

Особое место
В.В. БАРКОВА



**ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ БЫТИЙНОСТИ
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ АНТИЧНЫХ
ВРЕМЁН И ЕЁ РАЗВИТИЕ ОТ МИФА К ЛОГОСУ**

Челябинск 2017

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Южно-Уральский государственный
гуманитарно-педагогический университет»

В.В. БАРКОВА

**ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ БЫТИЙНОСТИ
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ АНТИЧНЫХ ВРЕМЁН
И ЕЁ РАЗВИТИЕ ОТ МИФА К ЛОГОСУ**

Монография

Челябинск
2017

УДК 809Ф (021)

ББК 82.3 (0) яТ3

Б 25

Баркова, В.В. Парадигмальные основы бытийности социальной реальности античных времён и её развитие от мифа к логосу [Текст]: монография / В.В. Баркова. – Челябинск: Изд-во Юж.-Урал. гос. гуман.-пед. ун-та, 2017. – 463 с.

ISBN 978-5-906908-65-0

В данной монографии рассматривается роль исторического сознания в конструировании социальной реальности как важного фактора социальной стабильности, выполняющей функции интеграции, консолидации различных поколений, социальных групп и индивидов в условиях формирования цивилизационного образа жизни. На фоне динамики становления способа производства и социальных отношений античных времён исследуется процесс социальной эволюции и беспрецедентной трансмутации ментальных составляющих духовного мира античного человека, побудивших его перейти к осмыслению социальной реальности бытия от мифосозидающей когнитивистикой практики к логосонесущим структурным рассуждениям, формирующим философский стиль мышления. Монография будет интересна специалистам в области социальной философии, социологии и истории, а также широкому кругу читателей.

Рецензенты:

С.С. Загребин, д-р истор. наук, профессор

Е.Г. Прилукова, д-р филос. наук, профессор

ISBN 978-5-906908-65-0

© В.В. Баркова, 2017

© Издательство Южно-Уральского государственного гуманитарно-педагогического университета, 2017

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	4
Глава первая. Социальная реальность как категория социальной философии	
1.1. Особенности философского подхода к изучению социальной реальности	29
1.2. Эволюция типологических представлений о социальной реальности в истории социально-философской мысли	53
1.3. Образ социальной реальности через призму её современных трансформаций	222
Выводы	249
Глава вторая. Социально-исторический анализ становления парадигмы античной цивилизации	
2.1. Исторический ракурс формирования подходов к исследованию феномена цивилизация	250
2.2. Особенности становления и развития античной цивилизации, её сущностные характеристики	277
Выводы	342
Глава третья. Путешествие мыслебытия от мифа к логосу	
3.1. Переход от мифа к пониманию логики всеобщего как икономия бытия человеческого	344
3.2. Культурные модусы пребывания мифа к логосу философской мыследеятельности	385
Выводы	434
Заключение	435
Библиографический список	454

ВВЕДЕНИЕ

В социальной теории, пожалуй, нет более многозначного и трудно эксплицируемого понятия, чем концепт «социальная реальность». Его содержание, формируясь одновременно и в пространстве строгой теоретической мысли, и в мире обыденного здравого смысла, втягивает в фокус своей явленности мозаику сфер общественной жизнедеятельности, её различные поля и анклавы, умножая типы индивидуального опыта, повседневных практик, траекторий личностного развития. Дискретность, гетерогенность, пазловость социальной реальности на уровне методологической рефлексии обнажают потребность смены «фокусных» настроек исследования последней, сочетая в этих процедурах различные исследовательские стратегии, варьируя масштабы её наблюдений.

В этом плане приоритетной задачей, отражающей общественную потребность в разработке теории целостности социальной реальности, становится развитие стратегий, способных в складках бытия социальной реальности выявить тенденции прорастания в ней новых измерений и аспектов развития. Такой подход способен обеспечить прозрачность форм социальной реальности, конструируемой смыслами социальных практик и социальными отношениями. Всего того, из чего складывается характеристика целостной совокупности социальных явлений, включённых в живую плоть разнородных и множественных коммуникативных отношений между людьми. Формирующиеся на тему социальной реальности дискурсы отличает повышенное внимание к механизмам производства и воспроизводства социального, способам их описания, в которых запечатлевается и защифровывается опыт социальных практик. Схватывание и реконструкция социального невозможны на основе стратегий и методологических техник, которые привычно доминировали в классических моделях структурной социальности. Современная

философия и социально-гуманитарные науки строят диалог при изучении социальной реальности на иных, чем прежде, основаниях. В этом случае философский ракурс исследования заключается не в проецировании априорных схем и набрасывании традиционных категориальных сетей на исследуемый феномен, а в анализе социальных изломов социальной реальности и появляющихся в связи с этим новых проблем в её развитии. И.Т. Касавин писал, что философская задача в этих условиях состоит в актуализации проблем социальной реальности через введение новых концептуальных ресурсов, призванных расширить проблему до панорамы, сделать её видимой в лабиринтах социальной материи.

Трансформации и разломы в социальной реальности, начавшиеся в XX в., уже в те времена потребовали смещения углов зрения на исследуемую проблему и выработки нового отношения к предмету философии общества и социальной реальности. Разработанные в рамках классической социологии XIX в. концепции социальной реальности обнаружили неспособность диалектично выявлять парадигмальные тенденции социального развития в реалиях текущих дней. Что, в свою очередь, поставило вопрос о дальнейшем поиске базисных основ конструирования парадигмальных составляющих моделей социума, как дней нынешних, так и канувших в лету. Кардинальной спецификой парадигмального конструирования теории социальной реальности является её следование во времени за изменениями в социальном пространстве, которые всегда подвижны и смещаются по временной шкале бытия. Поэтому применение новых инструментов познания, приёмов осмысления реальности, пазловых скреп взаимосвязи человеческого сознания и мира не могут не изменять представлений и о самой исторической данности социального целого и характеристиках его парадигмального конструирования. Вместе с тем широко распространённые в социальной философии теории «постиндустриального общества», «общества знаний», «общества риска», «информационного общест-

ва», «общество спектакля», «сетевое общества» и многие другие, с учётом которых выстраиваются иные подходы к исследованию современной социальной реальности, способны лишь обосновывать тезис о предпосылках возникновения нового этапа социального развития. Столь разные теории, объединённые убеждением верности тезиса о наступлении общественного состояния, радикально отличающегося от предшествующих эпох, рассматривали и обосновывали прогнозы социального развития и его конструктивные стяжки в целостность только с позиций своих базовых компонентов и мировоззренческих установок.

Поиск методологических путей организации и управления социальной реальностью в условиях глобального напряжения политических, экономических противостояний, пронизавших плоть социального организма на пересечении геополитических, экологических, философских, социологических, психологических и иных позиций, актуализирует потребность в анализе сущности социального целого и условий его сохранения на протяжении всей истории существования человечества. Необходимость сохранения оснований целостности социальной реальности подвигает общественные науки на коэволюционное взаимодействие с методологическими наработками в современном естествознании. Введением синергетических понятий «бифуркация», «флуктуация», «диссипация», «аттракторы» в само средостение социальной реальности. К парадигмальным методологиям исследования гуманитарными и социальными науками социальной реальности обращались В.Г. Борзенков, В.Г. Горохов, Д.Г. Егоров, В.П. Кохановский. Интересные работы в этом плане представили Т.Г. Лешкевич, Е.А. Мамчур, Р.М. Нугаев, А.П. Огурцов, М.А. Розов, В.С. Степин, В.С. Швырев, Ю.В. Яковец и другие. В. Ядов, С. Кравченко, Г. Зборовский высказали мнение, что «зашоренность» современных социальных и гуманитарных наук мешает подняться на уровень метапарадигмального анализа социальной реальности. Который включает в себя: общефилософский подход и рефлексию многосферности соци-

ального мира, критерии определения обоснованности и достоверности знаний о социальных процессах и явлениях, деятельность индивидуальных и коллективных субъектов в конкретных социокультурных условиях. Признание общего, исторически конкретного круга описаний социальной реальности и её парадигмальных параметров бытия, позволяет «разомкнуть» методологические рамки матрицы, определяющей историческое развитие социальной реальности сложившимися трендами. Изменение векторности парадигмального мышления и переход к принципу метаисторизма позволяют открыть семиотическое многообразие культурных миров социального. Где сфера разума, будучи опрокинута и диалектично переплетена корневой системой с реальностью социокультурного и исторического бытия, представлена плюральным полем экзистенциального самосо осуществления человека. Этим вопросам посвящены работы М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, Х. Фрайера и др. Небезынтересными в плане исследования социальной реальности и развёртывания в ней субъектно-объектных отношений, следствием чего становится неповторимый лик конкретных социальных реальностей, являются работы М. Хоркхаймера, Ю. Хабермаса, Т. Адорно, Г. Маркузе.

Социально-философская мысль, осознав исторический релятивизм, множественность опыта сознания и культуры, субъектность знания, зависимость представлений о действительности от ракурсов восприятия последней, пришла к мысли о необходимости посредством рефлексии обозначить базисные конструкты парадигмальных каркасов, скульптурирующих онтологию конкретных общественных целостностей. Точки зрения на парадигмальные методологии и надёжность их использования в исследованиях социальной реальности определяются в зависимости от научных принципов, которых придерживаются авторы, затевающие изучение социальной реальности и которые они воплощают в интерпретации исследуемых процессов и явлений. Эти аспекты рассматриваются в работах Ф. Боаса, А. Крёбера, Р. Билза, А. Рад-

клифф-Брауна, У. Уайта, Б. Эванс-Причарда, Р. Бенедикта и др. Надо признать, что их трактовки парадигмы превращают её в надындивидуальный инструмент познания и приписывают ей функции исследования формообразования социального мира.

Парадигмы не существуют в готовом виде, а формируются постепенно, обеспечивая решение научных проблем методами и средствами своего времени. Смысловые зёрна парадигмы как набор теоретических и методологических положений в качестве стандарта, подтверждают наличие неких устойчивых смысловых скреп проблемы. Эволюционируя, они сцепляются в систему представлений, которые со временем взламывают устаревшую матрицу и обеспечивают переход к новой парадигме или дополняют её другими, которые могут оказаться важными для дальнейшего развития социально-философского знания о социальной реальности. Смыслоцелевым началом парадигмы социальной реальности любой эпохи является принцип, генетически аккумулирующий в себе её форму, способ и функции существования, создавая этим образ последней как целостности. Синтезируя устойчивые признаки социальной реальности и, по сути, являясь их обобщающей спецификацией, он устанавливает главное в бытие социальной реальности – её императив, который фокусирует в себе в качестве ключевого регулятора правила и преформаторы морфемной структуры социальной реальности. Локальные парадигмы как преформанты и инструменты изменений социокультурного феномена социальной реальности, проблематизируя жизнеустойчивость социальной реальности, готовы стимулировать расширение отношений имплицитной парадигмы с динамично меняющейся реальностью, социальным базисом структуры сложившихся о ней знаний. Инкорпорировать инновационные формы объективации познания и унифицировать последние. Выявляя возможность предвидеть и прогнозировать новые аспекты существования социальной реальности. Отличные от привычных ликов её и подчас противостоящие ей, отрицающие бытующие в ней ценности. Деконструкцию им-

плицитных парадигм, не проявлено присутствующих в недрах функционирующей парадигмы, можно рассматривать как материал и способ проектирования тенденций развития социальной реальности. При этом ответ на вопрос о том, как формируются парадигмальные представления о бытии социума, отсылает к морфемной структуре существующей реальности, а вопрос о том, как инструментализируется её бытие, предполагает экспликацию способов его осуществления в наличном бытии социальной реальности. Тем самым парадигма предстаёт как модель, имеющая набор ядерных генетических характеристик, организуемых в систему связанных концептов и выступающих в роли порождающих элементов каркаса последней. Парадигмальные онтологические концепты социальной реальности, представляя фундаментальные базисные зароды последней, запускают процесс её глубинного овнешнивания, обнажая формы, способы артикуляции и генерализации природы становящегося общественного бытия.

Репрезентация парадигм как онтологического «набора» характеристик конкретного социального бытия представляет собой форму конструирования, моделирования, внутренней инструментализации её культурного производства, в случае нашей работы античной цивилизации. Будучи воспринята через призму парадигмального представления, социальная реальность античных времён онтологически несёт в себе конкретное матричное феноменальное содержание, развёртывающее бытие в системе следующих конфигураций. Форма бытия социальной реальности античных времён репрезентируется через институционально-средовой базис социальной системы. Способ бытия задаётся технологическими возможностями человеческих практик древних времён. Функции репрезентируются посредством сферно-деятельных характеристик социальной реальности античного бытия. Они могут быть воссозданы посредством реконструкции доминировавших в те эпохи когнитивистских методов эпистемологической практики. Генерализирующее начало реконструк-

ций выражается через императив эпохи – собирательный образ античности как диалектического единства противоположных начал в целостной совокупности социальных явлений тех времён, включённых в живую ткань социальных отношений людей.

Социальная реальность – это вместилище человеческих коммуникаций в процессе производства и воспроизводства ими своего жизненного мира. Процессы коммуникаций во многом определяют выбор стратегии и тактик социального развития среди множества траекторий путей самореализации и действий индивидуальных и коллективных субъектов конкретного времени. Социальные события и явления в любую эпоху ценностно значимы для исторического человека как опыт, назидание, путь для подражания, как то, что составляет ориентиры его социального бытия. Каждый участник тех или иных социальных жизненных маршрутов способен создавать собственную интерпретацию жизни в лоне той или иной социальной реальности, основанной как на метафорических аспектах схватывания действительности, так и на герменевтических толкованиях её содержания. Обдумывая природные и социальные впечатления, человек создаёт картину миробытия, что помогает ему отрабатывать социальные взаимосвязи с другими людьми в ойкумене своего расселения, повышает роль индивидуальной и коллективной ответственности человека за то, что происходит в обществе.

