине, акклиматизировать новое растение или приручить новое животное – все такие идеи могли самопроизвольно зародиться в уме, но, тем не менее, они преобразовали мир»².

В работе «Личность и толпа» Тард выделяет два вида масс – «толпу» и «публику». Толпу он считает организмом низшего порядка. Она нетерпелива и физически сплочена, на первый план у нее выступают эмоции. Именно в толпе, как верно отмечает Тард, возникает фанатизм, образуясь из отдельных представлений и усиливаясь за счет взаимной поддержки. Образованию толпы способствуют симпатии, которые Тард считает источником подражательности. Публика более пассивна и цивилизована. Она понимается в смысле чисто духовного собирательного целого, в котором индивиды физически рассеяны. Тард считает, что общество должно постепенно заменить толпу публикой.

В качестве модели публики Тард называл читателей газет. Более поздние авторы называли кинозрителей, телезрителей и вообще людей, объединенных общезначимыми символами

Подражание, исследуемое Тардом, близко заражаемости, описанной Лебоном, и также обнаруживается у общественных животных. По-видимому, подражание является базой заражаемости. В обычной спокойной обстановке в животном мире подражаемость служит обучению детенышей, регуляции поведения, но не является жестко необходимой для членов сообщества, оставляя им определенную степень свободы. В экстремальных же ситуациях включается механизм заражаемости, и подражание начинает действовать с необходимостью закона.

В человеческом сообществе подражание сохранилось, но, благодаря развитию логического мышления, отступает на второй план. Оно присуще детям, молодежи и людям с низким интеллектом, в целом тем, кто легче подчиняется суггестии. Только благодаря этому естественному качеству

¹ Там же, С. 5.

² Там же, С. 197.

людей возможно существование такого социального феномена как *мода*. Люди, склонные к подражанию, в первую очередь подчиняются заражаемости.

Проблема массы в философии З. Фрейда

Зигмунд Фрейд в работе «Психоанализ и культура» основывается на взглядах Лебона, ряда других авторов и на собственных наблюдениях. Он утверждает, что «импульсы, которым повинуетя масса, могут быть, смотря по обстоятельствам, благородными или жестокими, героическими или трусливыми, но во всех случаях они столь повелительны, что не дают проявляться не только личному интересу, но даже инстинкту самосохранения. Ничто у нее не бывает преднамеренным. Если она и страстно желает чего-нибудь, то всегда ненадолго, она не способна к постоянству воли. Она не выносит отсрочки между желанием и осуществлением желаемого. Она чувствует себя всемогущей, у индивида в массе исчезает понятие невозможного...»¹.

Фрейд считает, что в массе возрождается «примитивная орда». Он отмечает такие особенности массы как легковерность и некритичность, подвластность авторитету и нетерпимость к другим, стремление к иллюзиям и равнодушие к рациональным аргументам, аффективность. Фрейд обратил внимание на такое важное обстоятельство, что масса не всегда возникает сама по себе, ее могут создавать искусственно для дальнейшего манипулирования.

Человек, включенный в массу, не просто теряет чувство индивидуальной обособленности, он испытывает от этого наслаждение. Масса обладает внушающим влиянием на личность.

Фрейд делает вывод, что внушение является «неразложимым феноменом, основным фактом душевной жизни человека». Поскольку во времена творчества Фрейда на вопрос о сущности внушения не было ответа, он делает свое предположение о том, что в основе внушения лежит либидо. Этим термином Фрейд обозначает «энергию тех первичных позывов, которые имеют дело со всем тем, что можно обобщить понятием любви».

Фрейд делает любопытный анализ двух форм «искусственных масс» – церкви и войска. Искусственными он их называет потому, что эти две организации сохраняются, по его мнению, лишь благодаря внешнему принуждению. В этих массах, говорит он, «культивируется одно и то же обманное представление (иллюзия), а именно, что имеется верховный властитель (в католической церкви – Христос, в войске – полководец), каждо-

¹ Фрейд З. Психоанализ и культура // Фрейд З. Психоаналитические этюды. - Минск, 1997. – С. 428.

го отдельного человека массы любящий равной любовью»¹. Думается, все же, что более аргументированным объяснением этого феномена будет признание внушения биотическим механизмом регуляции поведения индивидов, о чем говорилось ранее. И феномен массового поведения возникает тогда, когда в результате обстоятельств инстинктивное поведение людей оказывается сильнее индивидуальных личностных способов поведения.

Масса, таким образом, является своеобразным коллективным субъектом: она одновременно и сильна, и слаба ввиду своей несамостоятельности, зависимости от внешних обстоятельств. Ее отличие от других коллективных субъектов заключается, прежде всего, в кратковременности ее существования. Она, конечно, является социальным явлением и, в то же время, в ней более чем в других социальных явлениях присутствует природное, стихийное начало.

К. Ясперс и Х. Ортега-и-Гассет о массе и о народе

Карл Ясперс противопоставлял личности и народу массы как усредненную, безличностную, легко внушаемую и управляемую с помощью средств массовой информации. Ясперс говорил, что раньше, когда основную массу населения составляли крестьяне, история была более стабильной. В настоящее время, считает он, «массы становятся решающим фактором. Отдельный человек, правда, теперь более беспомощен, чем когда-либо, но в качестве массы, составляющей «мы», он как будто обретает волю. Однако эта воля не может возникнуть внутри анонимной массы. Ее возбуждает и направляет пропаганда»².

Здесь нельзя согласиться с утверждаемой Ясперсом тенденцией. Он считает, что раньше отдельный человек играл большую роль, а теперь сила переходит к массам. Думается, что происходит как раз наоборот. Но в то же время, Ясперс прав в том, что в наше время с помощью пропаганды (а пропаганда всегда основана на суггестии) массу может использовать определенная группа или даже один человек для достижения собственных целей.

Ясперс отмечает, что масса – понятие многозначное и выделяет три его значения: 1) просто вся совокупность населения (в этом качестве она всегда есть); 2) мгновенная реакция и поведение людей в острой ситуации (в этом качестве масса внезапно возникает и столь же внезапно исчезает); 3) неполноценность толпы, некая усредненность, чье существование своим массивированным давлением определяет все (и в таком качестве, говорит

¹ Фрейд З. Психоанализ и культура // Фрейд З. Психоаналитические этюды. - Минск, 1997. – С. 441.

² Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 142.

Ясперс, это – явление, возникшее в данной общественной ситуации и в определенных условиях, которыми отнюдь не следует пренебрегать)¹.

Ясперс считает, что массу следует отличать от народа. «Народ структурирован, осознает себя в своих жизненных устоях, в своем мышлении и традициях... Масса, напротив, не структурирована, не обладает самосознанием, однородна, ... она лишена каких-либо отличительных свойств, традиций, почвы – она пуста. Масса является объектом пропаганды и внушения, не ведает ответственности и живет на самом низком уровне сознания»². Со многим, что здесь говорит Ясперс, можно согласиться, но не со всем. Ясперс описывает это явление – массу – как нечто совершенно новое. Масса в таком виде, в каком она известна XX веку, конечно, новое явление, но механизм, при помощи которого из определенной совокупности людей возникает масса с одинаковыми чувствами, стремящаяся к единой цели, используется старый – суггестия. Кроме того, не только масса подвержена внушению и пропаганде, но и все другие социальные субъекты, в том числе и народ, которого боготворит Ясперс.

Похожие взгляды на массу высказывает и испанский экзистенциалист *Хосе Ортега-и-Гассет (1883–1955)*. В работе «Восстание масс», написанной в 1930 году, он делит людей на два класса: «избранное меньшинство» – это люди, наделенные нравственными нормами, стремящиеся усовершенствовать и себя и окружающий мир, и «масса» – «усредненная худшая часть людей», которая не имеет перед собой никакой цели. Для человека, принадлежащего к массе, по мнению Ортеги-и-Гассета, главным является совпадение желаний, идей и способов бытия с принятыми в данном обществе. Он утверждает, что в современном ему обществе «вся власть... перешла к массам. Так как массы, по определению, не должны и не могут управлять даже собственной судьбой, не говоря уже о целом обществе, из этого следует, что Европа переживает сейчас самый тяжелый кризис, какой только может поразить народ, нацию, культуру. Такие кризисы уже не раз бывали в истории; их признаки и последствия известны. Имя их также известно – восстание масс»³.