Парадигмальные представления о социальной реальности как трансцендентном явлении возникли на более высоком уровне развития социальных знаний, наличия научных способов постановки и решения указанной проблемы и опоры на каркас конкретных методологических конструктов знания о социальном. При этом в парадигмальных моделях социальной реальности важно было вычлениить и описать не только общее, но и специфическое, не только повторяющееся, но и неповторимое, не только универсальное, но и уникальное. Вместе с тем восстановление археологической памяти и артефактов имеет существенное значение для понимания глубинных основ развития

парадигмы социальной реальности, и античной в частности. Способом исследования тенденций развития социодинамических процессов, разрывающих и разрушающих целостность исторической явленности той или иной социальной реальности, должен стать метапарадигмальный подход, в котором преформатором морфемной структуры социальной реальности и описанием её характеристик становится типологическая реконструкция методов сохранения целостности человеческого сообщества во все времена его социальной жизнедеятельности. С античных времён в общественно-политических и этико-социальных учениях о социальной реальности акцент делался на обоснование способов поддержания социальной стабильности и социального единства. Именно тогда уже были выработаны разнообразные подходы к пониманию природы общественной жизни, послужившие основой для дальнейшего теоретического осмысления социальности. По словам С.А. Кравченко, зарождение социальных теорий стало возможным тогда, когда общество достигло определенного уровня динамической сложности, что выразилось в появлении критического взгляда тогдашних ученых на характер изменений социальных институтов и самих субъектов социальной активности. Эти мнения повлекли за собой формирование различных теорий и концепций, с помощью которых стали осмысливаться явления социальной реальности в её динамике. Возникла история общества и его народов.

В современной научной литературе, как правило, даётся характеристика только отдельных аспектов общественно-политических и этико-социальных взглядов конкретных мыслителей древности. Это связано, по мысли О.Э. Леонтьевой, с тем, что социальные науки интересовались в основном явлением социального, а не его данностью в конкретном историческом контексте. Отсутствует и анализ особенностей концептуализации социальной реальности мыслителями античной древности. Мир античности – это время явления социальной мысли в мире, ранее потаённой, тем способом, каким это стало очевидным. Знание об обществе ещё продолжало быть встроенным в общий кон-

текст космического мироздания и его философской рефлексии. Осваивая искусство мыслью видеть и слышать предметы, вещи, явления через их отражённые в ощущениях тени, мыслители развивали теоретические и методологические ориентации своих школ в познании столь многоликого социального мира. Ретроспективное рассмотрение ипостасей социальной реальности, в частности античных времён, актуально в плане обнаружения методологических проростков и пророческих догадок о будущих социальных практиках, продуктивных идеях, которые возможно реализовать в современных условиях социального бытия для его позитивного развития. Все мыслители древности в исследовании общества использовали те же методологии, что и для исследования природы. Термин «социальность» в эти исторические периоды не употреблялся, а термин «общество», если и встречался в текстах, то не носил категориального характера. Наиболее часто в анализируемых контекстах использовались понятия «взаимоотношения людей», «общественные взаимоотношения», «сообщество», «общность людей», «общение», «политика», «государство». Тем не менее, уже с тех времён отношение мыслителей к социальной реальности как взаимодействию людей исторически обозначило себя в трёх направлениях: как к трансцендентной, предустановленной некими внешними силами реальности (классический тип философствования), как к имманентной реальности (феноменологическая философия) и как к виртуальной реальности (постнеклассический тип философствования).

Представителями первого подхода стали Демокрит и Аристотель, римские стоики. М. Аврелий писал, что как ни избегают люди единения, всё же легче найти нечто земное, не сопрягающееся ни с чем земным, нежели человека, не находящегося в общении с человеком. Даже государство как властная организация на определённой территории представляет собой продолжение, развитие и укрепление социального по природе состояния человека.

Другой взгляд на природу социальной реальности представили Платон, Эпикур, их последователи. Эти мыслители назы-

вали общество искусственным образованием. Потребность в такой организационной форме социальной жизни объяснялась ими эгоистической природой человека. Общество рассматривалось как сконструированный для блага индивидов механизм. В противном случае человечество обрело бы себя, с их точки зрения, на жизнь в хаосе и беспорядках, давая волю инстинкту и зоологическому поведению. Противостояние природного и искусственного (обычая, закона, установления) послужило поводом для обоснования правомерности изменения общественного устройства, когда оно не устраивает людей. Древнегреческий софист Антифонт, осознавая несовершенство общественного устройства в рамках искусственных законов, полагал, что в ряде случаев исполнению законов следует предпочесть природное единomyслие, основанное на единстве мнений людей одинакового образа мысли и на согласованности убеждений каждого человека. При этом мыслители пытались понять, какими способами можно гармонизировать природу человека, угасить в ней агрессию, направить волю на созидательный труд. Платон, рассматривая социальную реальность как узаконенную общность множества людей, полагал, что государство опирается как на волю людей, так и на силу власти. Оно подчиняет себе подданных, в конечном счете, по их собственной воле и для их собственного блага. Несмотря на разность подходов к пониманию истоков общественной жизни, мыслители подчёркивали ключевую роль государства в истории общества. Но государственнический взгляд на природу общества сужал возможности исследования социального, поскольку исключал из поля зрения ряд общественных реальностей просто потому, что связь их с государством не просматривалась. Поглощение общества государством в то время было не случайным. Это объяснялось тем, что феномен государства возлежал на поверхности общественной жизни и был наглядным воплощением общественной целостности и её устойчивости. Социальные же связи общественного организма в условиях иерархизированной социальной реальности

не могли полноценно развиваться. Однако исследование общества через призму государственно-политической институции оказалось чрезвычайно устойчивым и в последующие исторические эпохи, несмотря на то, что с течением времени общественная жизнь человека становилась более сложной и многообразной. Выделившееся в обществе обилие сфер материальной и духовной деятельности обозначило неохватываемую разумом сложность реальности социального бытия и невозможность исследовать её только в рамках традиционно обозначившихся коммуникативных связей людей в социуме. Вместе с тем в фокусе политико-государственных подходов к исследованию социального целого выделились и нашли объяснение многие функционально-статусные взаимозависимости между людьми. Социальные взаимозависимости как скрепы общественной жизни воспринимались как то, что ниспослано волей небес. Иногда их динамика осмыслялась и с позиций естественноисторического подхода. Такие объяснения можно встретить у Демокрита, Аристотеля, Гераклита, Эмпедокла. Объединительным мостиком для указанных подходов стало учение софиста Протагора. Он считал, что общественная жизнь есть компромисс «божественного» и «искусственного». Поскольку возможность поддержания политическим искусством порядка в обществе появилась после наделения Зевсом людей стыдом и правдой. В рамках данной точки зрения природа выступает перводвигателем общественного развития. Конкретные формы общественной жизни становятся возможными лишь благодаря нравственной и правовой деятельности самих людей.

Вместе с тем уже в древности наметились пути разграничения понятий «государство» и «общество» на основе различий общего и частного интересов, пользы и удовольствия, распространения отношений господства и подчинения на семью, отдельное селение. Аристотель писал, что государственные взаимоотношения с самого начала сложились, очевидно, ради взаимной пользы людей и постоянно им служат. Другие формы

сообществ в социуме складываются либо ради частной пользы, либо ради удовольствия. Этические отношения он описывал как вид социальных связей дружбы независимых индивидов. При этом мыслители подчёркивали иерархичность общественного устройства на основе добросовестного выполнения каждым человеком предназначенных ему (богом, природой, людьми) функциональных обязанностей. Здесь речь шла уже о мере ответственности за порученное дело, о сохранении чести семьи и собственного достоинства.

В эпоху Средних веков люди не переставали любоваться глубиной и величием мира, созданного Богом. Об этом писали в своих работах Юстин, Татиан, К. Александрийский, Тертуллиан, Ориген, А. Блаженный, Ф. Аквинский и др. Они считали, что откровения Святого предания и писания являют себя фундаментальным основанием для ответов на вопросы, каково предназначение человека в мире, семьи, градов Земного и Небесного. Задача философии виделась в правильном разъяснении Священного писания как источника вечной истины с точки зрения теологии. Государство-общество как целое предшествует всем частным интересам: благо общего выше блага, каких бы то ни было его частей. Общественный порядок есть отражение небесного порядка, предопределивший большинству людей заниматься физическим трудом. Меньшинству (людям умственного труда) – управлять государством. Здесь на первом месте оказывались священнослужители. Их целью являлась подготовка перехода душ людей в потусторонний мир, в котором праведники обретут Град Божий, и внушение безразличия к социальной реальности, как к среде обитания, где царствует несправедливость, имеющая иллюзорно-притягательные формы. Геоцентрическая заданность взглядов на социальную реальность и их догматический характер тормозили развитие светских представлений о социальной реальности и делали невозможным их понятийное выражение.

Мыслители Возрождения называли задачу своего служения человечеству миссией света, способом реализации прометеевого

дара. В качестве инструмента преобразования общества они использовали гуманитарные знания и естествознание, что нашло отражение в творчестве Ф. Петрарки, М. Монтеня, Б. Телезио, Н. Коперника, Дж. Бруно, Ф.А. Парацельса, Н. Кузанского, Леонардо да Винчи. С их точки зрения, человеческий микрокосм отражает весь макрокосм, всю Вселенную. Но общество не воспринималось ими как самостоятельно существующая реальность, не мыслилось субстанциально, что выражалось в натуралистических представлениях о природе человека, государства и права.

Ф. Бэкон и Р. Декарт в середине XVII в., открывая своим творчеством Новое время, обозначили перед человечеством грандиозную панорамную перспективу: с помощью науки сделать человека господином и повелителем природы. Так начиналась великая мечта: преобразовать и покорить природу, навести во всём человекомерный порядок, в том числе и социальной реальности, опираясь на науку и рационализм. Именно в лоне таких задумок возник зародыш просвещенческого движения. Просвещенческие идеи, проклюнувшись в Англии в конце века XVII, особого взлета достигли во Франции в XVIII в., ознаменовав новую стадию в развитии идей о социальной реальности. Философы-просветители выступали за совершенствование знаний об обществе и человеке. В плеяде представителей данного направления были Вольтер, Руссо, Ламетри, Гельвеций, Гольбах, Дидро, Д'Аламбер, Монтескье, Кондильяк во Франции. Гердер, Шиллер, Гёте в Германии, Локк в Англии, Вико в Италии, Радищев, Белинский, Герцен, Чернышевский в России и многие другие.

Вольтер, став рупором эпохи, пропагандировал необходимость понять историю человеческого бытия в социуме и роль личности в истории. Изучать естественную среду обитания человека, культуру, торговлю, искусство – весь комплекс условий, которые формируют общественные отношения и соединяют людей в социум. Историю общества, по его мнению, делают люди, а не божественное провидение, герои, способные повер-

нуть руль истории и способствовать общественному прогрессу, изменяющему жизнь человека к лучшему. Идеи Просвещения легли в основу требований демократического обустройства общества. Просвещенцы исследовали естественное право, личную свободу, равенство, частную собственность, гуманность. Знание о них они стремились сделать фундаментом для конституционных шагов к демократическому преобразованию общества. Равенство по Вольтеру не природное, а социальное качество. Частная собственность – неотъемлемое право человека. Он утверждал, что история непрерывное прогрессивное развитие социума от бессознательного существования к осмысленной общественной организации и к просвещённой цивилизации. Идеи, обосновывающие социальное развитие, способствовали концептуализации представлений о социальных взаимодействиях, осуществляемых между группами, социальными институтами и субъектами материальной и духовной жизнедеятельности. Одним словом, их значимость была извлечена на поверхность повседневной бытийности человеческой жизни и представлена как универсальная характеристика надындивидуальности бытия социальной реальности.

Социально-философская мысль XIX в., развиваясь под влиянием достижений научного естествознания и позитивистской философии, старалась по-новому взглянуть на развитие представлений о социальной реальности, исходя из того, что социальная жизнь есть естественный итог развития органического мира и вершина человеческой истории. Один из патриархов позитивизма Г. Спенсер полагал, что эволюция – это универсальный процесс, объединяющий все изменения в природных, социальных и личностных феноменах. По Г. Спенсеру люди связали свои жизни друг с другом, поскольку это было выгодно, удобно, безопасно. Появление языка (устного, письменного), развитие психики предопределили интерес человека к среде обитания, другим людям и т.д. Спенсер пользовался понятием «общественность», которое, по его мнению, характерно и для поведе-

ния животных в мире дикой природы. Но в деятельном поведении человека присутствует нечто, что возвышает его над миром природы, меняет характер инстинктивной общественности. Это нечто до Спенсера попытались найти Декарт, Дидро, Гельвеций, Гольбах, Ламетри, Гегель и т.д. Р. Декарт, пытаясь обосновать отличие общественных действий животных от деятельности человека, обнаруживал это отличие в способности человека разными способами реагировать на слово, самостоятельно действовать, принимая разумные решения. Разум по Декарту придаёт смысл человеческой деятельности, выступая укрощающей силой по отношению к его инстинктам, желаниям и потребностям, помогает обретать возможность осознать свое существование, «знать о себе» и строить социальные взаимоотношения. Отец позитивизма О. Конт, стремясь выработать позитивный подход к изучению общества, обратил внимание на информативную ёмкость социальных фактов, которые, функционируя в социальной реальности, дирижируют социальными настроениями и поведением людей. Поставив вопрос о необходимости самостоятельного изучения общественной жизни, он поначалу даже не задумывался об исследовании собственно социального, которое скрывается под наблюдаемыми отношениями в обществе, аккумулируя себя в социальных фактах. Однако он сумел ухватить и отразить проблему оснований социального в социальной статике как порядке особого рода и социальной динамике. Согласно его взглядам, общество, социальные группы и классы конструируются стремлением людей к социальности и солидарности. Это инстинктивное стремление выступает субстанциональным свойством социальной реальности.