Следует согласиться с данным автором в том, что во время народных восстаний, как бы их не называли – бунтами или революциями, власть переходит к массам. Правда, чаще массы используются просто в качестве орудия, которым умело управляет определенный круг лиц. При этом масса часто выходит из-под контроля и «пожирает» своих «дрессировщиков». Следует также заметить, что в Европе в 1930 году не было явных признаков восстания масс.

Массы, массовое сознание и массовое поведение

¹ Там же, С.142.

² Там же, С. 142–143.

³ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3. – С. 119.

В советский период развития философии теорию масс критиковали, утверждая, что она выступает в защиту капитализма и унижает народ и рабочий класс, отождествляя их с массой, что конфликт между индивидом и коллективом характерен только для государственно-монополистического капитализма.

В отечественной литературе отмечалось, что буржуазные ученые уходят от анализа классовой борьбы на психологический уровень. Замечания о различии психологического и социологического уровня актуально. Западные авторы не всегда помнят в своих рассуждениях об этом. Действительно, когда теоретики коммунистического движения анализировали классовые отношения, планировали социалистическую революцию, занимались ее пропагандой и подготовкой, их исследования относились к социальному уровню. Но в момент начала реальных революционных действий при большом скоплении людей неизбежно вступают в действие естественно-групповые отношения, и возникает инстинктивное массовое поведение.

Теоретики революции совершенно не учитывали роли социально-психологических законов, хотя на первых порах революции эти законы способствовали успешному осуществлению революционных планов, порождая необоснованный энтузиазм масс. В дальнейшем те же самые законы привели к перерождению первоначально во многом гуманных идеалов революции.

Для преодоления разночтений термина «массы» и других терминов, связанных с данной темой, необходимо различать: 1) массовое сознание, 2) массовое поведение и 3) собственно массы.

Массовое сознание свойственно группе людей, характеризуется наличием экстаза, воодушевления или страха, взаимным усилением эмоций, единомыслием с другими членами данной группы, желанием немедленно действовать. Наверняка у всех людей, подпавших под влияние массового сознания, происходит большой выброс адреналина, ускорение всех физиологических процессов, приводящее к субъективному замедлению времени, и другие физико-химические процессы. Сознание ограничено настоящим временем. Индивиды испытывают очень сильное желание удовлетворить какую-либо общую потребность или достигнуть желанной для всех цели. Не думается ни о последствиях, ни об опасности (если только стремление избежать опасности не становится главной целью в данный момент).

Массовое поведение – совокупность поступков в группе, обладающей массовым сознанием. Характеризуется единообразием, подчинением стабильному или случайному лидеру. Если в сознании группы преобладает страх, то массовое поведение проявляется в общей неорганизованной, панической попытке избежать реальной или мнимой опасности. Это может

быть бегство от пожара, селя, наводнения, вулканической лавы, наступающих врагов или мнимой опасности, порожденной паникой. Если преобладает воодушевление, то, напротив, действия состоят в героическом тушении пожара, спасании гибнущих людей, наступлении на врагов и т. п.

Массы – это социальное объединение, социальный субъект, обладающий массовым сознанием и массовым поведением.

Таким объединением могут стать как стабильные группы, так и толпа. *Стабильные группы* обладают четкой иерархией, устоявшимися отношениями членов группы, основанными на принятых нормах поведения и ценностях. Массовое сознание и массовое поведение возникает в таких группах тогда, когда возникает реальная или мнимая угроза их ценностям.

Массой может стать и *толпа* – плохо организованная или совсем не организованная группа людей. Массовое сознание и массовое поведение возникает в толпе тогда, когда какое-либо экстремальное обстоятельство объединяет их интересы. Например, пожар в кинотеатре, авария на улице, различные природные катаклизмы, либо какие-либо провокационные действия людей, стремящихся использовать толпу в личных целях.

Итак, на основе вышесказанного, можно сделать вывод, что в обычной жизни и в неизолированных группах преобладают социально-групповые отношения. В экстремальных ситуациях (на войне, во время революции) в массовидных процессах и в изолированных группах господствуют естественно-групповые отношения, имеющие внешнее социальное оформление.

Контрольные вопросы

1. Перечислите различные трактовки понятия «масса».
2. Какие свойства массы выделял Г. Лебон?
3. Какую роль в социальной жизни играет подражание, по мнению Г. Тарда?
4. Какие два вида массы выделял Г. Тард и в чём он видел их отличие?
5. Какие свойства массы описывал З. Фрейд?
6. Каковы особенности массы как субъекта?
7. Перечислите три значения массы в теории К. Ясперса?
8. Какие два класса людей выделял Х. Ортега-и-Гассет?
9. Разграничьте понятия «массовое сознание», «массовое поведение» и «массы».
10. Проанализируйте какое-нибудь историческое событие, в котором проявлялось массовое поведение.
11. Как вы думаете, способна ли сильная личность противостоять давлению массы?

12. Поможет ли вам знание основных особенностей массового поведения в экстремальной ситуации?

13. Смогут ли люди в будущем преодолеть массовую психологию?

5.3. Становление личности как субъекта исторических отношений

Ограниченность индивидуального субъекта в доцивилизованном обществе

Итак, философия истории показывает, какое большое значение в общественной жизни имеют различные коллективные субъекты. Но с развитием общества все большую роль играют индивидуальные субъекты, то есть отдельные личности. Они выступают в сложной игре общественных отношений как самостоятельные единицы, преследующие свои собственные цели и четко отличающие свои собственные интересы и потребности от интересов и потребностей тех массовых субъектов, к которым они принадлежат. Индивидуальный субъект возник на более поздних этапах развития общества.

В обществе, развивающемся на основе естественно возникших предпосылок, источником субъективной силы каждого отдельного индивида и действительным носителем социального мог быть только коллектив. Низкий уровень развития производительных сил приводил к тому, что общество могло существовать только при господстве отношений сотрудничества и взаимопомощи. А для этого необходимо было полное равенство людей, входящих в первобытный коллектив.

Поэтому *традиционному обществу, характеризующемуся несамостоятельностью отдельного индивида, соответствует субъект-коллектив*. В работах Б.Ф. Поршнева показана первичность понятий «мы» и «они» по отношению к понятиям «я» и «ты»¹. Это говорит о том, что первобытный коллектив уже выделял себя из природы, отделял себя от других человеческих коллективов, в то время как отдельный индивид к этому еще не был способен. Индивид ощущал неразрывную связь с коллективом. Отсюда следует, что самосознание возникает вначале как коллективное самосознание. Следует оговориться, что, говоря о самосознании, я имею здесь в виду не высшую ступень его развития, которую философы определяют как способность познавать внешний мир, его закономерности и сам процесс познания и мышления, а лишь начальную его ступень, выражающуюся в осознании собственного отличия от окружающего мира. Пока что такое осознание характерно для коллектива в целом.

¹ Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. - М., 1979. - С. 80.

Одинаковость первобытных людей, частью действительная, частью внушенная ими самими себе в процессе коллективных обрядов, не предоставляла основы для развития индивидуального самосознания. Не выделяя себя из коллектива как отдельного индивида из общности, человек тем более не способен еще осознать своих особых качеств по сравнению с окружающей его природой. Основа зависимости человека от природы и коллектива заключается в неразвитости его социальных качеств, что не позволяет ему стать субъектом своих поступков. Человек уже способен делать выбор между некоторыми возможными действиями в производственной деятельности, ставить перед собой цели и осуществлять их. В этом проявляется начало развития его субъективности.

Однако в социальных отношениях он менее свободен и в большинстве случаев является пассивным объектом внешних воздействий или стихийным проводником воли коллектива. Постепенное развитие логического мышления первобытного человека, проявляющееся в некоторой систематизации и иерархизации понятий, дает возможность для наиболее способных индивидов действовать в качестве самостоятельных субъектов. Но эта способность ограничивается общественным регулированием индивидуального поведения, основанном на суггестии. И ещё более зависимым является человек в деятельности, связанной с развитием общества, с процессом становления общества как системы. Он просто не осознает этой деятельности, она осуществляется не только помимо его воли, но и помимо его сознания, хотя и посредством его действий.

Предпосылки развития индивидуального субъекта

В результате длительного накопления социальных предпосылок развития общества возникают новые, цивилизованные формы человеческой деятельности, абстрактное мышление, самосознание индивидов, осознание людьми своей особенности по сравнению с окружающей средой, своих, почти ничем не ограниченных способностей. И у них возникает потребность вначале просто осознать окружающий мир, а затем изменить его (и природу и общество) в соответствии со своими потребностями, со своими представлениями о том, каким он должен быть. Вспомним, что Маркс призывал привлечь к процессу изменения мира даже философов. К великому сожалению, способности и потребности людей переделать мир намного опережают развитие способностей осознавать последствия таких переделок.

В рассматриваемом нами периоде истории функции отдельного индивида не являлись раз навсегда данными, в течение его жизни они неоднократно менялись. Смена функций происходила при переходе из одной возрастной группы в другую, при женитьбе, смерти супруга и в других случаях, когда изменившиеся обстоятельства требовали, например, заме-

нить колдуна, вождя и т.д. Смена функций сопровождалась сложными обрядами, во время которых и внушалась индивиду необходимость нового способа поведения. Вместе с функциями как бы менялся и сам человек, причем изменение закреплялось и внешне: у него менялась одежда, маска, наносилась новая татуировка, иногда даже наносились шрамы, выбивались зубы, менялось имя. Известны племена, где беременная женщина вымазывалась сажей, а вдова обваливалась в перьях и т.д.

Внешнее оформление функций человека было необходимо как ввиду слабого развития абстрактного мышления, так и для облегчения ориентации общающихся людей. Даже сейчас сохранились для некоторых категорий людей внешние символы их принадлежности к данной группе (траурные повязки, мантии, форма и т.п.). Они дополняются приобретением цивилизации – документами.

Человек в различных ситуациях воспринимался другими как разные люди. Причина этого кроется не только в недостатках мышления доцивилизованного человека, но и в действительной неустойчивости функций индивида, которая была условием сохранения устойчивости коллектива. В изменившейся ситуации система-коллектив могла переложить на человека какую-то иную функцию, и он в действительности оказывался почти другим человеком.

Конечно, и современный человек в различных ситуациях ведет себя различным образом, а порой даже противоречиво. Но все его «роли» (если только противоречивость его поведения не выходит за рамки, за которыми мы можем говорить о наличии аномалий в его психике) нанизываются на единый «стержень», они есть проявление пусть разных сторон, но все же одной сущности. Такого «стержня» – устойчивого самосознания – у первобытного человека не было. Зависимость человека от внешней, а не от внутренней необходимости, еще более затрудняла для него процесс становления субъективности.

Различия в развитии субъективности мужчины и женщины

Следует обратить внимание на то, что существовали определенные различия в развитии субъективности мужчины и женщины. Они проявлялись в следующем:

1. В отсутствии разносторонности деятельности у женщин.

Уже в эпоху ранней первобытности существовал определенный набор видов деятельности для человека: он мог охотиться, заниматься рыболовством, изготавливать орудия труда и т.д. Внутри этих сфер деятельности также были разнообразные способы проявления. Но человек пока редко делал выбор сам между тем или иным видом деятельности, а, скорее всего не делал вовсе. За него решал либо коллектив, либо обстоятельства. В то же время само участие в разнообразной деятельности приводило к

расширению социальных предпосылок его развития и тем самым ускоряло это развитие.

И вот тут проявляется основное отличие в развитии женщины – *круг её деятельности, обусловленный биологическими особенностями её организма, был значительно уже круга деятельности мужчины и сводился, как правило, к рождению и воспитанию детей, к собирательству и приготовлению пищи.* До тех пор, пока такая деятельность является основной, а не вспомогательной для женщины, до тех пор мы не можем говорить о равных возможностях для социального развития женщины и мужчины. Конечно, такую деятельность нельзя назвать биологической специализацией, как у животных, поскольку любая форма деятельности уже подверглась социальному преобразованию, но термин «естественно обусловленная специализация деятельности» здесь вполне уместен.

2. В том, что *различное участие в социальной деятельности носит не только количественный, но и качественный характер.* Анализ этнографической литературы показывает, что, как правило, мужчины принимают участие в обеих сферах производства – и в производстве средств производства и в производстве предметов потребления, женщины же – преимущественно в последней сфере. Данное обстоятельство также значительно сужает круг социальных предпосылок её развития.

3. *Более узким для женщины является и круг производственных отношений.* Поскольку деятельность её менее разнообразна, постольку не было оснований для разделения труда. Как правило, все женщины в коллективе занимались одной и той же деятельностью. А это отсутствие разделения труда ведет, в свою очередь, к отсутствию обмена внутри женской половины рода, что также сокращает круг социальных предпосылок её развития.

4. В специфике общественных отношений мужчины и женщины. Впрочем, для мужчины и женщины того периода не было единой совокупности общественных отношений. *Существовали отношения общие для мужчин и женщин, но были и сугубо мужские, и сугубо женские отношения.* Эти различия касались не только отношений в производственной сфере, но и в других сторонах жизни. Мужчины и женщины обычно жили в разных домах, либо в различных половинах домов, причем представители противоположного пола на «чужую» половину почти не допускались. Мужчины и женщины имели разные обряды и мифологии, которые держали в тайне друг от друга, причем обряды и мифология мужчин были гораздо богаче и разнообразнее женских. Существовали также различные «половые» тотемы, в которые входили все мужчины или все женщины племени и исключались лица противоположного пола. Встречаются сведения даже о различных женских и мужских языках, которые держались в тайне от противоположного пола. Что же касается различия в словарном наборе языка, то оно существовало у всех доцивилизованных народов.

Большее разнообразие социального опыта и социальных предпосылок в развитии мужчины, и, по всей вероятности, стремление со стороны последних закрепить свое социальное преимущество, приводили к необходимости специального обучения мальчиков, о котором достаточно хорошо известно из этнографической литературы.

Причины столь значительного различия в развитии мужчин и женщин имели как социальные, так и естественные предпосылки. Положение женщины в значительной мере обуславливалось степенью её участия в экономической жизни коллектива. Но сама эта степень участия зависела от двух естественных факторов:

1. Половая принадлежность не позволяла женщине в процессе производительного труда быстро перемещаться по местности. (Она почти всегда была с детьми). Этот фактор делал её труд малопродуктивным тогда как главным средством существования была охота на крупных зверей, и заниматься этим могли только мужчины. Недостаточная физическая сила не позволяла ей заниматься позднее и плужным земледелием.

2. Значительное воздействие на род занятий женщины оказывали и естественные условия производства. Там, где условия позволяли ей заниматься высокопродуктивной (по тогдашним меркам) деятельностью, там положение в коллективе её было намного выше и приводило к матрилинейности или даже матриликальности поселений. В работе «Матрилинейное родство» американские этнографы отмечают, что матрилинейность «в основном связана с огородничеством, при отсутствии основных видов деятельности, осуществляемых и координируемых мужчинами, в виде разведения крупного рогатого скота или широких общественных работ. Когда её находят у групп охотников и собирателей, она обычно связана с постоянными рыболовными ресурсами»¹. Данное обстоятельство позволяет сделать предположение по поводу часто дискутируемой проблемы: существовал или нет матриархат, и, если существовал, то был ли он универсальным периодом в т.е. присутствовал ли развитию любого народа?