Становление капитализма привело к формированию иных стратификационных скреп общественной жизни, что и подтолкнуло Маркса к углублённому анализу взаимодействия классов, социальных групп в социуме. Отправной точкой раскрытия механизмов формирования классов и социальных групп стало отношение людей к средствам производства. Материалистическое

понимание истории дало возможность увидеть общество как социальный организм, единую социальную систему, источник развития и формирования которого находится в нём самом, а не вовне. Анализ структурных компонентов социальной реальности (производственных отношений и производительных сил) позволил К. Марксу подметить определённую повторяемость и закономерность в явлениях общественной жизни. Л. Уорд, Ф. Гиддингс, Г. Лебон, Г. Тард, Ч. Кули также активно искали ключи к явлениям социальной реальности, алгоритмам её развития. Высказывая различные взгляды на природу социальной реальности, они сходились в отказе от натуралистических взглядов на природу социума и актуализировали переход к теориям, открывавшим человеку сложность социальной природы общества, социальных причин, мотивирующих человеческие действия, межличностные коммуникации. Уорд, Гиддингс развитие общества рассматривали как часть эволюции на основе разумного, сознательного управления социальными процессами. Первичными фактами объявлялись желания индивидуума (голод, жажда, половые потребности) или коллективный телезис, делающий вероятным сознательное взаимодействие индивидов. У. Мак-Дугал находил базу социальной жизни в наследуемых инстинктах, сопровождаемых теми или иными чувствами. По мнению Г. Лебона, социальная реальность его дней переживает новый этап своего развития – эру толпы, когда разумное критическое начало фактически облачается в иррациональное чувствование бытийности, которое впитывается и выплёскивается в поведении толпы. Для Тарда особенностью выстраивания социальной реальности является способность людей действовать подобно другим. Идея подражания стала базовой в его исследованиях социума и личности. Усложнение социальных отношений в процессе развития человеческой практики загрузало, по Тарду, социальную реальность пластами действий, которые нельзя объяснить ничем, кроме неосознаваемого воспроизводства людьми образцов поведения других. По мнению автора, инди-

видуальному, намеренному, ненамеренному подражанию люди обучаются бессознательно, впитывая своим тело – сознанием манеры поведения других. Этот феномен не объясняется ни генетически, ни внутренним субъективным смыслом. Но он позволял поставить вопрос об управлении поведением и манипулировании человеческим сознанием в процессе выстраивания им жизнедеятельности в рамках конкретной реальности бытия.

Вебер, исследуя социальные действия людей в процессе производства и воспроизводства ими своей жизнедеятельности, указывал на способность социальных наук дать понимание этих социальных действий. Естественные науки не имеют дела с пониманием поведения физических тел, ибо в их движении мысль отсутствует. Социология, имея дело с людьми, действующими в обществе рационально, по крайней мере, значительную часть времени, имеет возможность осуществлять типизацию их поведения, систематизацию собственно социальных фактов. Рассматривая социальную реальность как многомерную систему, создаваемую человеческими действиями, он акцентировал внимание на некоторых её базовых компонентах: отношениях собственности, социальном статусе человека, власти и социальных действиях. Он отмечал открытость общества целям-проектам, которые намечает человек (то есть еще не случившемуся, но уже помысленному), что отражает податливость и пластичность социального мира. В этом он был солидарен с Г. Зиммелем, определявшим общество как индивидуальные, частные процессы синтеза, которые мы совокупно называем нашим совместным бытием, или бытием-обществом (*Gesellschaft-Sein*). Когда между индивидом как социальным «Я» и объективно существующей социальной структурой появляется ещё одно, третье измерение социальной жизни – возможность социального опыта, субъективно осмысленной реальности.

Таким образом, в XIX в. и к первой половине XX в., накопившиеся оригинальные теоретические концепции и методологические принципы исследования сфер общественной жизнедеятельности, вылились в мощные шаги к становлению парадиг-

мального изучения социальной реальности. Парадигмальное описание социальной реальности обнажало различные уровни её «разрешающих возможностей» в зависимости от конкретно-исторических эпох бытования последней. Дело в том, что имплицитная структура идей всегда семантически неполна и отсюда их паллиативность относительно прототипа. Конструирование значений и соотнесение их с контекстом в рамках парадигмальной аналитики создаёт синхронично-диахроничную выделенность паллиатива из общего феноменального поля явленности последней. Фактически можно говорить о конфигурациях значений, обладающих парадигмально выделяющимися и отделяющимися способностями.

Ускоряющееся и неоднозначное развитие социальной реальности привело к возрастанию неопределенности в состояниях человеческого сообщества. Переход к исследованию общества методами социальной синергетики позволил представить его разнонаправленными моделями неравновесного состояния социального. Неравновесность пронизывает всю плоть социальной жизни: экономику, политику, нравственность, искусство, религию, философию, национальные и семейные отношения и т.д. Социальная реальность не имеет центра, определяющего периферийные явления. Любое событие способно сбросить любую её подсистему в хаос, что может повлечь наступление беспорядка вообще. Распространение социального хаоса нелинейно и имеет поливариантный характер. Даже одна личность становится величиной, равной человечеству по возможным последствиям принятого ею решения. Такие тенденции развития социальной реальности делают невозможным определить параметры события с помощью каких-либо доминантных базовых признаков и исходных координат социальной реальности. В этой связи в социальном познании всё чаще начинают озвучиваться инновационные формы и способы ориентации человека в социальном мире. В.Г. Федотова писала, что вопреки классической эпистемологии, истина в настоящее время может быть истолкована не как слепок объекта в знании, а как характеристика способа

деятельности с ним. Поскольку таких способов может быть много, возникает плюрализм истины. И, тем не менее, чтобы не потерять равновесие на хорошо округлённой земле в сообществе себе подобных, человек в поисках истины бытия, по словам В.И. Пржиленского должен понимать, что социальная реальность является предельной первичной реальностью для всех остальных реальностей, в том числе реальностей, связанных с индивидуальным человеческим бытием. Как категория социальная реальность отражает философский уровень постижения реальности социальных явлений. Чтобы понять типологические черты исследуемого объекта, его исторические пространственно-временные пределы анализа, необходимо просмотреть особенности подходов к изучению феномена реальности, которые история философии сохранила для нас как артефакты, постижение которых продвигало бы мысль в направлении от эмпирической констатации бытия вещей, к пониманию того, что реальность может и не иметь вещной формы.

Своими истоками изучение реальности восходит к античным временам, где о ней говорил Демокрит, утверждавший, что есть пустота и атомы, наделяемые людьми определёнными свойствами: цветом, вкусом, запахом, но они не совпадают с природой вещей, которая является действительностью. Для Платона реальны только идеи. Всё, что находится за пределами, — лишь бледные тени оных. Аристотель считал, что идеи существуют в вещах. Познавая вещи, мы познаем идеи о них. В схоластический лексикон категория «реальность» была введена в результате исследования проблемы степеней бытия философией XIII века. Понимание наивысшей степени бытия между реалистами и номиналистами приобрело характер дискурса о природе универсалий и начал его ещё киник Аптисфен. Именно его хвалит Ж. Делёз за введение новой демаркационной линии между вещами и предложениями. Дискуссии между лидерами номинализма и реализма повлияли на понимание реальности в Новое время. Спиноза полагал, что реальны субстанции. Лейбниц выдвинул мнение, что реальностью обладают монады. Беркли привёл иерархию степеней реального от Бога до живых идей —

ощущений. По Юму и Спенсеру наибольшей реальностью обладают впечатления.

Философия после Декарта склонялась к осознанию проблем реальности вне области ощущения. Для Канта этот вопрос стал темой поиска выхода за пределы эмпирического опыта в область трансцендентного. Он осуществил разделение реальности на эмпирическую и категориальную как материю всех предметов познания. Фихте предположил, что реальность являет себя через активность. Гегель, подчёркивая первичность и активность Абсолютной идеи, утвердил статус реальности как онтологической и логической категории.

В философии Новейшего времени проблема реальности продолжает получать различные трактовки своей природы. Материалисты утверждают реальность материального мира. Феноменологи во главе с Э. Гуссерлем высказывали суждения, что явление реальности познаётся через свойства проявившегося бытия, в том числе и социального. Познать реальность социального означало последовательно описать свойства, посредством которых сознание констатирует целостность социальной реальности. Обнажая связь повседневных мнений с научными представлениями о социальной реальности, феноменологи преодолели разрыв между эмпирической очевидностью социальной реальности и рефлексивным уровнем её отражения в сознании субъекта. В аналитической традиции постановка этой проблемы связывалась с анализом языка. Язык – это средство мыслевыражения о реальности. Но необходимость соответствия языка познаваемому миру не осознавалась в те времена как важная. Для её решения необходимо было найти в непрерывно меняющейся реальности бытия такое пространство, такой локал, который бы обнаруживал порядок или порождал его как сущностную и необходимую черту социального. Такой локал был найден в пространстве языка через выявление связи его с реальностью, с тем, «о чем говорится в языке». Б. Рассел сформулировал логико-методологическую программу языкового минимализма, связанную с убеждением, что разные языковые системы имеют различное количество допущений в определении социальной

реальности. В описании социальной реальности необходимо придерживаться такого языка, который основан на минимальном числе предположений о её структуре.

Подходы к исследованию и описанию социальной реальности эволюционизировали вместе с изменением общефилософских оснований её рассмотрения. При этом реальность получала такие трактовки, которые прежде не анализировались, либо были недостаточно отрефлексированы. Представления о социальной реальности изменяются под влиянием научных открытий, воздействием различных факторов (гносеологических, методологических, аксиологических, праксеологических, исторических и т.д.). Философия и гуманитарные науки, двигаясь в определенном смысле «параллельными курсами», пришли не только к выводу о «сложносочиненности» социальной реальности, но и необходимости обнаружения критериев (соответствия–несоответствия) дискурсивных описаний различных типов реальности и их возможного согласования. Складываются и основные трактовки реальности: реализм, утверждающий объективное существование реальности, которая открывается человеком в процессе познания, и феноменализм, утверждающий, что реальность зависит от познавательной активности человека и конструируется последним. Например, с точки зрения феноменолога олимпийские боги для древнего грека были такой же реальностью, как и электрон для современного учёного. Серьёзные шаги в рационализации интегративных представлений о социальной реальности были сделаны уже в немецкой классической философии. У Гегеля впервые ставится вопрос о диалектике разумного и действительного в социальной жизни, о специфике человеческого постижения социальной реальности и пределах её трансформации. Чёткие представления о социальной реальности и механизмах её преобразования предложила философия марксизма, работы русских философов. Внимание социальной реальности уделял Э. Дюркгейм, Г. Зиммель. Эти мыслители изучали социальную реальность через призму социального взаимодействия, переживания, структурирования, институционализации жизни людей и т.д. Но такой подход к исследованию социаль-

ной реальности всё более уводил от понимания последней как предельной абстракции социально-философского уровня. Понятие истинности стало заменяться понятием осмысленность. Монолог уступил место «внутреннему диалогу сознания». Человек, ощущая себя «включённым» в многообразные формы социальной жизни, осознаёт, что человеческая цивилизация хрупка, неустойчива. Её содержание деформируется под влиянием информационных, геополитических, экологических прессингов. Необходима новая парадигма понимания социальной реальности как части в целом, что позволило бы индивидууму и человечеству осознать себя коллективным субъектом социальной реальности биосферы Земли. Наиболее перспективным направлением в исследовании социальной реальности становится интегративный подход. Аккумулируя в себе принципы комплиментарной методологии, он позволяет повысить степень объективности социально-философских суждений и интерпретаций социальной реальности, раскрывая её креативную вариативность. Современный философ приговорен к интерпретациям, поскольку они рождаются в рамках философского и гуманитарного дискурса XXI века. Интерпретация – это один из способов конструирования моделей социальной реальности. Она меняет общее поле интересубъективности, размывает границы реальности и вымысла, рефлексии над языковыми предпосылками самой философии, очерчивая тем самым поле дискурса современных размышлений об интерпретационных пределах социальной реальности.

Тема нашего исследования «завязана» на феномене социальной реальности античных времён и парадигмальных основах её бытования, а также «реестре» сдвигов, ставших причиной изменения её мировоззренческих настроек, повлекших переход от мифоса к логосу. Начало этого исследования можно осветить метафорой Бадью – «подшивание философией». В самом общем виде она характеризует состояние связи философии с той или иной культурной формой организации социального целого. Он же вводит в контекст философской мысли идею «запараллеленности» философии с ведущей мировоззренческой парадигмой

эпохи. Эту «запараллеленность» в историческом опыте античности нам предстоит обозначить и исследовать. «Помещая» социальную реальность в прошлое при помощи историко-культурологического подхода, мы делаем её осязаемой, устойчивой как предмет исследования. Цитируя Й. Рюзена, можно сказать, что история в этом случае становится тем местом, где реальность соприкасается с философией, ибо социальная материя, чтобы стать доступной анализу, должна быть представлена в конкретных живых формах. Интерпретируя степень актуальности философско-исторического познания социальной реальности, следует отметить что всё, существующее и происходящее в жизни общества: обстоятельства и процессы, «факты» и события, люди, их поступки, объективации, культурные формы и социальные связи – есть «исторически сущее». Оно воспроизводится историческим сознанием и философско-историческим знанием. История – это то, в плоти чего «исторически сущее» возникает, существует и остаётся в памяти человечества. В походе за заветными ключами к диалогу разных позиций в понимании природы социальной реальности пришлось, метафорически говоря, в точках пересечения методологических подходов не только «снять окалину» с концептуальных оппозиций, но и принять их, по мере открывающихся взаимных детерминаций и планов интеракции. Принять как новое восприятие ресурсов и способов их использования в социальном познании. «Зазор» между различными методологическими парадигмами позволяет увидеть варианты осмысления исследовательских задач темы и адаптировать их к ней. Системный подход предоставил возможность осуществить комплексную реконструкцию социальной реальности античных времён, объединив методы социально-теоретического описания и объяснения в единую картину, задать рамки теоретических координат, в которых объект исследования может быть локализован. Типологический анализ обеспечил возможность свести многообразие теоретических концепций, представляющих образы социальных реальностей в различные эпохи, к устойчивым формам теоретизирования о них: донаучной, классической и современной, обозначая в каждой из

них общие и взаимодополняющие характеристики. Это стало возможно потому, что типологические особенности классификации выстраивались не на основании внутренней логики развития социальных наук, как, например, деление на социальную статику и динамику у О. Конта, не на функционально-структурном подходе, как у Э. Гидденса. Не на системных моделях поля, как у П. Штомпки и не на социологии пространства и времени, как у А. Филиппова, а на основе философской концептуализации принципов развития социальной реальности. Закон единства и борьбы противоположностей помог обозначить противоречивую системность бытия социальной реальности как реальности особого рода. К анализу базисных основ социальной реальности были привлечены социологические, исторические, политологические, социально-психологические, культурологические данные, а также частнонаучные методы исследования: принцип целостности, доверия к субъекту, формализации, деконструкции, дополнительности, социальной ответственности. «Набор методологических техник» позволяет отследить причинно-следственный каркас обстоятельств, спровоцировавших кризис, как античной картины мира, так и вызревшей в недрах её социальной реальности. Что весьма актуально в контексте нашей темы, поскольку вскрывает «условия перехода» в трансгенных зонах духовных исканий греко-римского мира от мифоса к логосу.