Матриархат, конечно же, существовал, этому есть много фактических доказательств, но, по-видимому, не везде. Для его возникновения было необходимо сочетание двух естественных предпосылок: легкость счета родства по материнской линии в условиях отсутствия парных семей должна была сопровождаться наличием естественных условий, способствующих производительному женскому труду. Собирательство, на которое ссылаются сторонники всеобщности матриархата, не могло дать для женщины достаточного количества предпосылок развития, так как оно осуществлялось практически без применения орудий труда, а отсутствие сложностей в его процессе не представляло возможностей для развития мыслительной деятельности.

¹ Matrilineal kinship (ed. by David M.Schneider and Kathleen Gough.-Berkeley and Los Angeles, 1961. – P. 725.

Не исключено к тому же, что матриархат был исторически не первой, а второй формой социальной организации. *М. Салинс*, сторонник так называемого «материалистического эволюционизма», считает, что территориальность и патрилокальность являются основными характерными чертами «самой рудиментарной» социальной организации, поскольку именно в этом проявляется сходство с приматами¹. И все же, думается, речь здесь идет не о социальной, а о переходной «биологически-социальной» организации, соответствующей антропосоциогенезу. Ведь сущность генезиса человеческого общества как раз и заключалась в подчинении биологических потребностей, в преодолении биологических форм организации целого.

Рост социальных качеств как основа развития индивидуального субъекта

Система первобытного коллектива была очень устойчивой, малоподвижной. Существовало средство, которое могло бы избавить первобытное общество от тысячелетней застойности – развитие мышления, общественных отношений и орудий труда, но от него общество застраховалось тщательно охраняемой неизменностью всех обрядов и всех производственных операций. Те достижения человека, которые в период антропосоциогенеза вывели его из животного царства, долгое время почти ничем не пополнялись. Конечно, незначительные изменения во всех сферах жизни все же происходили, ничто не могло остановить саморазвития, постепенно готовившего качественный скачок в развитии общества.

Сдвинуть такую систему с места могли только внешние воздействия. Необходимо было такое изменение внешних условий существования первобытного коллектива, которое поставило бы его перед выбором: либо погибать, либо приспособиться к новым условиям, следовательно, сломать традиционность хозяйства и сознания. Климатические циклы земли, связанные с изменением ее космического положения и с изменением солнечной активности, время от времени предоставляли людям такую ситуацию. Возможно, с космическими факторами были связаны и массовые мутации, приводившие к рождению людей, по своим способностям значительно отличающихся от сородичей.

Данное обстоятельство еще раз иллюстрирует зависимость первобытного общества от естественных условий жизнедеятельности. Внутренние возможности его развития, заложенные в трудовой и мыслительной деятельности человека, могли в тот период стать действительностью только при определенных условиях – при изменении естественных предпосылок развития. Сейчас мы приобрели возможность саморазвития, темпы и направления нашего движения почти не зависят от природных условий. Но

¹ См.: Sahlins Marshall D. The Segmentary Lineage: An Organization of Predatory Expansion – American Anthropologist, vol. 63, №2, 1961. – P. 324–341.

мы, пора в этом себе признаться, переоцениваем степень своей свободы. Наша деятельность не связана с глубоким и полным пониманием законов природы (такое понимание в его абсолютном виде невозможно). Поэтому, как бы мы ни старались, направление нашего движения всегда будет этим законам противоречить. Следовательно, наша свобода весьма ограничена, и наша деятельность может иметь непредсказуемые последствия.

Малая изменчивость, имевшая место в отдельных регионах земли, консервировала первобытные коллективы в неизменном состоянии. Австралийские аборигены могли бы жить в согласии со своими традиционными правилами еще бесконечно долго, если бы не внешние воздействия теперь уже не природных условий, а людей – представителей цивилизованных обществ.

И все же нельзя говорить, что внешние условия являются определяющими в развитии человека и общества. Внешние условия могут воздействовать на форму проявления социального, являются естественными ограничителями его развития, могут даже привести к гибели всего социального, но определять саму сущность социального они не могут. Поэтому можно говорить о единстве внутренних и внешних предпосылок социального развития на протяжении всей истории и о большей роли естественных предпосылок в доцивилизированный период.

Расширение социальных предпосылок развития человека и соответствующий ему рост социальных качеств приводили к изменению основного общественного противоречия. У истока первого исторического периода основным противоречием человека было противоречие между его естественными и социальными свойствами. Способом разрешения этого противоречия (основой победы социального над естественным и общественного над индивидуальным) являлись механизмы общественного регулирования индивидуального поведения, основанные на суггестии. С развитием социальных качеств человека развивалось противоречие между ростом его способностей и полной нивелировкой в обществе. Суггестия на этом этапе уже становится тормозом развития. Положение человека в обществе и способы социализации его посредством общественных отношений вступили в противоречие с накопленными социальными предпосылками, дающими возможность более быстрой социализации.

В то же время в традиционном обществе, по-видимому, уже на ступени его разложения, существует возможность развития личностных качеств, приобретения большей свободы, чем у сородичей. Такую возможность давала «должность» шамана. Антропологи отмечают, что шаман зачастую бывает незаурядной личностью по сравнению с соплеменниками. Он должен быть физически сильным, обладать самоконтролем и производить такие умственные усилия, на которые не способно большинство индивидуумов в его обществе.

Здесь, по-видимому, совпадали два обстоятельства. С одной стороны, шаманами становились индивидуумы, уже проявившие особые способности. И, с другой стороны, сама шаманская деятельность предоставляла им возможности для развития личностных качеств. Соплеменники, не посвященные в секреты этой деятельности, считали, что все, что делает шаман – правильно, поэтому не могли сохранять традиционность этой деятельности. Но такая свобода поведения была табу для всех остальных членов племени.

Разрешение противоречия между возможностью быстрой социализации и сдерживающим фактором общинных отношений могло осуществиться только в разрыве кровнородственных, а там, где их уже нет, общинных уз, в отрыве непосредственных производителей от условий их существования, в предоставлении индивиду относительной самостоятельности и в смене механизмов общественного регулирования индивидуального поведения. В первых цивилизациях такими механизмами становятся официально утвержденные законы и государственный аппарат, призванный следить за соблюдением этих законов.

Качественно новые общественные отношения развивались вначале внутри старых форм. Общинные отношения постепенно преобразовались в классовые отношения. Сама суггестия используется в корыстных целях теперь уже не только против других племен, но и внутри распадающегося на классы племени или общины. *Б. Малиновский* показывает, что развивающаяся общинно-родовая знать, взяв полностью в свои руки религиозно-магические обряды, использует их для угнетения и насилия над соплеменниками¹.

Старые отношения, конечно же, стремятся к самосохранению. Там, где они уже уступили место новому содержанию, они держатся хотя бы за первичную форму. Общинно-родовые традиции влияют на классовые отношения, приспособляя их к своим нормам. В итоге длительное время существовали смешанные отношения, и лишь в условиях капитализма родственные отношения отступают на задний план.

Положение индивида в условиях доцивилизованного типа развития общества отличалось крайней степенью зависимости. Он зависел не только как составная часть общины от естественно возникших предпосылок (следовательно, от природы), но и от самого коллектива. Причем, зависимость индивида здесь была даже большей, чем возникшая позднее форма зависимости человека от конкретного господина. От этой, исторически второй формы зависимости, человек имел возможность (пусть хотя бы теоретическую) избавиться. Зависимость же первобытного человека была условием его существования, и освобождение его от зависимости означало гибель

¹ См.: Malinowski, Bronislaw. Argonauts of the Western Pacific. An account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of melanesian New Guinea.// with a pref. by sir James George Frazer -London-New York, 1935. – P. 161.

(если не всегда биологическую, то социальную – обязательно). Поэтому человек и не стремился к освобождению.

В связи с этим, имеющаяся в ряде работ формулировка зависимости индивида данного периода как «личной взаимозависимости» представляется в целом верной, но не совсем удачной, поскольку ассоциируется с зависимостью части от части, в то время как это была зависимость части от целого.

Одновременно первобытный человек в огромной степени зависел от естественных условий своего существования.

Основа освобождения человека от всесторонней зависимости кроется в подчинении природных предпосылок развития общества, в создании своих собственных предпосылок, которые дают основу для возникновения социальных качеств индивида. Развитие мышления и самосознания позволяли индивиду частично познавать законы развития природы, общества и, позднее, собственного мышления, создавая для него внутреннюю возможность свободных действий, возможность быть подлинным субъектом. Для абсолютного большинства людей эта свобода ограничивалась обществом. Связанные с возникновением цивилизации разрыв кровнородственных и общинных уз, отрыв непосредственного производителя от условий его существования, частная собственность предоставляли отдельным индивидам (частным собственникам) относительную свободу по сравнению с основной массой населения. Однако их свобода была значительно ограничена низким уровнем развития производительных сил, не всегда рациональными, но очень устойчивыми юридическими законами и моральными нормами. Таким образом, частично освобождаясь от природной зависимости, человек неизбежно попадает в социальную зависимость, и это необходимый закон существования любой системы.

Возможно ли царство свободы, о котором мечтали многие философы?

Абсолютной свободы быть не может, и в этом марксисты правы: жить в обществе и быть свободным от общества нельзя. Относительная свобода возможна в том случае, если человек из простого элемента системы общества («винтика» в сталинском понимании) превратится в самостоятельную подсистему, в самостоятельного субъекта своих отношений, деятельности, познания. Для этого необходимы предпосылки: развитое самосознание, абстрактное мышление и неприкосновенная собственность на основные человеческие ценности.

Итак, в начальный период общественного развития сформировался субъект-коллектив. В результате длительного накопления социальных предпосылок развития общества возникают новые, цивилизованные формы человеческой деятельности, абстрактное мышление, самосознание индивидов, что приводит к формированию индивидуального субъекта.

Факторами развития индивидуальной субъективности являются рост социальных предпосылок и соответствующий ему рост социальных качеств индивида.

Проблема равенства и универсальности людей

В период первой формы общественного развития *равенство* могло осуществляться только путем полной нивелировки индивида. С возникновением частной собственности происходит выделение отдельных личностей, но зато исчезает равенство. Возникает проблема: можно ли восстановить равенство? Маркс предложил решить данную проблему путем отмены частной собственности и восстановления общественной формы собственности. Однако мы знаем, что на практике это вновь привело к нивелировке большинства, потере индивидуальной субъективности и, как следствие, к общественной стагнации.

Тем не менее, логически возможен и другой способ решения проблемы: не отмена частной собственности, а всемерное ее расширение, которое неизбежно приведет к новому качеству. Когда собственниками будут все, частная собственность перейдет в свою противоположность – она будет уже не частной, а индивидуальной. Собственниками будут и каждый в отдельности, и все вместе.

Возможно ли такое на практике? Да, и этот процесс уже происходит во многих цивилизованных странах, хотя до завершения все еще далеко. Конечно, под собственностью надо понимать не только средства производства и материальные ценности, а всё разнообразие ценностей человека. Это, прежде всего жизнь, здоровье, способности человека, его права. Всемерное развитие прав собственности на перечисленные ценности человека, запрет на отчуждение их от «хозяина» неизбежно приведет к полному уничтожению эксплуатации. Ведь можно с математической точностью подсчитать, сколько необходимо заплатить рабочему за способность трудиться физически, реализованную на практике, и сколько – собственнику предприятия за способность организовывать производство, и в этом случае не будет присвоения результатов чужого труда. Вовсе не обязательно быть собственником средств производства, чтобы избежать эксплуатации. Талантливому журналисту, к примеру, не обязательно иметь собственную типографию, чтобы получать заработную плату, соответствующую сумме вложенных способностей и труда в производство газеты или журнала.

В своих ранних работах К. Маркс отмечал, что *универсальность* человека по сравнению с животными, проявляется в той универсальности, которая превращает природу в его неорганическое тело, поскольку она становится для человека непосредственным жизненным средством, предметом и орудием жизнедеятельности¹. То есть, иными словами, развитие

¹ См.: Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. – 2-е изд. – С. 92.

универсальности есть процесс превращения природных предпосылок развития в социальные. Чем больше предпосылок развития подчинил себе человек, тем больше у него появляется возможностей.

Возникает вопрос: возможна ли полная универсальность человека. Маркс предполагал, что в будущем обществе возникнут «универсально развитые индивиды, общественные отношения которых, будучи их собственными отношениями, также подчинены их собственному коллективному контролю»¹. Однако тенденция общественного развития другая: развитие не универсального индивида, а универсального общества, состоящего из специалистов. Обществу более выгодно разделение труда и специализация людей, нежели полная универсальность всех. Социальная специализация качественно отличается от животной тем, что она, во-первых, сознательно выбрана и, во-вторых, не абсолютна.

Контрольные вопросы

- 1) Почему в первобытном обществе мог существовать только субъект-коллектив?
- 2) Каковы были функции отдельного человека в рамках коллективного субъекта?
- 3) Каковы предпосылки развития индивидуального субъекта?
- 4) Как различалось развитие индивидуального субъекта мужчины и женщины?
- 5) Почему система доцивилизованного общества была устойчивой?
- 6) Какова роль внешних и внутренних предпосылок перехода к цивилизованному обществу?
- 7) Что происходит с субъектом-коллективом в результате расширения социальных предпосылок развития человека?
- 8) Что является условием относительной свободы человека?
- 9) Возможно ли равенство людей и какое равенство нужно людям?
- 10) Возможна ли универсальность человека и нужна ли она?

Литература к 5 разделу

1. Аристотель. Политика // Мир философии: Книга для чтения. Человек. Общество. Культура. – М.: Политиздат, 1991. – Ч. 2.
2. Бахтин М.М. Тетралогия: сборник / сост. И.В. Пешкова. – М.: Изд-во «Лабиринт», 1998.
3. Бердяев Н.А. Царство духа и царство кесаря // сост. и послесл. П.В. Алексеева. – М.: Республика, 1995 (Мыслители XX века).
4. Гуревич П.С. Проблема Другого в философской антропологии М.М. Бахтина // М.М. Бахтин как философ. – М., 1992.

¹ Маркс. К. Экономические рукописи 1857- 1861 гг.: в 2-х ч. - М., 1980. – Ч. 1. – С. 107-108.

5. Карсавин Л.П. Философия истории. – СПб., 1993.
6. Коул М. Культурно-историческая психология: наука будущего. – М.: «Когито-Центр», 1997.
7. Леви-Строс К. Путь масок. – М.: Республика, 2000.
8. Маркс К. И. Вейдемейеру от 5 марта 1852 г. / К. Маркс, Ф. Энгельс // собр. соч. – 2-е изд. – Т. 28.
9. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года / К. Маркс, Ф. Энгельс. // соч. – 2-е изд. – Т. 42.
10. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. – 1989. – № 3.
11. Поршнев Б.Ф. Социальная психология и история. – М., 1979.
12. Сорокин П. А. Социальная стратификация и мобильность // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
13. Сорокин П.А. Общая социология / П.А. Сорокин // Человек. Цивилизация. Общество. – М.: Политиздат, 1992.
14. Сорокин П.А. Социальная и культурная динамика: исследование изменений в больших системах искусства, истины, этики, права и общественных отношений / пер. с англ. – СПб., 2000.
15. Тард Г. Социальная логика. – СПб.: Социально-психологический центр, 1996.
16. Фрейд З. Психоанализ и культура // Фрейд З. Психоаналитические этюды. - Минск, 1997.
17. Фрейд З. «Я» и «Оно». – Тбилиси, 1991.
18. Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Итак, мы познакомились со взглядами наиболее крупных отечественных и зарубежных авторов на проблемы социальной философии и философии истории. Мы убедились, что познание общества – это трудный и длительный процесс познания человечеством самого себя, продолжающийся уже более двух тысяч лет. В результате этого процесса человечество накопило огромное количество информации и гипотез о сущности общества. В рамках учебного пособия была возможность осветить только небольшую часть этих знаний.