Актуальность изучения социальной реальности, и античной в частности, обусловлена как мировоззренческими, так и гносеологическими, методологическими, аксиологическими и праксеологическими аспектами, помогающими обозначить в нашем исследовании цепочку логических шагов, пройдя которые можно найти выход из лабиринта теоретико-методологических хитросплетений в изучении данного феномена и скульптурировать образ социальной реальности античных времён. Понять, как в недрах её на острие всевозможных общественных коллизий, человек, преодолевая равнодушие к собственной археологии, интеллектуально поднимался над горизонтом повседневной бытийности; сплетая своими действиями онтологическую канву

реальности социального бытия, создавал множество её культурных отражений в каждом новом освоенном культурном зеркале эпохи. Это и есть тот самый момент, с которого человек вступает в собственно познавательное отношение к самому себе, другому и миру в целом. Расшифровывает и «означивает» явления окружающей его среды, мира, вне зависимости от того, имеют ли они для него непосредственно жизненный смысл или нет. В данной работе будут рассмотрены основные способы философской концептуализации феномена социальной реальности, которые осуществлены в контексте общемировоззренческих ориентаций конкретных эпох. Реконструкция онтологии социального, парадигмальных периодов истории генезиса социально-философских представлений о социальной реальности позволяет фундаментально обосновать природу особой предметности – социальной реальности как таковой и античной в частности. И, наконец, для того, чтобы понять, как становится возможной рефлексия мифа и выход за его пределы, необходимо было воспроизвести природу его истоков в первоначально абсолютной форме явления. Выбор темы и логика её развёртывания обусловлены потребностью вскрыть особенности становления в античной реальности проростков нового типа осмысления миробытия и социальной реальности, духовных практик, что и стало причиной выхода сознания эпохи за пределы мифологических мыслеформ на уровень трансцендентного и становление логоса. Чтобы визуально ощутить специфику становления парадигмального каркаса социальной реальности античной эпохи, её уникальности, в работе представлен срез мировоззренческих шагов античных мыслителей, что позволило преодолеть сложившийся ограниченный взгляд на античную реальность, разнообразие характеристик которой превосходит наше знание о ней.

ГЛАВА ПЕРВАЯ

СОЦИАЛЬНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

1.1. Особенности философского подхода к изучению социальной реальности

Осмысление реалий социального бытия постоянно находится в поле напряженного метафизического интереса. Мировое сообщество, с тревогой всматриваясь в поистине тектонические процессы, происходящие во всех сферах социальной реальности: экономике, политике, культуре, духовности, языке, стиле жизнедеятельности народов и целых наций, констатирует, что глобализационные процессы, втягивая в зону своего влияния различные социумы, болезненно размывают и деформируют конструкты национальных самосознаний и самодостаточность человеческой бытийности. Вследствие взрывного расширения проектно-преобразовательной деятельности человека обострилась проблематичность не только самого человеческого существования, но и социальной реальности, которая тысячелетиями ткалась и созидалась человечеством как знак его выделенности из природы вещей, как степень преодоления им в самом себе зоологических инстинктов. Складывающаяся ситуация потребовала по-новому взглянуть на социальную реальность: и как на категорию, и как на феномен, и как на фактор перемен в жизни общества. С одной стороны, «надламывающие» её трансформации обусловлены объективными событиями: нестационарным, неопределённым состоянием социума, гуманитарными катастрофами, последствиями глобализации, угрозой экологического кризиса, природными катаклизмами, международным терроризмом и т.д. С другой стороны, теоретико-методологическим кризисом социального знания, отсутствием социально-философских

теорий, способных адекватно отражать и объяснять сложный и динамичный мир сегодняшнего дня. В чем здесь проблема?

За социальными поворотами и кризисами, заполонившими повседневность человеческого бытия, скрываются глубинные изменения знаний об обществе. Эти изменения обусловлены сдвигами в конфигурациях социальной структуры, появлением новых сил и форм, определяющих эти тектонические подвижки. Традиционные методологические и парадигмальные ориентиры не способны обозначить картоидную матрицу этих сдвигов и их социальные проекции. Фрагментарность в аналитике однозначно указывает на несоразмерность представлений о «социальном» действительным процессам в человеческих взаимосвязях. Неадекватность методологических средств познания реальным способам воспроизведения социального отражает неотрефлексированность философских и социально-гуманитарных позиций по отношению к социальной реальности. То, что происходит в науках о социуме и культуре, по выражению В.С. Степина, настоятельно высвечивает потребность в создании элементов и структуры нового мировидения. Процесс переосмысления затрудняется отсутствием подобного опыта и традиций в социальных науках. Ведь разработка новой парадигмы социально-философского понимания социальной реальности предполагает не только соотнесение её с предшествующими методологическими программами, но и анализ логики эволюции категориальных схем с целью прояснения степени их адекватности новой ситуации и предварительной разметки концептуального контекста их дальнейшей модификации. Двадцатый век, унеся старые жизненные ориентиры, натуралистические, метафизические и субъективистские установки философии, «подтянул» к изучению социальной реальности феноменологию, герменевтику, экзистенциализм, аналитическую философию, постмодернизм и другие философские направления. «Совместить» в едином темпоральном социокультурном пространстве смысловые ядра этих философских направлений, каждое из которых имеет свой спе-

цифический «угол зрения» на социальную реальность, означало бы выявить «новые поля трансдисциплинарных исследований» и начать разработку продуктивных коммуникаций разных философских подходов к проблеме социальной реальности. По отдельности аспектные концепции этих направлений широко представлены в научной литературе, но не усвоены общественным сознанием и не вовлечены в процесс выработки практических решений. Хотя происходящие сегодня сдвиги в динамике социальной реальности получили в своё время обоснование в теориях постиндустриального, постсовременного, а позже – информационного общества. Именно усилиями их представителей-Д. Белла и О. Тоффлера в социальной философии стал формироваться, если не новый, то значительно обновленный теоретический дискурс, с характерным для него стремлением выработать новую парадигму понимания социальной реальности и осуществить методологический сдвиг в базисном подходе к её анализу и перспективам бытийности. Актуальность проблемы заявляет о себе тем, что от операционального понимания социальной реальности зависит порядок и эффективность дискурса среди философской и научной общественности.

Оказываясь слабо артикулированным понятием, оно не отображает оптику своего изменившегося онтологического статуса, вобравшего в себя все нюансы лингвистического поворота и некумулятивной модели развития философского и научного знания. Между тем «философская жизнь» термина «социальная реальность» имеет собственную логику бытийности в исторически сложившемся ансамбле философских катаклизмов. Представления о ней долгое время были вне поля исследовательского интереса и использовались в основном «для красного словца» в размышлениях о жизни, общественных отношениях, о государстве, бытие.

Ответ на вопрос, как и почему в теоретическом общественном знании появилась необходимость вычленив из структуры мироздания самостоятельную социальную матрицу бытия, связан с процессом формирования социального мировосприятия, детер-

минированного целым рядом материально-производственных, общественно-коммуникативных, когнитивно-гносеологических и иных предпосылок, содержащих в себе, помимо прочего, особую модель личностной самоидентификации человека. Пребывание понятия социальной реальности «в спящем режиме» в общей структуре когнитивной деятельности объясняется тем обстоятельством, что в силу многовековых традиций на область общественной жизни проецировались закономерности не собственно социального, а иного (божественного или природного) происхождения. Когда же философы попытались эмпирические представления о социальной реальности поднять на уровень рационального, рефлексивного анализа, то оказалось, что содержание понятий «реальность», «реальный», «социальная реальность» «проросли» одновременно и в пространстве строгой теоретической мысли, и в мире обыденного здравого смысла. И каждый уровень понимания реальности «в меру свою» нёс на «челе своём» отпечаток философской интуиции, научной аналитики и повседневного практического смыслообразования, задавая при этом различные контексты прочтения смыслов, рассматриваемых понятий. Эти гетерогенные содержания, рожденные различными уровнями «проблемных полей» житейской и философско-исследовательской практик, не существуют отдельно. Они постоянно смешиваются друг с другом, подвергаются деформации, нарушая при этом первоначальное единство смысла и замысла. Даже совмещение различных дискурсов в понимании общества как социальной реальности создают гетерогенные концептуальные конструкции, объяснительные и познавательные возможности которых в значительной степени оторваны от смысловой основы онтологии рассматриваемой социальной реальности. Культурологический и этический дискурсы, опирающиеся на совокупность неявных онтологических допущений, так или иначе, исключают принятие последней как реальности онтологически предельной. Этический дискурс статусом предельной реальности наделяет благо, добро и т.п., а в

культурологии роль «порождающей природы» закрепляется за культурой. Не случайно среди философских катахрез понятие реальность в большей степени, нежели другим философским концептам, свойственно вызывать, выражаясь языком Гильберта Райла, систематические затруднения и неудобства в употреблении, что демонстрирует полемика вокруг реализма, идущая со времён средневековой философии по сей день. Однако эти затруднения с лихвой компенсируются колоссальной объяснительной ролью понятия при обсуждении таких явлений, как субъективное и объективное, бытие и сознание, знание и незнание, истина и заблуждение, возможность и действительность, открытие и сотворение и т.д.

Понятие реальность (бытие, существование) являет себя в качестве исходного для всех систем философствования. На сегодняшний день философствующие умы определяют реальность как процесс самораскрытия бытия, как явленность субъекту объектов и свойств всего существующего в мире. Для философии науки традиционным является построение той или иной картины мира, исходя из единой реальности, представляющей собой целостность, лежащую в основе Вселенной, материи и сознания, поставляющей исходный материал для всех проявленных сущностей и событий. Она, если воспользоваться кантовской терминологией, есть «вещь для нас». То есть предполагается наличие и невленного, и неданного (пока не явленного, пока не данного) субъекту. Реальность обозначает всё, что может возникнуть и возникло в пространственно-временных координатах «по сю стороннего» бытия природы, человека, общества. Это то, что можно описывать как некоторую данность, то, что является предметом дискурса, объектом деятельности, предметом оценки, наконец, результатом материализации волевых импульсов людей во всех видах их когнитивной, нравственной, преобразующей активности. Для философии реальность выступает в качестве предпосылочного понятия, т.е. такого, которое ни с чем в рамках данной теории не соотносимо и ни от чего не

зависимо. Что же касается практики использования понятия «социальная реальность» в качестве базиса пространственно-временного континуума, в лоне которого воспроизводится и создается внутренняя и внешняя архитектоника конкретной реальности социума, то его употребление в таком смысле вызывает у некоторых исследователей замешательство. Прагматисты от Пирса до Рорти, осмысляя понятие реальность, утверждали, что оно не является чем-то «внешним» и «независимым». Аргумент Ч. Пирса звучит как квинтэссенция всего антиреализма и сводится к заявлению, что, если будет задан вопрос: «может быть, некоторые реальности не существуют, будучи полностью независимыми от мысли?», то он бы в свою очередь спросил «что означает это выражение и что оно может, вообще, означать? Какая идея может быть присоединена к тому, о чем не существует никакой идеи?» Напряжение поддерживается принципиальной, как считает ряд исследователей, не наблюдаемостью и самого «социального». Понимание общества как особого типа реальности – социальной воспринимается как нечто искусственное, не вырастающее из дотеоретического опыта исследовательской программы, поэтому и не способное демонстрировать исторические лики явления общественного. Мнение о недееспособности социального сложилось на основе абсолютизации факта «распылённости дискурса» по его означиванию среди различных дисциплинарных форм, что, по мнению оппонентов, делает его пустым понятием. В работах Ж.-Ф. Лиотара, Ж. Бодрийяра, Ж. Дерриды и т.д. проводится мысль о необходимости деконструкции философских категорий и понятий через деривацию – отклонение от общепризнанных философом, замещение их цепочкой субститутов, чтобы дать простор «недосказанному». Например, вместо термина «природа» следует использовать «*unmade*» – неделанное, неизготовленное. «Реальность» определять как «*nonsense*» – несмысловое, дознаниевое. Постмодернистские мыслители считают, что, обнажая недоопределенность социальной реальности, они не только выявляют варианты её

дальнейшей трансформации, из которых ни про один нельзя сказать, что он реализуется «по необходимости», но и демонстрируют истинное лицо подобных феноменов. М. Малкей, Б. Барнс, Д. Блур, Г. Коллинз и др. подчёркивают потребность избавляться от детерминированных теорий. Ведь даже если один из вероятных путей реализуется, он не может быть объявлен «объективно необходимым», «закономерным». Ж. Бодрийяр в работе «Симуляции» пишет, что претензия на изучение социального в настоящее время уже не имеет смысла. «Социальное» в современном мире не существует в качестве объективной реальности, ожидающей, чтобы её изучали. Гипотеза смерти «социального» является гипотезой её (реальности) собственной смерти. По Бодрийяру, современное общество – это обмен свободно плавающих сигнифайеров (слов и имиджей), не имеющих никакой связи с тем, что они сигнифицируют, означают. Преобладание сигнифайеров уничтожает любую «реальность», с которой они могут быть соотнесены. Следовательно, если реальность невозможно зафиксировать, то, значит, невозможно и исследовать, и изменять её. Общество, «взрывающееся вовнутрь», становится подобием черной дыры, в которую втягиваются события знаковых обменов, не имеющих реального смысла. По мнению Бодрийяра, с концом «реального» и заменой его симулякрами, мы попадаем в ловушку виртуальной тюрьмы, лишаящей нас свободы изменять вещи и обрекающей на неотвратимый обмен бессмысленными знаками. Свою теорию Бодрийяр ассоциирует с «патофизикой» – наукой воображаемых решений, заявляя, что это единственный путь «отразить реальность», в которой сегодня оказалось человечество.

Философия, тем не менее, всегда стремилась «выговорить» бытие «неопределяемому» социальному. Однако в процессе реализации своих намерений в Новое время она вдруг оказалась в ситуации логического тупика. Дело в том, что конструирование форм культуры и осознание мыслей об этом потребовало определить границы и содержание приобретённого опыта «в круге

социального знания». Непроявленность мыследеятельных рефлексий на сей счёт и стала поводом примыслить этот феномен и то, что он представляет, к «бездомным». Явление высокого уровня абстракции, действительно трудно поддаётся определению. Его не удаётся «с порога» подвести под другие понятия более широкие по своему значению и, соответственно, высветить «для других» его сущностные свойства и характеристики как необходимого атрибутивного условия существования и развития общества. Эффект «эпистемологической пробки», в которой теснят друг друга различные толкования и определения, нередко обеспечивал явлениям, не схваченным понятийно, девальвацию самого феномена. На самом же деле, с точки зрения Хайдеггера, недоопределённым оказался не мир в его реальности, а «бытийный образ» феномена, сложившийся у доказывающих и доказательств ищущих. Со своей стороны и феномен «социального» не торопился к философскому «дому», чтобы получить благословение на право быть. Примеряя на себя образы истории, культуры, науки, индивидуности (Хайдеггер), мысль в культуре пришла к необходимости выработать отношение к некой реальности, которую условно можно было бы назвать: трансиндивидуальной, интересубъективной, коллективной, солидарной, общественной и, наконец, социальной реальностью.

По сложившейся традиции феномен социальной реальности описывают как совокупность свойств и признаков, выделивших человека и созданный им мир из природной действительности, как то, что указывает на субстанциональные, базисные основы жизни социума, формирующие действительность общественно-го мира. В сравнении с понятием «общественное», описывающего организационные формы коллективной деятельности людей, «социальное» определяет то свойство общества, которое выделяет его как особую реальность – реальность социальную. Как то, что имеет место быть, или было, или ожидаемо в повседневной жизнедеятельности человека и общества. Вместе с тем социальная реальность, презентирова сама себя, являет плоть

своей бытийности поверх исторически возникших «межеваний» сфер человеческой жизнедеятельности. Тем самым выставляя как бы «напоказ» родовую истину человеческого бытия и свою непосредственную связь с ним. Специфика её бытования обнажает нередуцируемость последней к совокупности «сущего» социального мира. Она как всеобщее сущее, над нею, т. е. нечто вроде *ens infinitum*. «Сущие» социального мира никогда настоящему не бытийствуют. «Бытийствуют» только социальная реальность, понимаемая как всеобъемлющее сущее. Сущие социального мира – мера социальной реальности, а социальная реальность – мера «сущих» социального мира. Что отличает социальную реальность от природной реальности? По мнению У. Томаса и Ф. Знанецкого, корректно ответить на этот вопрос можно лишь проводя сравнение их следствий. Следствие физического явления всецело зависит от его «объективной природы». Его вполне можно описать и даже просчитать как цепь причинно-следственных связей. Для этого необходимо всего лишь знать содержание данного явления. Совсем не так выглядит явление миру социальной реальности. Для её описания, объяснения, прогнозирования, к вытекающим из объективного содержания следствиям предполагаемой причины, необходимо «прибавить» субъективную составляющую, порождаемую субъектами взаимодействия. Социальная причина должна включать в себя как объективный, так и субъективный элементы, ценность и установку. Субъективный элемент – это человеческая реальность, имеющая биологическое и социальное измерение. Основу первой составляют физиологические процессы, атомарной единицей знания здесь выступает индивид во всем богатстве его уникальных природных атрибутов. Основу социального измерения человеческой реальности составляют символически опосредованные взаимодействия людей, которые являются узелками в сети структурных социальных переплетений, традиционно обозначаемых психологическими терминами – мышление, ощущения, эмоции, представления. Являясь продуктами коллективного

взаимодействия, прежде всего – лингвистического, они взаимодействуют между собой по принципу наложения или, как описал это Выгодский, приватизируя межличностные процессы в ментальном функционировании индивида.

Социальная реальность как данность наследуется человеком, и поначалу он не отделяет себя от условий, в которые, по словам Ж.П. Сартра, оказался «заброшен» по воле судьбы и взаимодействие с которыми для него неотвратимо. Таким образом, социальная реальность – это и есть сама жизнь, смысл которой лежит в основе человеческого существования. Обобщая и «означивая» окружающую его систему объектов, человек делает их своей второй природой, средой обитания, объективными условиями деятельности преобразования действительности и самого себя в ней. Вычленение каждым действующим субъектом в многозначной социальной реальности своего собственного смысла и назначения свидетельствует о том, что социальность «нагружена» смыслами, которые субъект воспринимает в качестве оснований действия. Изменение социальной реальности, с этой точки зрения, есть изменение содержания смыслообразующих понятий, мнений, представлений, организующих повседневную жизнь индивидов в социуме. Это побуждает исследователей искать иные критерии понимания полноты человеческого существования, возможно, тех, что в своё время не были распределены, но в «свернутом» виде так и остались для индивидов всего лишь набором «событийствующих» способов бытия. Возникает потребность во введении принципиально новых структурообразующих смыслов и ценностей в философию управления обществом, переконструирования его культурной реальности и воссоздания утраченной личностью целостности всеми видами управления.

Для Дюркгейма самой существенной чертой социальной реальности является её внешний организующий по отношению к человеку характер. Выполнение тех или иных социальных ролей заставляет людей действовать определенным образом. Но

даже если схемы такого действия принимаются человеком, они всё равно внешние для него, ибо не он их создал, замечает Дюркгейм. Если же человек стремится нарушить нормы, то социум реагирует на нарушение, причем эти реакции настолько сходны, что можно говорить об их законосообразности.

Тейяр де Шарден писал, что мир «сцеплен» сверху. Социальная реальность тоже сцеплена сверху, в форме осознания её. Субъекту нужно понять и принять эту сцепленность. Выработать к ней отношение, научиться действовать в её рамках, выбирать способ существования в горизонте её континуума. Только в этом случае социальная реальность как данность становится фокусом, превращающим социальное пространство и время деятельности субъекта в то, что может быть описано и как присутствие, и как забота, и как освоение и присвоение социального мира. Сплетаясь из действий акторов межчеловеческой коммуникации, социальная реальность не только по своей плоти – онтологически, но и с точки зрения гносеологических аспектов обладает парадоксальной логикой развития. Она создаёт уникальное «пространство социального», в котором складываются и реализуются её символические измерения, социальные критерии, смыслы, оценки, объективирующие себя в человекомерной деятельности. Словосочетание «великое видится издалека» обозначает не пространственную составляющую, а совпадение социальных позиций, духовую близость, ментальные похожести. Наличие парадоксов в логических связях социальной реальности объясняется многообразием её природы, способов развёртывания бытия, базовой основой которых выступает смысловое поле символически культурной межличностной коммуникации. Распредмечивание и овладение коммуникативными смыслами становится способом освоения, выстраивания и расширения каналов входа человека в мир социальной реальности. Через смысл как сращённое образование сознания и практики человеческого бытия происходит встреча человека с накопленным опытом жизненного мира общества. Законы развития социаль-

ного это логика развития смысловых полей коллективности, кооперации, согласования, регулярности взаимодействий, престижа, подчинения, координации, обеспечения приемлемого поведения людей, его предсказуемости и самовозобновляемости. Не случайно в интерпретативной теории К. Гирца человек предстает как животное, опутанное созданными им же самим смыслами. В бытийном проявлении смысл темпорален и пространственно оформлен, так как он может быть как актуальным, так и уходить на периферию культурного поля социальной реальности. Тем не менее, смысл всегда процессуален, он обладает характеристикой события. Сознание воспринимает его как готовую, завершенную форму, как образец для повторения и подражания. Именно эта парадоксальность человеческого восприятия логики смысла в социальных состояниях и событиях является одним из истоков формирования не пазловых социальных ситуаций в потоках конкретно-исторического бытия.

Социальная реальность, образуя некую оболочку, в существенной степени не видимую, автономную от внешних и внутренних условий, постоянно оказывается погруженной в эти условия, «отягощена» ими материально. Э. Дюркгейм, констатируя этот факт, подчеркивал, что это как раз онтологически качественно отличает социальную реальность от физической, биологической, индивидуально-психической реальностей. Поведение и мотивация действий субъектов социальной активности в лоне социальной реальности, программируется системой социальных институтов. Сущностно неотъемлемые от общества, они представляют собой самые устойчивые его структуры, механизмы, обеспечивающие набор постоянно повторяющихся и воспроизводимых социальных отношений и социальных практик людей. Э. Дюркгейм называл их фабриками воспроизводства общественных отношений. Эти фабрики в своей деятельности опираются на кодифицированные своды законов и на не тематизированные правила-ответы, обнаруживающие себя при их нарушении, а также на социальные нормы, ценности и идеалы.

Исторически возникнув на конкретном уровне бытийности социальной реальности, они представляют собой крепкие, могучие канаты, которые в решающей степени определяют жизне-способность социальной системы. Образуя институциональную матрицу социальной реальности, они задают в ней основной ход всей социальной жизни. Это даёт основания полагать, что их можно рассматривать вне индивидуально-личностного контекста. Как совершенно самостоятельную, объективно противоположенную индивиду иноприродную ему реальность.

Исследуя внутреннюю логику социальной реальности, мы, прежде всего, стремимся постигнуть тенденции её развития: от случайных взаимодействий между субъектами социальной активности к систематическим, регулярным взаимодействиям. От ситуативных ориентаций выбора к осознанно устойчивым ценностным ориентациям. Эти законы «напрямую» не выводятся из материальных условий жизнедеятельности общества и предпосылок социальных взаимодействий. Их логика не есть продолжение логики материально-физических взаимодействий. Самое сложное и парадоксальное в понимании социальной реальности это анализ невидимых, развивающихся по своей особой логике человеческих сцеплений. При этом всё время приходится оперировать не самими чувственно воспринимаемыми объектами с их привычной логикой отношений, а с аналитически вычленяемыми связями, зависимостями, которым присуща своя, во многом не имеющая аналогов логика бытийности. Таким образом, социальная реальность является «не застывшей схемой социальных сцеплений», некой паутиной, сетью. Это живой организм, конфигуративно дифференцирующийся и интегрирующийся в конкретно-исторических формах социобиологической деятельности акторов, представляя собой системную вязь смысловых концептуальных цепочек. Многоплановость объектов социальной реальности включает в себя как природные компоненты, так и предметы культуры, обладающие очевидными и измеряемыми признаками вещности, а также психические, менталь-

ные, умозрительные образования: умонастроения, интересы, теории, идеалы, выраженные в знаково-символической форме. Только при условии их «распредмечивания» они становятся достоянием индивидуально-общественного сознания личности и ориентиром её социальных действий. Субъекты, будучи непосредственно включены в живую плоть социальной реальности, во все виды взаимодействия с ней и друг с другом, не могут относиться к ней иначе, как одновременно и, осмысляя, и оценивая её, пытаясь либо адаптироваться к ней, либо изменить её.

В каждой эпохе интеллектуальной истории развития человеческого познания можно выделить специфические подходы к пониманию смыслов, значений, существенных признаков, из которых складывался образ реальности, и социальной реальности в частности. Появившись как одно из вспомогательных концептуальных образований, призванное облегчить бремя позднесcholастической метафизики, понятие «реальность» выступило как итог в высшей степени умозрительных конструкций. Оно обозначало нечто общее, присущее всем вещам и во многом повторяло парменидово-платоновский путь концепта «бытие». Однако ко времени Декарта в университетах предлагалось в аристотелевском духе различать три реальности: формальную, объективную и актуальную. Но при этом реальность проходила по ведомству акциденций, а не субстанций. Под влиянием новой физики с концептуальной парой «*res*» – «*realitas*» происходит неожиданная инверсия. К XVII веку реальность превращается в сверх-вещь, а в XIX веке – в сверх-процесс. Вещи «стали» знаками являющейся реальности, её частным случаем, фрагментами, частями. Вещь и реальность фактически поменялись онтологическими статусами. Реальность становится синонимом понятий «мир», «бытие», «существование». Галилей, представляя реальность как сверх-вещь, хотел объяснить, куда деваются неоднородные и разнокачественные вещи, поскольку переход к пониманию мира как единой реальности был связан с десубстанциализацией мышления, т.е. лишением вещей внутреннего

содержания и переопределением их через внешние параметры и отношения. Картезианская парадигма, ньютоновская механика и другие исследовательские программы, определяя вещь как фрагмент реальности, превращали последнюю в сложную конструкцию, части которой наделялись различным онтологическим статусом. Гегель мыслил реальность как сверх-идею для выведения из неё всех идей. Именно на этом этапе возникает проблема интерпретации объектов, приобретающих виртуальные характеристики. И если естествоиспытатели, вглядываясь в реальность бытия, размышляли над тем, что в учёном знании от самих вещей, а что от наблюдателя, то в социальной философии вопрос касался, прежде всего, того, как и что привносят в мир социальной реальности те, из чьих действий складывается содержание матричных узлов её бытийности. В том числе и реальность индивидуального человеческого бытия.

Маркс писал, что люди в обществе «склеены» общественным трудом. Производя необходимые им средства, они косвенным образом производят свою материальную жизнь, определенный вид жизнедеятельности. Бытие социальной реальности разворачивается и конструируется вокруг вектора глобального интереса рода человеческого. Данный интерес руководит познанием, социальной реификацией, направляя её в русло общественного строительства. Рождающаяся при этом социальная онтология оформляется вокруг трех смысловых осей, соединяющих интересы, мотивации, знания в смысловые ориентации людей, независимо от их стратификационной принадлежности. Смысловые оси представляют собой:

- совокупность знаний и умений, позволяющих людям осуществлять коллективный технический контроль над внешним миром;
- совокупность уникальных социальных событий, своего рода символический универсум, создающий интерпретативную базу для взаимопонимания и взаимодействия;

➤ совокупность значений, задающих возможности освобождения человека от сил, гипостазированных его деятельностью.

Таким образом, социальная реальность являет себя родовой, изначально первичной материей для всех видов реальности социального. Конституируемая языком и конституирующая язык, она воспроизводится практиками агентов-акторов. В то же время, являясь *causa sui* – причиной самой себя, она воспроизводит и самих производителей.