Общество является сложной самоорганизующейся системой, обладающей способностью саморазвития. В то же время, оно включает в себя множество относительно самостоятельных самоорганизующихся систем. Общество возникло и продолжает возникать из природы, на основе естественных предпосылок, частично подчиняя и преобразовывая их. Главными особенностями общества являются наличие сознания, самосознания, осознанной трудовой деятельности, нравственности, различных форм мировоззрения, составляющих в совокупности культуру.

История существования общества является длительным процессом по сравнению с индивидуальной жизнью человека, но на фоне естественной истории – кратким мигмом. Возникнув из природы, общество на всём протяжении своего существования испытывает её воздействие, как внешнее – в виде воздействия окружающей среды, так и внутреннее – в виде биологических и естественно-психологических закономерностей развития и функционирования человека и человеческих объединений. Все эти виды воздействия оказывают большое влияние на специфику социального. В то же время, общество само всё большее влияние на природу. История их взаимодействия была драматической, порой их отношения приобретали характер военных действий, с большим или меньшим успехом одной из сторон.

Постепенно в обществе сформировалась идея ноосферы, сущность которой – установление разумной гармонии между природой и обществом, которая может быть единственным условием сохранения жизни на Земле.

ПРИЛОЖЕНИЯ

Приложение № 1

Схемы

Схема № 1

Три классификации основных философских наук

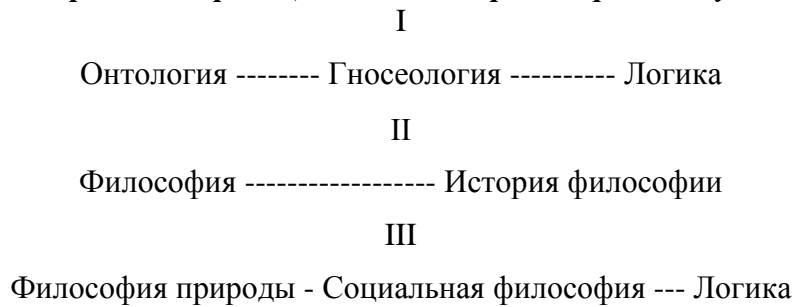


Схема № 2

Классификация наук и методов в историцизме

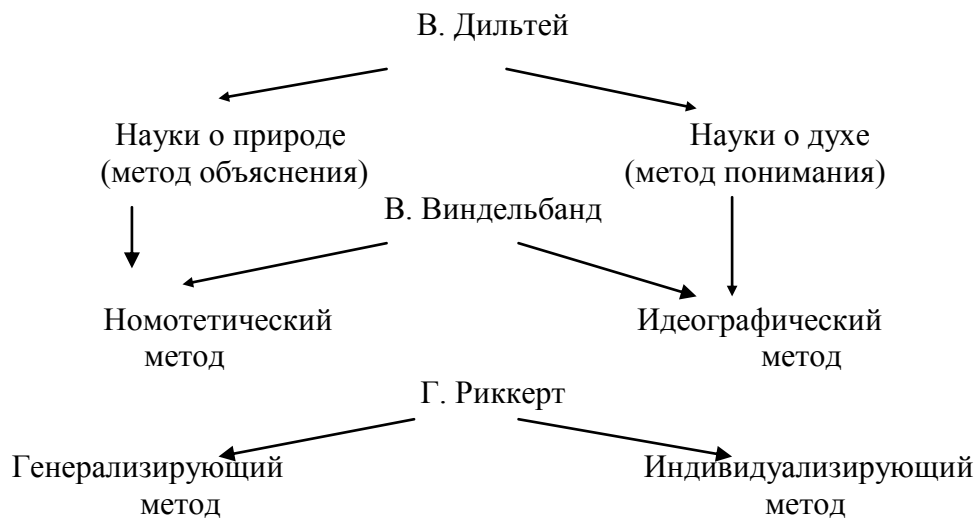


Схема №3

Структура общества по В.С. Соловьеву

Сфера творчества	Сфера сознания	Сфера практической деятельности	Степени развития сфер
Мистика	Теология	Духовное общество (церковь)	Первая, абсолютная степень (религия)
Изящное искусство	Отвлеченная философия	Политическая форма (государство)	Вторая, формальная степень
Техническое творчество	Положительная наука	Экономическая форма (земство)	Третья, материальная степень
Чувство	Мышление	Деятельная воля	

Схема № 4

«Срезы» истории и её основные периоды по К. Ясперсу

5 тыс. лет до н.э.	3 тыс. лет до н.э.	VIII–II до н.э.	Позднее средневековье – XX век
1) Возникновение языков 2) Изобретение орудий труда 3) Начало использования огня	Возникновение цивилизаций (Египет, Месопотамия, Китай)	Духовное основание человечества	Научно-техническая эра

Схема № 5

Основные периоды истории К. Ясперса

≈ V в. до н.э.

XIX в.