Общество, как особый вид реальности, сплетает плоть своей бытийности из исторически конкретного единства объективного и субъективного, стихийного и сознательно направляемого. При этом, естественно, возникает ряд вопросов: имеет ли конкретно-исторический процесс, разворачивающийся в ландшафтных просторах социальной реальности, характер необходимого явления, задаваемого наличием некоего сверхсмысла, цели, или всё происходит случайно, хаотично и бессмысленно. В состоянии ли человек контролировать и направлять ход социально-исторических процессов посредством социальных организаций, институтов, управленческих структур, групп, движений, различных видов промышленного и непромышленного труда, сферы услуг. Философия, рефлексировавшая над вплетённым во все сферы социальной реальности историческим процессом, высвечивает здесь «сейчас и теперь» базовые скрепы «сцеплений» социального и исторического, обнажая при этом смыслообразующие тяги развития её пространственно-временного континуума во все эпохи человеческого присутствия в ней: «социальное явление» и «социальное действие». П. Сорокин полагал что «социальное явление» как овнешненная социальная связь имеет психическую природу. Реализуя себя в сознании индивидов, оно выходит за его пределы. Многие, по его мнению, называют это социальной душой. Другие называют цивилизацией и культурой. Третьи определяют термином мир ценностей. Социальное действие по М. Веберу, Т. Парсонсу, Ю. Хабермасу соотносится со сферой личностных переживаний, коммуникатив-

ными процессами, ценностными выборами. М. Вебер определял его как действие, которое по смыслу соотносится с действием других людей и ориентируется на него. Главная задача в том, чтобы понять внутренние смыслы действий объектов (будь то общество, организация или индивид), их значения для людей. Осознанность, осмысленность – ключ к теории социального действия Макса Вебера. Придать смысл – значит осознать его соотнесенность с миром. Обретение смысла, таким образом, есть одновременно и придание ценности социальному действию. С точки зрения М. Бахтина, поступок человека есть социальное действие. Это свершающееся бытие, в котором акт мысли и действия единожды действительно протекают, сливаясь воедино, и свершаются. Поступок становится тем планом, той плоскостью, в которой ликвидируется разрыв между содержанием мысли и актом мышления конкретного человека. Философия поступка и есть социальная философия в своем подлинном виде, способная раскрывать онтологические основания любого действия человека. Такой же ход мысли свойственен и М. Хайдеггеру. Поставив вопрос «В чем смысл бытия?», Хайдеггер приходит к кардинальному изменению всей онтологии, а с ней и самой социальной философии. Смысл бытия требует своей концептуальности, в принципе отличной от концепций, в каких достигается своей смысловой определенности «сущее». Новая концептуальность требует экспликации способа всматривания в бытие, утверждал немецкий философ, указывая, как и Бахтин, что этот способ всматривания в бытие отличается от абстрактного мышления. Знать бытие не означает предаваться созерцанию свободно парящей спекуляции о самом общем. Знать бытие, значит быть задетым им, участвовать в нём. Именно это принадлежит к самому смыслу бытийного вопроса. В марксистской литературе «социальное действие» рассматривается как единица деятельности совокупного субъекта: класса, сословия, группы людей, партий.

Для темы нашего исследования важно показать, что взаимопереплетения феноменов «социальное явление» и «социальное действие» обнажают базовые матрицы, субстанционирующие живую плоть социальной реальности, составляя основу и причину этой, обособившейся от природы, части материального мира. Представляя собой вместилище исторически развивающихся разнообразных форм жизнедеятельности людей, она не только имеет место быть сейчас, но также имеет прошлое и будущее. Со временем в изучении социальной реальности накопился «целый Монблан» научной, философской, религиозно-теологической, художественной, научно-фантастической литературы и огромное разнообразие подходов к её исследованию, описанию, прогнозированию перспектив развития. Одним словом, предметные поля социальной реальности оказались давно промаркированы большим количеством исследовательских «меток», за которыми обнаруживали себя различные теоретико-методологические ориентации исследователей, их идеологический настрой, философская культура мышления. Этот арсенал эмпирических, научно-теоретических, интеллектуальных рефлексий долгое время оставался не востребуемым, не систематизированным, разрозненным, поскольку процесс выделения социального мира в качестве объекта познания шёл крайне неравномерно. «Обнаружение социальной реальности» стало итогом длительного многовекового процесса, который заключался не только в самом поиске объекта исследования, но одновременно и в конструировании, формировании предмета изучения. Однако, будучи «проявленной», социальная реальность нередко вновь терялась, сливаясь с той или иной сферой действительности, например, семьёй, государством, правом, этносом. Несмотря на драматический характер своего явления в свет, идея социальной реальности, как внешняя и внутренняя архитектура социума, последовательно прокладывала себе дорогу на философский фольклор, чтобы заявить себя в качестве предельно первичного онтологического пласта бытия социума.

Наиболее интеллектуально продвинутые умы различных эпох живо интересовались всеми перипетиями поиска онтологических оснований социального. Отечественная социально-философская мысль неоднократно обращалась к проблемам социальной реальности. Её отличало многообразие методологических и мировоззренческих оснований. Размышления о социальной реальности и отдельных её аспектах нашли отражение в работах Н.А. Бердяева, А.И. Герцена, Н.Я. Данилевского, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, И.В. Кириевского, С.Л. Франка, А.С. Хомякова. Эти авторы стремились преодолеть дихотомию феноменов субъективного и объективного, индивидуального и коллективного. В советский период основное внимание отечественные исследователи уделяли анализу общественных отношений. Современное видение отдельных, весьма значимых аспектов рассматриваемой проблематики, были раскрыты в работах В.С. Барулина, И.В. Ватина, П.П. Гайдено, В.А. Горшкова, Б.С. Грязнова, В.Е. Золотухина, Е.В. Золотухиной-Оболиной, Ю.Л. Качанова, В.Е. Кемерова, Т.Х. Керимова, В.П. Кохановского, В.А. Лекторского, Э.О. Леонтьевой, В.В. Макарова, М.К. Мамардашвили, Л.А. Микешинной, К.Х. Момджяна, В.И. Пржиленского, В.М. Розина, Е.Я. Режабека, П.И. Симуша, А.Ф. Филиппова, С. Фролова, В.В. Шаронова, К.А. Короткова, В.Е. Лекторского, В.А. Никитина, С.В. Пружинина Б.И. Степина, В.Н. Даниеляна, Н.В. Дрошевой, Н.В. Иванова, И.А. Леонтьевой, Е.Ю. Полехина, В.А. Серовой, Н.В. Тиханкиной, С.А. Усковой, Е.В. Чернеевского, А.П. Щеглова и других авторов.

Изучение социальной реальности как целостности и представление её в качестве осмысленного социальным субъектом собственного смысложизненного пространства, наиболее полно отражено в работах таких мыслителей как: М.Н. Руткевич, Н.А. Шматко, У. Аутвейт, Д. Беккер, Р. Бендикс, П. Блау, Ж. Бодрийяр, Ж. Бувресс, П. Бурдьё, Р. Бхаскар, Л.Ж. Вакан, Б. Вальденфельс, М. Вебер, Д. Сёрл, Э. Гуссерль, А. Шюц, Д. Сильвермен, Д. Уолш, М. Филипсон, П. Бергер и Т. Лукман.

Большой вклад в нахождение необходимых смыслов и подходов к изучению социальной реальности внесли работы философов реалистической ориентации (Д. Серла, У. Аутвейта, Р. Бхаскара), так и их оппонентов (У. Куайна, Р. Рорти, Х. Паттена) и других. Выявлению онтологического статуса «социальной реальности» посвятили ряд своих работ М. Хайдеггер, Н. Гартман, К. Поппер, Г.Х. фон Вригт. Специальные исследования в области современной социальной теории были проведены Ю. Хабермасом, Н. Луманом, П. Бурдьё. Дж. Ритцером, Р. Ароном, Л. Козером. Темпоральные аспекты социальной реальности, отчетливо представлены в трудах А.Т. Бикбова, А.Я. Гуревича, Г.И. Зверевой, В. Руднева, И. Савельевой, А. Полетаева, Е.Р. Ярской-Смирновой, Л. Бовоне, Б. Вальденфельса, И. Гоффмана, Дж.У. Данна, М. Мерло-Понти, П. Рикера, Х. Уайта и других.

Весомый вклад в изучение социальной реальности внесли историко-философские исследования. Это труды Л.Г. Ионина, М.А. Кисселя, В.Д. Комарова, А.Ф. Лосева, К.Н. Любутина, И.С. Нарского, К.С. Пигрова, К.А. Сергеева, Ю.И. Семенова, Э.Ю. Соловьева, А.Ф. Филиппова и т.д.

С уважением принимая результаты исследований этих и других учёных, следует отметить, что они, проявляя глубокую историко-философскую интуицию, задали такой уровень интерпретации исследуемого материала, что каждый по-своему «перешёл Рубикон» привычных параметров изучения социальной реальности, сложившихся в классических технологиях дискурса. Осуществляя исследование социальной реальности, её «пусковых механизмов», они чётко отражали в своём миропонимании факт того, что имеют дело с нестабильной реальностью социального, находящейся в состоянии изменений, порой непредсказуемых и непрогнозируемых. Мир социальных интеракций весьма подвижен и неустойчив. Он подвержен флуктуациям: временным, пространственным, экономическим, культурным и т.д. Но до последнего времени изучение хаотичных состояний

социальной реальности, особенно в кризисные моменты её жизнебытия, корреспондирующие с состоянием прохождения системой точки бифуркации, практически исключались, например, из отечественной философской аналитики. Хаотическое состояние системы делало нерелевантным огромный массив наработанных методологий изучения последней. Становилась очевидной невозможность создания универсальной модели социальной реальности по аналогии с естественнонаучными моделями. Принципы бытия и развития конкретной социальной реальности не подлежат обобщению и экспликации их на другие реальности социальной бытийности. Например, российская действительность обнаруживает социальные реалии, не имеющие аналогий с теми, в которых работают зарубежные авторы. И если раньше новая методология связывалась с преодолением существовавшего разрыва с западной философской традицией, то теперь российские философы приходят к пониманию того, что уникальная социальная ситуация требует и уникальных методологий её философского анализа.

Осознание необходимости смены парадигм в исследовании социальной реальности «сейчас и теперь», обоснование тенденций трансформации её конфигураций, как внешнего, так и внутреннего порядка, настраивает философов искать такой тип дискурса, который помог бы выработать методологический инструментарий для адекватного отражения социально-коммуникативных ориентаций человека в современных реалиях бытия. Выявить основания для экзистенциальных измерений «самостийного сосуществования» субъекта и представить иные виденья им полноты человеческого бытия в лоне социальной реальности.

Дискретность, случайность, гетерогенность, мозаичность, неопределенность стали «визитной карточкой» социальной реальности нашего времени. На уровне методологической рефлексии это обстоятельство высвечивает потребность в смене «фокусных» расстояний её изучения, сочетании различных исследовательских стратегий, адекватных новому образу социального,

построенного не на едином фундаменте, но на разнородном и множественном. В этой связи определённый интерес представляют исследовательские программы, сложившиеся в иных социально-философских традициях: неклассических и постнеклассических технологиях дискурса. Эти технологии, переопределяя проблемные ситуации, вокруг которых, собственно, и строятся рассуждения о социальной реальности, делают упор на методологические процедуры, не сводящие уникальность событий и индивидов к общим законам, но фиксирующие их специфические качества. При таком раскладе размышления П. Фейерабенда приобретают несколько иной оттенок: социокультурная ситуация может естественным образом породить самые разные теоретические конструкты. Фрагментированное состояние мира может быть представлено в мысли, которая готова столкнуться с фрагментарностью не только бытия, но и себя самой. Таким образом, методологией становится сам процесс поиска точек пересечения разных когнитивных систем с целью обеспечения их диалога, нащупывания того нерва, фокуса, который помог бы посмотреть на проблемы социальной реальности с наиболее «осевой точки зрения» и дать ключ к диалогу разных позиций, формулированию принципов мышления и адаптации их к задачам исследования. Как писал В.Е. Кемров, философская рефлексия движения по объекту осуществляется с целью поиска методологического ключа, позволяющего раскрыть данную конкретную ситуацию. Социальное познание обладает определённой тонкостью: человек, исследующий социальные явления, сам является частью изучаемой реальности, и, следовательно, социальное познание осуществляет не только когнитивную функцию, но само автоматически становится элементом социальной реальности. Это актуализирует потребность в анализе материальных и нематериальных, феноменальных и ноуменальных уровней социальной реальности, гносеологических аспектов в осмыслении открытости её бытия.

Социальная реальность предполагает некий центр её восприятия. Это, как правило, человек. «Каждая жизнь есть точка зрения на вселенную» – писал Х. Ортега-и-Гассет. Но каким образом из этих точек может сложиться некая целостная картина социальной реальности? Каждый человек, считал Х. Ортега-и-Гассет, «организует» мир в «перспективу», зависящую от точки видения мира именно этим человеком. Ортега считал, что человек, являясь точкой отсчета перспективы, не искажает реальность, поскольку перспектива – это один из компонентов организации реальности. Ведь реальность, подобно пейзажу, обладает бесконечностью перспектив, и все они равно правдивы и достоверны. П. Бергер и Т. Лукман, поддерживая такое мнение, отмечали, что знают о существовании у других людей собственного взгляда на наш общий мир, не совпадающий с их точкой зрения. Социальная перспектива – это целостное сосуществование различных аспектов понимания реальности: субъективных, социокультурных (знаково-символических, виртуальных), материально-вещественных, природных, действующих напрямую. Социальная перспектива как раз и раскрывает характер взаимоотношений социальной реальности и эпистемы, суть которого в их взаимной обусловленности. В познании социальной реальности снятие дихотомии «субъективное и объективное» происходит в человеческой деятельности. Деятельность – это самозагораждающееся и саморазвивающееся качество социального, возникающее потому, что одна из реальностей выступает как данность, составляя условия для деятельности другой реальности-субъекта. Взаимодействие социального субъекта и объекта носит многосторонний характер. Во-первых, это субъектно – объектная интеракция. Субъект «встроен» в объект таким образом, что его интенции и действия существенным образом влияют на характер социальной реальности, конституируют её. С другой стороны, объект «встроен» в субъект и через опосредствующие механизмы – габитус, архетипы структурирует практики соци-

ального агента. Во-вторых, наличествует взаимодействие предметного и духовного, семантического и вещного бытия.

Пределы познания социальной реальности определяются её человекомерностью, т.е. собственно познавательными способностями человека, с одной стороны, и самовыраженностью социальной реальности, с другой стороны. Гносеологические трудности, возникающие при этом, во многом обусловлены вопросами интерпретации и репрезентации того или иного типа социальной реальности.

Типология как методологический приём концептуализации различных теоретических форм и их интерпретаций принадлежит к разряду фундаментальных. Он применяется для обозначения результатов описания и сопоставления совокупности объектов с помощью обобщённой, идеализированной модели – «тип». Смысл типологизации был сформулирован ещё Лейбницем через закон мини-макси, ориентирующего на концептуализацию максимального числа изучаемых сущностей минимальным набором независимых допущений. Опыт науки свидетельствует: эволюция знания удовлетворяет предписаниям лейбницевского императива. Речь идёт об унификации, интеграции познавательных (эвристических) ресурсов, детерминирующих варьирование внутреннего строя теорий в ряде случаев с применением формальных реконструкций – аксиоматизаций с целью гносеологической оптимизации. Как говорил А. Эйнштейн, «одна теория отличается от другой главным образом выбором «кирпичей» для фундамента», т.е. ни к чему не сводимых основных понятий, на которых построена вся теория. В этой терминологии динамика знания описывается подбором всё более фундаментальных «кирпичей» (оснований), способных всё в более уменьшающемся числе выдерживать всё более возрастающие нагрузки (решать основные познавательные задачи поиска: описывать, объяснять, предсказывать).

Парадигмальные типологии социальной реальности представлены «ансамблем» моделей, сменявших друг друга в про-

цессе исторического развития социально-философских знаний о ней. Сегодня, в большинстве своём, они существуют, как взаимодополняющие друг друга. По Морену, типологизированная парадигма высвечивает главные основания для мыслительных рассуждений, логику построения концептуальной когнитивистики. Она даёт возможность отбирать наиболее существенные, «парадигмальные» имена, понятия, принципы, теории, школы, направления, методы и т. п., оставившие глубокий след в развитии темы исследования. Она же служит критерием периодизации, обозначая временные границы, начало и конец той или иной эпохи в развитии конкретного вида знания.

1.2. Эволюция типологических представлений о социальной реальности в истории социально-философской мысли

Типологии парадигм социальной реальности на всех этапах развития знания о ней строились вокруг взаимоотношений «человек – природа», «природное – культурное». «Дуальное» единство природы и человека или амбивалентность единства выражается в том, что один и тот же объект, в данном случае единство, формирует одновременно два разных понимания: включение человека в природу и выделение человека из неё. Корни амбивалентности лежат в неоднозначном отношении человека к природе, окружающему миру, а также в наличии противоречивой системы ценностей и ценностных ориентаций-выборов. Невозможность «схватывания» целостности социальной реальности во всем богатстве её проявлений является причиной и движущей силой философского поиска. Каждая типология представляет собой исторически сложившуюся методологию и инструментарий исследования, которые, как зеркала, отражают ту или иную грань многообразной конкретности социальной реальности, высвеченную мировоззрением эпохи и способами её изучения. Современные подходы к исследованию социальной реальности, основываясь на обширном корпусе текстов, также

нуждаются в рефлексии и парадигмальной типологии, что позволяет «увидеть» феномен социальной реальности не только «в круге текущего момента», но и через призму историко-философской палитры знаний об истоках её изучения. История помогает сделать это осознанно. Понять, где действительно новое, где хорошо или плохо забытое старое и как с помощью того и другого научно решать возникающие проблемы.

Донаучная парадигма «вместила в себя» философские учения о социальной реальности от третьего тысячелетия до н.э. и до XVII в. н.э. В пространстве донаучных типологий время «высветило» искания целой плеяды выдающихся мыслителей, идеи которых остаются актуальными, действующими и представляют не только исторический интерес. Это подтверждает справедливость утверждения Байрона о том, что прошлое – лучший пророк будущему. Зарождение знаний о социальной реальности, по словам Ясперса, следует искать в тех местах, где плодотворно шёл процесс формирования человеческого бытия и были найдены общие для всех народов рамки понимания их исторической значимости. «Ось мировой истории начала» относят ко времени около 500 лет до н.э. В Греции – это было время, в котором творили Гераклит, Сократ, Платон, Фукидид, Архимед. «Пробудившаяся» в человеке способность осознавать мир, вглядываться в его конфигурации, стимулировала в нём потребность размышлять, находить ответы на вызовы реальности, духовное развитие. Экзистенциальный переворот в глубинах самоосознающего себя человеческого «Я» открыл в нём личность, позволив человеку обрести неповторимое лицо, где и культура говорит своё: «Се человек!».

В античные времена суждения человека о самом себе, событиях в ойкумене расселения были вплетены в плоть мифологического осмысления миробытия, вещей, времени, судеб людей, богов, хитроплетущих нити интриг в человеческой судьбе. Таким образом, парадигмальными основаниями, над которыми на фоне декораций космоцентризма «лепилось» тело античной

социальной реальности, являлись синкретичные представления о: божественном, природном и социальном. Это проявляло себя даже в трактовке содержания понятий «философия», «история», куда «без разбора» включали генеалогии божественных и аристократических родов, излагавшиеся одновременно со сведениями о мире природы, общества, космогоническими представлениями и т.д., включая самые разнообразные, если не любые, сведения или факты, относящиеся ко всем видам реальности.

В лоне ментальных глубин человеческого сознания складывалось два подхода к проблеме возникновения общественных форм жизни людей: как к естественному явлению, вытекающему из самой общественной природы человека, тяготеющей к совместному проживанию и деланию жизни, и как к искусственному объединению людей, пытающихся обуздать свои агрессивные склонности и обрести упорядоченность в социальном бытии. К представителям первого подхода относится Ксенофан Колофонский. С его точки зрения, общество – это не божественное установление, детерминированное его волей. Общество складывается из случайных взаимосвязей людей. Левкипп и Демокрит утверждали, что всё в мире состоит из атомов, их взаимодействий и совершается по необходимости. Общество людей возникает как результат соединения и отталкивания атомов. Атомистические закономерности проявляют себя в виде дружбы и вражды, предопределяющих общественное поведение людей. Атомистические закономерности порождают в обществе смену поколений, правителей, идей.

Сократ – величайший мыслитель древности, своё оригинальное учение об обществе назвал «Макрос – антропос». Этот термин в буквальном переводе означает «большой человек». В отличие от атомистов Сократ высоко отзывался об антропоморфизме древних людей, оценивая его как метод познания. Проникающая рефлектирующим разумом до сокровенных уровней мироздания в поисках «проростков» истин познания, он ощущал в развёртываниях бытия во времени огромные возможности для

развития познавательных способностей человека. Понимал необходимость развития языка как средства общения между людьми и адекватного овнешнивания предметных полей философских рефлексий. Он считал, что человеку нужно начинать исследование бытия с самого себя, с самопознания, поскольку человек, не знающий себя, не может вести ни общественные, ни домашние дела, ни сам стать счастливым, ни сделать таковыми других. Сократические техники научения человека философствованию о бытии, его смысле, истине, позволяли участникам бесед понять, что, структурируя полученные знания как собственный духовный опыт, они раздвигают интеллектуальные горизонты своего бытия. Способность к самопознанию, с его точки зрения, присуща каждому человеку, но часто она интуитивно бродит в потемках души. Человек, считал Сократ, должен научиться видеть глубины своего «Я» внутренним зрением, побуждая тем самым самого себя к постоянному размышлению о себе самом и своем внутреннем мире. Он полагал, что не стоит жить, если не изучать жизнь, не выяснять своего личного отношения к миру. «Я» выступает как камертон: правильно настроенное – оно уловит гармонию мира, расстроенное – услышит и усилит хаос в нём.

Эпикур и Лукреций, сконструировав духовный идеал общества – атараксию – невозмутимого покоя и разумного наслаждения данностями жизни, постоянно ориентировали сограждан следовать ему. Они находили в нём залог общественного благополучия, сохранение нравственных стезей бытия, отказ от войны и силовых способов разрешения споров. Гераклит в трактате «О природе» призывал граждан к активному противостоянию внешней необходимости, прометееву бунту против богов, активному самоутверждению в обществе вопреки обстоятельствам. Он старался заложить среди интеллектуально продвинутых людей стремление, независимо от рода занятий, самим определять собственную судьбу, мыследеятельность, поскольку, обретая свободу мыслевыражения, они расширяют горизонты

личностного развития. В то же время Гераклит подметил специализацию общественного труда и его смыслов, направленных на воспроизводство человека и условий для осуществления этих намерений. Фактически он в неотрефлексированная форме «схватывания» значимость умственного и физического труда. Особую ценность представляют диалоги «О законах», «Об обязанностях», «О старости». В них он рассуждает о природе человека, наделённой разумом, даром речи и потребностью в общении. Благодаря этим способностям, образуются различные формы совместной жизни людей.

Цицерон представлял исторически новую прослойку римского общества – интеллигенцию. Цицерон имел глубокие знания о многих сферах жизни: историко-философское представление о происхождении государства, права, миробытие, эклектически соединял греческие политические теории со специфически римским подходом ко всем проблемам в целом. Цицерон считал изначальным истоком объединительной потребности людей семью. В качестве дополнительных условий он называл наличие общего интереса, необходимость охраны личной и общественной собственности, сохранение мира и патриотизм. Интеллигентски наивно полагал, что разум, убеждение, сила слова и доказательство могут быть выставлены против силы оружия и что меч должен склониться перед тогой. Социальная стратификация, предложенная Цицероном, была первой в истории общества попыткой обозначить внешние и внутренние строительные леса полиса. Основой для её развёртывания стали в его рассуждениях профессиональные и возрастные принципы. В социальной структуре он выделял слои: высший, средний и низший. Высшее сословие – это аристократы. Среднее – представители профессий, полезных для общества, а к низшим слоям он относил людей, чьи профессии недостойны звания свободного гражданина. Рабов он не признавал членами общества. Среди возрастных групп наибольшее внимание Цицерон уделял молодёжи и пожилым людям, подчеркивая их социальную полезность и

взаимозначимость. Цицерон первым предложил юридическую трактовку социальной справедливости, которая понималась им как равенство прав людей перед силой закона. Критерием социальной справедливости выступало соответствие принятых государством законов естественным правам человека. Он считал справедливым закон, который закрепляет право каждого пользоваться общей собственностью как общей, а личной как своей.

Социальное творчество крупнейшего мыслителя античных времён Платона до сих пор находится в центре интереса различных философских направлений. Социально-политическим вопросам устройства и поддержания жизнедеятельности социальной реальности этот мыслитель посвятил: «Государство», диалоги «Законы», «Политику». В своих трудах он впервые анализирует типы государственных устройств. Выделив такие его формы, как монархия, аристократия, тимократия, тирания, олигархия, демократия. В трактате «Государство» он пишет, что человек может быть нравственно совершенным лишь в правильно организованном обществе-государстве, которое способно учитывать как природные, так и социальные особенности своих граждан. По Платону человек по своей природе существо общественное. Даже самые простые нужды ему невозможно удовлетворить без помощи других людей. Рассматривая индивида как такового, он всё равно предполагает, что тот живёт и действует в обществе и включён в сложную цепь общественных отношений. Он весьма часто сравнивал людей то со стадом, то с собаками, а то и с трутнями, причем не всякое такое сравнение было в пользу людей. Социальный зооморфизм – существенная черта мировоззрения Платона. Общественный инстинкт, по его мнению, присущ не только людям, но и животным. Но люди этот инстинкт извращают, перестают его слышать и начинают заниматься не своим делом, не тем, к чему предопределены самой природой. Поэтому он задумал проект идеального государства-общества, в котором всё было бы устроено с пользой для человека и в гармонии с природой. В разработанном им учении о со-

циальной стратификации он выделил три сословия, которые должны жить в идеальном обществе: правители-философы, воины и производители (торговцы, ремесленники и крестьяне).

Внимание к проблемам социальной стратификации было не случайным. Переход к раннеклассовому обществу сопровождался углублением процессов социальной дифференциации населения, усилением борьбы между различными слоями общества. Главной целью конструирования Платоном социально-философской модели социума было стремление оздоровить общество, избавить его от внутренних конфликтов. По мнению мыслителя, для этого необходимо сосредоточить государственное управление в руках философов. Путь, каким философствующие правители смогут прийти к власти, Платон описывал поразному. В одном случае он высказывает предположение, что когда-нибудь родится правитель-философ, который проникнется идеей справедливого государства еще до того, как его успеет испортить и развратить окружающая обстановка. В другом фрагменте он полагает, что к построению совершенного государства можно приступить непосредственно в условиях демократического государства. Есть у него и такая мысль, что осуществление намеченного плана надо начать с набора стражей. Нетрудно заметить, что все три предположения покоятся на едином основании, имя которому – этический рационализм. Кто бы ни пришёл к власти во имя претворения в жизнь идеи совершенного государства он, прежде всего, должен убедить людей в своей правоте. Убедить их в том, что в новом государстве – обществе жить станет лучше. Во-первых, государство будет обладать собственной силой и средствами защиты, достаточными для сдерживания и отражения враждебного окружения. Во-вторых, оно будет осуществлять систематическое и достаточное снабжение всех членов общества необходимыми материальными благами. В-третьих, оно будет руководить духовной деятельностью и творчеством. Платон утверждает, что его проект преобразования общества не содержит в себе ничего утопиче-

ского, ничего не реального. Понятие государство наполнено у Платона экономическим, политическим и социальным содержанием. Воспитание и просвещение занимают важное место в системе социальной реальности идеального государства. Цель воспитания обозначается как подготовка подрастающего поколения к выполнению определенных общественных функций. Общественные функции, выполняемые гражданами, различаются. Соответственно различаются и цели воспитания. Мыслитель стремится охватить воспитанием практически всех граждан. Объектами воспитания у Платона становятся граждане любого возраста, как мужчины, так и женщины. Необходимость воспитания женщин Платон объясняет с практической точки зрения. Он считал, что женщинам необходимо участвовать наряду с мужчинами во всех общественных делах, в защите и охране полиса. Воспитывать человека можно до той степени, до которой возможно его просветить. У Платона просвещение и воспитание почти тождественны, и только дифференциация познавательных способностей человека делает возможным отделение просвещения от воспитания. Для каждого класса в зависимости от природных задатков Платон создает особую систему воспитания – образование.

Однако в проекте идеальной социальной реальности есть «слабое звено». Субстанционирование отношений в обществе несёт в себе потенциально репрессивную силу. Подобное переустройство общества может спровоцировать гонение на инакомыслящих людей, агрессивность и т.д. Платоновский разум предметно высветил и предсказал по ходу теоретического конструирования образа социума опасность подобных перестроечных проектов, грозящих вхождением социальной системы в штопор своего бытия. Не случайно, анализируя «Государство» и «Законы» Платона, Аристотель сделал вывод о том, что государство при постоянно усиливающемся единообразии и стандартизации перестаёт быть государством. Платон предлагал, чтобы никто не говорил: «Это моя вещь» или «Это моя жена».