Схема № 6

**Соотношение в обществе единичного, особенного и общего
(по Ю.И. Семёнову)**

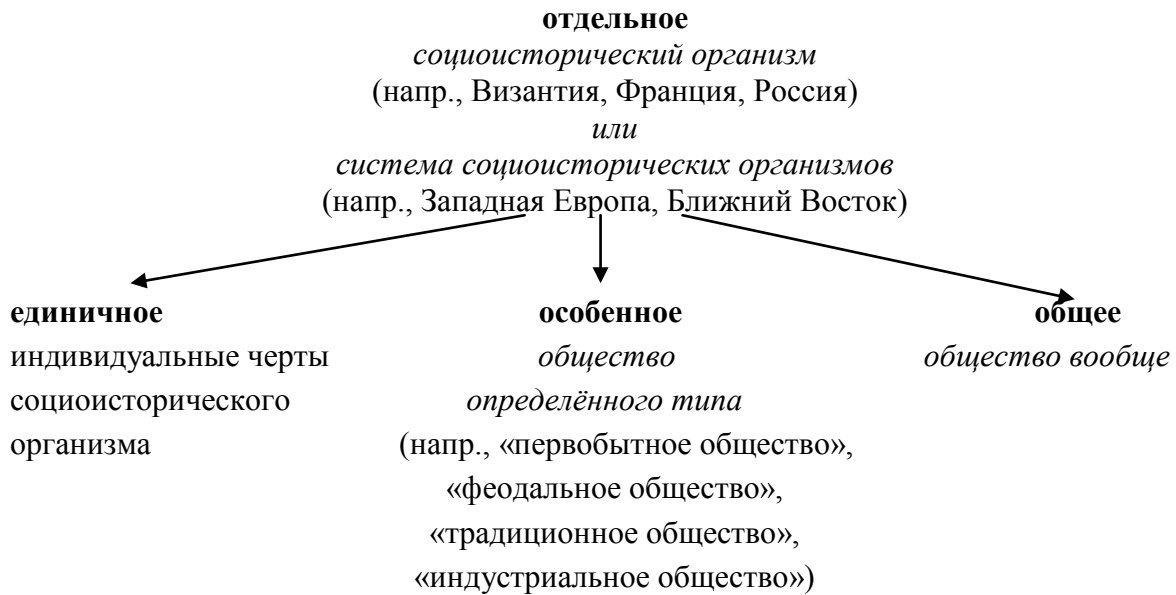


Схема № 7

Периодизации истории общества и цивилизации по типам развития

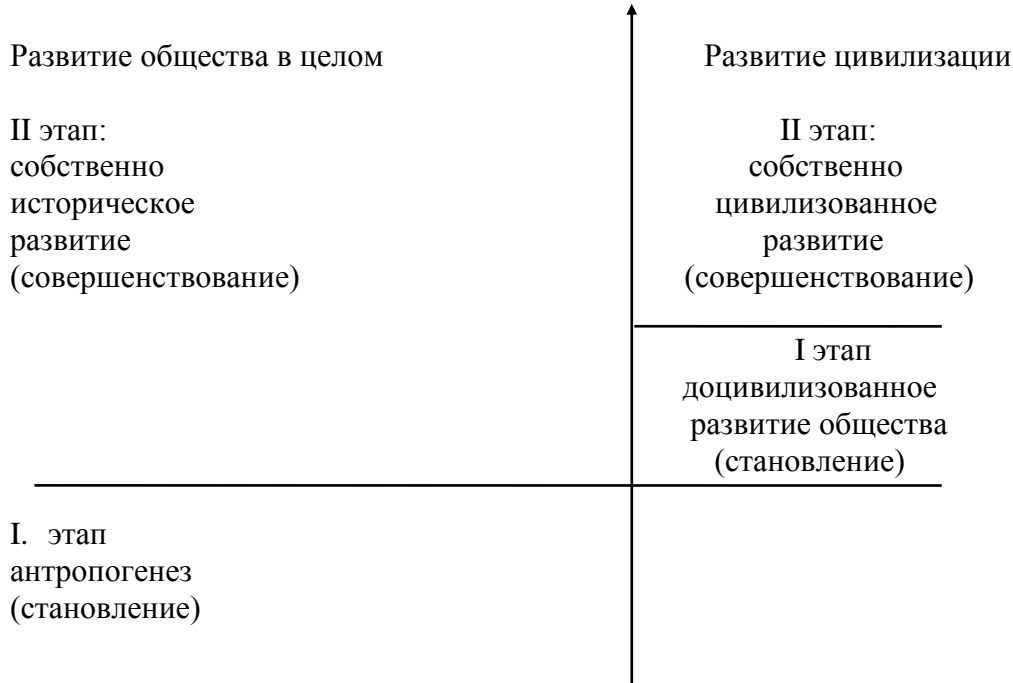
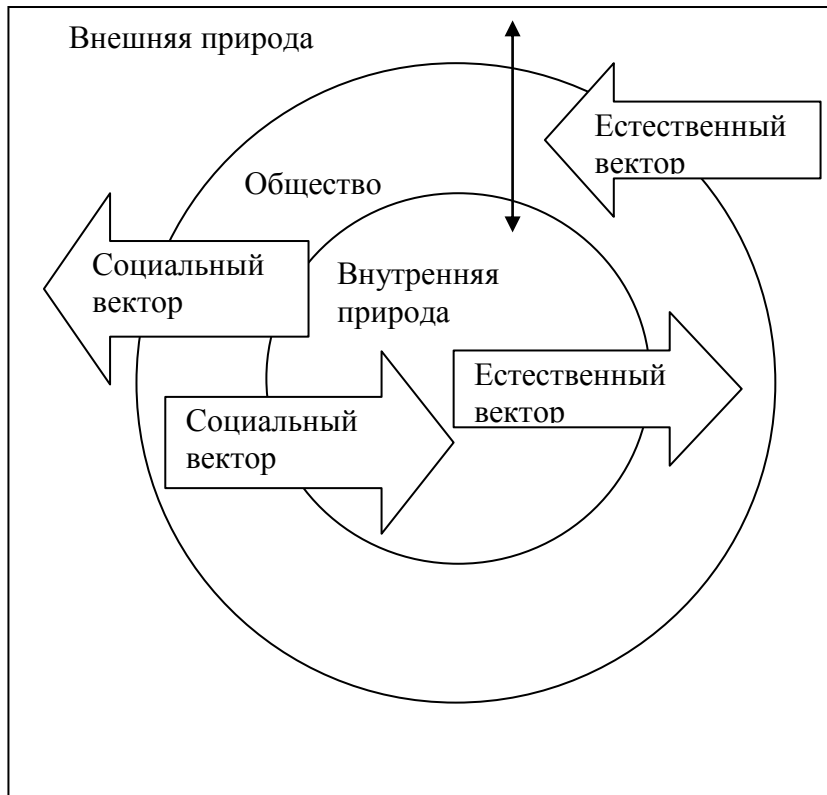


Схема № 8

Соотношение естественного и социального в обществе



Указатель основных имён

1. Августин Блаженный (354–430) 75
2. Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) 43.
3. Арон Раймон Клод Фердинанд (1905–1983) 152, 154, 159, 162, 182.
4. Аристотель (384–322 до н.э.) 15–16, 67, 75, 230.
5. Бахтин Михаил Михайлович (1895–1973) 235, 238–239.
6. Беджгот Уолтер (1826–1877) 95–97.
7. Боден Жан (1530–1596) 76–77.
8. Бокль Генри Томас (1821–1862) 98.
9. Белл Даниел (род в 1919) 152–155, 158, 159, 177, 183, 185.
10. Бергсон Анри (1859–1900) 57, 58, 132.
11. Бердяев Николай Александрович (1874–1948) 9, 15, 116, 174–175, 179, 235–237, 239.
12. Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944) 40, 46.
13. Вебер Макс (1864–1920) 38.
14. Вернадский Владимир Иванович (1863–1945) 176.
15. Вико Джамбаттиста (1668–1744) 9, 76–77, 126.
16. Виндельбанд Вильгельм (1848–1915) 103–104, 263.
17. Вольтер [Франсуа Мари Аруэ] (1694–1778) 9, 77, 141.
18. Вольтман Людвиг (1873–1907) 97.
19. Вормс Рене (1869–1926) 93.
20. Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) 8, 10, 21–23, 27, 32–33, 67, 80–81, 141, 193, 206, 231.
21. Гельвеций Клод Адриан (1715–1771) 80.
22. Гераклит (551–479) 126.
23. Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) 9, 78–80, 126, 141, 171.
24. Геродот (между 490 и 480–ок. 425 до н.э.) 77, 126.
25. Гесиод (8–7 вв до н.э.) 140.
26. Гизо Франсуа (1797–1874) 230.
27. Гиппократ (460–370 до н.э.) 77, 126.
28. Гоббс Томас (1588–1679) 16–19, 24, 26, 45, 95.
29. Гобино Жосеф Артюр (1816– 882) 97.
30. Гольбах Поль Анри (1724–1789) 80.
31. Гумилёв Лев Николаевич (1912–1992) 134–135, 137.
32. Гумплович Людвиг (1838–1909) 95–98.
33. Гэлбрейт Джон Кеннет (род в 1908) 182.
34. Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) 46–48, 67, 127, 128.
35. Декарт Рене (1596–1650) 82, 141.

36. Дильтей Вильгельм (1833–1911) 101–103, 263.
37. Эмиль (1858–1917) 67.
38. Замятин Евгений Иванович (1884–1937) 179.
39. Кампанелла Томмазо (1568–1639) 169.
40. Кант Иммануил (1724–1804) 101, 103, 141.
41. Карсавин Лев Платонович (1882–1952) 46, 117–120, 126, 235, 237–240.
42. Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) 43.
43. Кларк Колин (1905–1989) 49–150, 153.
44. Коллингвуд Робин Джорж (1889–1943) 105–107.
45. Кондорсе Мари Жан Антуан Никола (1743–1794) 141, 171.
46. Кондратьев Николай Дмитриевич (1892–1838) 160, 161.
47. Конт Огюст (1798–1857) 7, 12, 26, 27, 67, 81, 86, 87, 90, 91, 98, 142, 143, 185.
48. Конфуций (551–479 до н.э.) 14.
49. Кроче Бенедетто (1866–1952) 105–106.
50. Кэри Генри Чарльз (1793–1879) 99
51. Лао-Цзы (604(?) - ?) 75.
52. Лебон Гюстав (1841–1931) 240–242, 244.
53. Ленин Владимир Ильич (1870–1924) 31, 237.
54. Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891) 48–50, 112, 113, 114, 126, 175, 185.
55. Либиенфельд Пауль (1818–1903) 92.
56. Лосев Алексей Фёдорович (1893–1988) 238.
57. Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965) 46.
58. Мамфорд (Мэмфорд) Льюис, (1895–1976) 173, 180.
59. Мангейм (Манхейм) Карл (1893–1947) 169–173, 178.
60. Мандевиль Бернад (1670–1733) 19.
61. Маркс Карл (1818–1883) 7, 10, 29–42, 51–52, 63, 67, 69, 80–87, 90, 91, 107, 143–146, 151, 169, 185, 198, 199, 202, 231, 237, 251, 259, 260.
62. Мечников Лев Ильич (1838–1888) 143.
63. Монтескье Шарль (1689–1755) 77–79, 86, 97.
64. Мор Томас (1478–1535) 168.
65. Ортега-и-Гассет Хосе (1883–1955) 246.
66. Оруэлл Джордж (1903–1950) 180.
67. Оствальд Вильгельм (1853–1932) 99.
68. Оуэн Роберт (1771–1858) 172.
69. Пантин Владимир Игоревич (род. в 1954) 159–163.
70. Парсонс Толкотт (1902–1979) 66, 211, 232.
71. Пейн Томас (1737–1809) 21.
72. Печчеи Аурелио (1908–1984) 183.
73. Поршнев Борис Фёдорович (1905–1972) 212–214, 224, 250.
74. Платон (427–327 до н.э.) 14–16, 18, 27, 67, 75, 109, 126, 169.

75. Риккерт Генрих (1863–1936) 103–105, 263.
76. Риттер Карл (1779–1859) 97, 98.
77. Ростой Уолт (род. в 1916) 150, 151, 182.
78. Самарин Юрий Фёдорович (1819–1876) 43.
79. Самнер Уильям Грэм (1840–1910) 96–98.
80. Сен-Симон [де Рувруа Клод Анри] (1760–1825) 19–20, 26, 28, 32, 67, 142, 149, 172, 185.
81. Смит Адам (1723–1790) 19, 20, 32, 33.
82. Спенсер Герберт (1820–1903) 12, 26, 27, 28, 55, 67, 90, 91, 92, 94, 96, 113.
83. Соловьёв Владимир Сергеевич (1853–1900) 67, 113, 114, 115, 175, 185, 187.
84. Сорокин Питирим Александрович (1889–1968) 58, 59, 138–140, 160, 182, 233, 234.
85. Тард Габриель (1843–1904) 211, 243, 244.
86. Тённис Фердинанд (1855–1936) 54–56, 68.
87. Тойнби Арнольд (1889–1943) 87–90, 126, 131, 133, 134, 136, 160, 161, 196, 203.
88. Тоффлер Олвин (род. в 1928) 155–159, 177, 183, 185, 224, 227.
89. Трубецкой Евгений Николаевич (1863–1920) 46.
90. Тюрго Анн Робер Жак (1727–1781) 141.
91. Тьерри Огюстен (1795–1856) 230.
92. Тэн Ипполит (1828–1893) 97.
93. Фёдоров Николай Фёдорович (1828–1903) 175.
94. Флоренский Павел Александрович (1882–1937) 46.
95. Фома Аквинский (1225–1274) 76.
96. Форрестер Джей Райт (род. в 1918) 162.
97. Франк Семён Людвигович (1877–1950) 46.
98. Фрейд Зигмунд (1856–1939) 244–244–245.
99. Фромм Эрих (1900–1980) 162, 223.
100. Фукуяма Фрэнсис (род. в 1952) 186, 187.
101. Фурье Франсуа Мари (1772–1837) 169, 172.
102. Хайдеггер Мартин (1889–1968) 162.
103. Хаксли Олдос Леонард (1894–1963) 179.
104. Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) 9, 43–46, 67, 110, 111, 127, 175, 185.
105. Чаадаев Пётр Яковлевич (1794–1856) 108–114, 127, 175, 185.
106. Чайлд Гордон Вир (1892–1957) 196.
107. Чжоу Янь (350–305) 126.
108. Шефтсбери Антони (1671–1713) 16, 19, 21, 26, 45.
109. Шеффле Альберт (1831–1903) 93.
110. Шопенгауэр Артур (1788–1860) 23–26.

111. Шпенглер Освальд (1880–1936) 56, 60–62, 129–131, 134, 160–161, 196.
112. Энгельс Фридрих (1820–1895) 30, 33, 37–38, 40, 82–85, 93, 94, 143, 144, 196, 203, 206.
113. Юм Дейвид (1711–1776) 16, 19, 21, 45.
114. Юнг Карл Густав (1875–1961) 215.
115. Ясперс Карл (1883–1960) 62–65, 146–148, 183, 245–246, 264.

Приложение № 3

Тематика рефератов

1. Законы общественного развития и логика исторического процесса.
2. «Философия жизни», «неокантианство» и «неогегельянство» о специфике социального познания.
3. Проблема целостности исторического процесса в «философии жизни».
4. Проблема общественных законов в философии натурализма.
5. Социобиология о естественной стороне в обществе
6. Философская концепция истории Н.А. Бердяева.
7. Проблема смысла истории в философии экзистенциализма (К. Ясперс).
8. Русская историософия.
9. Категория «всеединство» в русской социальной философии.
10. Русская философия о роли мистического познания.
11. Русская философия о человеке и личности.
12. Проблема свободы в русской философии.
13. Провиденциализм и русская историософия.
14. Проблема структуры исторического процесса.
15. Проблема определения культуры.
16. Проблема возникновения новых культурных смыслов. Традиции и новации в динамике культуры.
17. Проблема социализации индивида в культуре и механизмы её осуществления. Детство как социокультурный феномен.
18. Мировоззренческие универсалии культуры. Культура и стиль мышления эпохи.
19. Концепция культуры в работах З. Фрейда и в философии неофрейдизма.
20. Понятие цивилизации в историко-философской традиции. Культура и цивилизация.
21. Сравнительный анализ теорий Н.Я. Данилевского, О. Шпенглера и А. Тойнби.
22. Человек–техника–природа как развивающаяся система.
23. Урбанизация как магистральное направление развития индустриального общества.
24. Истоки и механизмы социальной дифференциации. Понятие социальной структуры общества.
25. Проблема отчуждения в философии К. Маркса и в современной социальной философии.
26. Семья как социальный феномен, исторические типы и функции семьи в развитии общества.

27. Политические партии и власть. Феномен партократии и его исторические варианты.

28. Понятия «правовое общество» и «правовое государство» в современной политической практике.

29. Социальные функции искусства.

30. Философия человека и гуманистические ценности культуры.

31. Современная парапсихология о человеке.

32. Человек и мир в восточной культурной традиции.

33. Диалектика микро- и макрокосмоса в античной философии.

34. Актуальна ли сегодня марксистская концепция человека?

35. Образ человека в восточной и западной культурных традициях.

36. Проблема человека и Бога в христианстве.

37. Концепция сверхчеловека в творчестве Ф. Ницше.

38. Экзистенциализм как концепция человеческого существования.

39. Сущность гуманизма: диалог Ж.-П. Сартра и М. Хайдеггера.

40. Возможности естественного отбора и генной инженерии.

41. Восприятие смерти в различных культурных традициях и современная танатология.

42. Возможность внеземных форм жизни и разума во Вселенной.

Учебное издание

Субботина Надежда Дмитриевна

**ВВЕДЕНИЕ
В СОЦИАЛЬНУЮ ФИЛОСОФИЮ
И ФИЛОСОФИЮ ИСТОРИИ**

Начальник ИИО Г.Т. Черняк

Редактор И.А. Романов

Верстка: Г.А. Зенкова

Подписано в печать 29.03.2008. Формат 60×84/8.
Гарнитура «Times». Бумага офсетная. Способ печати оперативный.
Усл. печ. л. 15,9. Уч.-изд. л. 17,1. Заказ № 04108. Тираж 100 экз.

Забайкальский государственный гуманитарно-педагогический
университет имени Н.Г. Чернышевского
672007, г. Чита, ул. Бабушкина, 129