По идее Платона, мужчины и женщины не должны вступать в брак по собственной инициативе. После рождения детей отбирают у матерей и отдают другим женщинам. Причём никто не знает, чей ребенок ему достался, и все мужчины считаются отцами всех детей, а все женщины – общими жёнами всех мужчин. Интересны рассуждения Платона о социальном обустройстве граждан, имеющих временно ограниченные возможности в полноценном удовлетворении социально-бытовых потребностей. В конкретной ситуации он видит необходимость в создании общежитий, сферы услуг и т.д. Любопытны возможности и условия перехода членов одного сословия в другое и т.д. В целом его мысли о перспективах совершенствования социальной реальности греческого мира содержательно богаты, пронизаны глубокими размышлениями о человеке, обществе, созиданием условий для его развития.

Аристотель, как и его учитель, полагал что человек представляет собой общественную особь. Он убеждён, что человек приходит в этот мир как существо, инстинктивно стремящееся к совместному проживанию с другими себе подобными существами. Отличие людей от животных философ видел в стремлении первых к осознанию общей пользы, установлению добра и справедливости в общественных и личных отношениях. Под обществом Аристотель понимал любое объединение людей, соединенных между собой чем – либо общим: языком, территорией, хозяйственным укладом, ремеслом и т.д. Свои взгляды о естественном происхождении общества, социальной стратификации и социальной справедливости как скрепах социальной целостности он изложил в трактате «Политика». В истории становления общества он выделял три формы его бытования: семью, поселение, полис. Семья – первичная форма человеческой общности. В ней природой заложены основные типы отношений: супружеские, родительские и власти. Несколько семей образуют поселение, а несколько близко расположенных поселений объединяются в город-государство. Для Аристотеля госу-

дарство – высшая естественная форма человеческого общежития, возникшая в результате природного стремления человека к совместному проживанию с другими и созданию своего жизненного мира. Вместе с тем это механизм, созданный человеком и необходимый, как условие для полноценного существования и развития человека со всей палитрой его увлечений и интересов. Кто же вследствие своей природы живет вне государства – либо недоразвитое в нравственном отношении существо, либо это нечто неземное. Исторически семья и поселение предшествуют государству, но в функциональном плане полис первичен по отношению к личности со всем «набором», создаваемых им инструментов управления. Власть в полисе непременно должна принадлежать мужчинам и осуществляться ими. Аристотель не рассматривал женщин и детей в качестве полноправных участников общественно-политической жизни полиса. За рамками социальной структуры он оставлял и рабов, однако признавал, что раб – человек и рабом не должен быть грек. Ведь раб не свободен, и раб-грек в этой ситуации перестаёт быть членом общества.

В модели социальной реальности, предлагаемой Аристотелем, в качестве главного стратификационного принципа используется имущественный ценз. В соответствии с чем, все граждане были им поделены на три слоя: малоимущие, средний слой и многоимущие. Аристотелем был сформулирован социологический закон, согласно которому, чем больше в государстве представителей среднего слоя, тем оно будет более могущественным и процветающим. Этот закон не утратил своей силы и в современном мире.

Другой принцип социальной стратификации опирался на профессионально-возрастную дифференциацию граждан. Лучшим государственным устройством в этом плане следовало признать такое, в котором молодые поначалу выполняют воинские обязанности. По достижению старшего возраста – становятся судьями, жрецами, правителями. Чтобы управление было эф-

фактивным, Аристотель рекомендовал допускать малоимущих к решению общественных проблем и законодательно ограничивать эгоистические интересы многоимущих. Главная цель государственного управления – достижение всеобщего блага и справедливости. Социальную справедливость он увязывал с проблемой распределения общественных благ. В соответствии со способом и мерой их распределения, социальная справедливость может быть уравнительной (каждому одинаково), и относительной (каждому в зависимости от его достоинств и личного вклада для пользы общества). Предпочтение он отдавал справедливости по заслугам. Философское наследие Аристотеля, посвящённое вопросам социальной реальности, весьма обширно, а влияние его мыслей по её поводу огромно и прослеживается вплоть до современности.

К идее общества как естественного образования склонялся римский философ-стоик и писатель Сенека. Он вошёл в историю, во-первых, как государственный деятель эпохи Калигулы, Клавдия и Нерона, во-вторых, как поэт и писатель, в-третьих, как философ, писавший проповеди и наставления рубленым стилем «песком без извести». «Диалоги» как особый жанр философствования сводились к смешению серьёзного и смешного. Для Сенеки проблема человека и его жизненных потребностей представлялась не просто академическим интересом. Согласно традиции, бытовавшей у стоиков, высшей целью жизни считалось достижение счастья, которое состояло в том, чтобы быть добродетельным. Для этого человеческое поведение должно было быть согласованно с всеобщими закономерностями природы, божественной волей, собственными возможностями, но так, чтобы не заступать за интересы других. Но как это воплотить в беспокойной действительности социума. Сенека даёт ответ в диалоге «О гневе». Выводы состоят в необходимости преодолевать аффекты, по-гречески – пафосы, обусловленные воздействием внешнего мира. Человек, являясь существом разумным, стремится жить в согласии с природой общества и её законо-

мерностями. Значит, всё неразумное, тем более противящееся разуму – противоестественно и подлежит искоренению, если мы хотим быть естественными, добродетельными и счастливыми. Душе противопоказаны страсти, порывы, ложные суждения. Четыре главные разновидности пафосов выделяет Сенека: удовольствие, вожделение, печаль и страх. Быть мудрым означает, во-первых, полностью подчинить разуму внутреннее движение мысли; во-вторых, не реагировать на внешние раздражения приятные или неприятные. Только глупец, грешник, порочный человек утрачивает контроль над собой, становясь рабом и игрушкой, как собственных противоречивых страстей, не знающих меры, так и внешних, меняющихся обстоятельств бытия. Потому такой человек всегда несчастен, жалок, а в какой-то степени даже смешон. Сенека понимает это и потому борется со страстями, искажающими картину воспринимаемой реальности социального бытия. Показывая другим, как это надо делать, он сравнивает себя с кормчим, который плывет в бурю на корабле с пробитым днищем и, зная, что обречен, всё же ни на минуту не перестаёт вычерпывать воду и в этом его величие. Диалоги Сенеки объединяет общая черта. Философ в них стоит не на пьедестале собственной неуязвимой мудрости, а внизу, вместе с толпой, ещё только стремящейся к этой мудрости подняться.

Вначале его сентенции носили характер спокойного философского бесстрастия, даже некоторой назидательности. Они порицали всякий аффект, нарушающий внутренний мир человека, равновесие его души. Мудрец, по учению стоиков, не должен давать власть над собой состраданию, чувству прощения. Зло, господствующее в мире, стоики старались не замечать. Делали его для себя нечувствительным, возвышаясь над ним, бесстрастием своего духа. Тем не менее, в сочинении «О благодеяниях» Сенека доказывал, что общество опирается на природные основания и взаимопомощь людей. Природа дала людям две силы, которые человека слабого сделали весьма крепким – это разум и общество. «Уничтожь общество, – писал он, – и ты разру-

шишь единство человеческого рода, единство, которым поддерживается жизнь». Отталкиваясь от наблюдений за окружающей его реальностью бытия, Сенека не мог игнорировать её динамичность и изменчивость, тем более что изменения в социальной реальности влияли на духовный мир человека, приводя в напряжение его аффекты. Обращение Сенеки к познающему истину разуму, его диалогичности, дискуссионности связано было как раз с надеждой найти способы противостояния и преодоления непредсказуемости общественных изменений и смысложизненных ценностей человека. Сенека писал, что лучше искать укрытия в тихой пристани, чем быть добровольно бросаемым туда-сюда всю жизнь. Человекоразмерная социальность импонировала ему больше, чем всякого рода изменения, становящиеся в каждый момент иными. У позднейших стоиков римской традиции в понимании социальной реальности не только у Сенеки, но и у Марка Аврелия, у Эпиктета, моральная доктрина уже отрешается от своей безразличности к миру переживаний, и стоицизм делается проповедью сострадания, любви, братства и признанием достоинства у каждого человека. «Природа, – говорил Сенека, – сделала нас всех родными. Она внушила нам взаимную любовь. Нужно жить для других, если ты хочешь жить для себя. Природа вложила в сердце человека любовь к себе подобным, она приказывает нам быть им полезными, будут ли они свободные или рабы, благородные или вольноотпущенники. Везде, где есть человек, есть место для благодеяния». Постепенная утрата гражданских свобод и общий упадок республиканских добродетелей, нестабильность социального развития в эпоху императорской власти привели Сенеку к неуверенности в будущем империи. Он подвергает переосмыслению и критике человеческие действия по организации социальной реальности: тягу к накопительству, светским почестям, карьерные искания. Он писал, что бедна и весьма кратка жизнь того человека, который с великими усилиями приобретает то, что ещё с большими усилиями должен удерживать. Его оппоненты указывали ему на

то, что его собственная жизнь резко отличается от идеалов, которые он провозглашает. Им он ответил в трактате «О счастливой жизни». «Философы, – писал он, – говорят не о том, как живут сами, но о том, как должно жить. Говорю о добродетели, но не о себе, и воюю против грехов, а это значит, и своих, собственных. Когда их одолею, буду жить как надо».

В греко-римском мире, помимо традиции объяснять возникновение общества-государства и сущность социальной реальности естественными факторами, сложилась, как известно, и другая тенденция. Общество понималось как искусственное явление, а человек как существо по природе изначально эгоистичное. Его естественное состояние – внеобщественное и дообщественное. Поэтому общество – это механизм, сконструированный людьми для обуздания своего же зоологического инстинкта, а значит, для блага всех. Государство, опираясь на волю людей и на силу, выступает либо как сам этот механизм, либо как главное средство сделать общество прочным и эффективным. Эта традиция стала лидирующей, особенно в римском мире, влияние которого усилилось к началу III столетия до н.э. Из городской республики Рим превратился в сильную державу, а к II в. до н.э. – овладел большей частью известного древнего мира. В том числе и городами континентальной Греции.

Римская социальная реальность складывалась в иных условиях, чем в Греции. Военные походы, устремленные во все стороны известного мира: в области зрелых цивилизаций, на территории «варварских» племён, образовывали широкие возможности для формирования римского мышления. В античном Риме тенденция к выделению социального, как объекта историко-философского анализа, и знания резко возросла по сравнению с Грецией. Подтверждение тому труды Карнеада, римских юристов Тиберию и Гая Гракхи, Ульпиана и др. Знания, относящиеся к природной и божественной реальности, были сведены к минимуму. Огромную роль в процессах осмысления социальной реальности в рамках обозначенных традиций сыграли труды

Фукидида, особенно «История Пелопонесской войны» и «Всеобщая история» Полибия. Эти исследования оказали прямое воздействие на римскую философскую мысль, способствуя приближению её к специализированному развитию знаний о социальной реальности.

Фукидид считается непревзойдённым историком древности. Он результативно применял научный метод в анализе социальной реальности своей эпохи и, кроме того, обосновывал прагматическое назначение истории. На характерных ситуациях прошлого учил людей политическому предвидению. Фукидид довёл историческое изложение до такой степени точности, а сопровождающие это изложение суждения до такой глубины и объективности, которые в античный период остались непревзойдёнными. Под влиянием разваливавшейся на его глазах политики управления социальной реальностью греческих государств, насаждавших примат насилия в истории, Фукидид приходит к потребности «писать историю» как её очевидец, ссылаясь на реальные тексты договоров, надписи и другие артефакты. Труды Фукидида сохраняют свойственный античности характер художественного повествования, за исключением так называемой «Археологии», в которой говорится о важности выбранной темы, а также о предыстории войн. Фукидид верен своему принципу максимального самоустранения. Даже собственное мнение высказывает от лица разных персонажей, чтобы осветить вопрос с противоположных точек зрения. Он подчеркивает, что механически, без критической проверки нельзя объединять добытые сведения о состоянии социальной реальности на Балканах, заботясь только о занимательности информации, а не о её надёжности. Он часто применяет метод обратного заключения – от настоящего к прошлому, от известного к неизвестному. Причём основанием для умозаключений и сюжетных комбинаций служили свидетельства эпоса, топографические данные, вещественные памятники, сохранившиеся названия, быт отсталых в культурном отношении народов, обычаи, празднества и обряды,

культурные переживания. Он подмечает аналогию между бытом греков на известной ступени их развития и варваров. Ему в целом не чужда идея постепенного позитивного развития народов. Он отмечает, что события в Эпидамне и Потидее, жалобы Мегары и Эгины – это только поводы и предлоги к войне. Истинная же причина таилась в возвышении афинского могущества, возбуждавшего в лакедемонянах страх и зависть. Он ясно представлял себе значение войны между двумя государствами, которые достигли величайшего политического могущества и культурного развития и объединили вокруг себя все силы двух противоположных направлений – демократического и аристократического, так что весь почти греческий мир разделился на эти два больших лагеря. Это заставило его особенно внимательно наблюдать за ходом событий и тщательно собирать сведения о них. Фукидид признаёт законосообразность исторических явлений. У него встречается ряд обобщений, основанных на убеждении в том, что одинаковые причины и условия вызывают и одинаковые следствия. Он писал, что, быть может, изложение его, чуждое басен, покажется менее приятным для слуха, зато его сочтут достаточно полезным все те, кто пожелает иметь ясное представление о минувшем и о том, что возможно, по свойству человеческой природы, повториться когда-либо в будущем, в том же самом или подобном виде. Но что значит: «по свойству человеческой природы»?

Ответ на этот вопрос он даёт по ходу изложения исторического материала, описывая невероятное падение нравов, жестокость и вероломство, пробуждающееся в народах во время войн. Осмысляя судьбы государств-обществ, он рассматривает их как некие единства неравнозначных частей: активного меньшинства, определяющего исторические судьбы страны, и инертного большинства, выступающего послушным инструментом либо помехой на пути замыслов и дел первых. Пока не изменится человеческая природа, до тех пор будут происходить явления подобные тем, которые он описывает. Фукидид даёт поразитель-

ное по глубине анализа изображение патологических событий по поводу борьбы партий на острове Керкире. Извращение понятий, одичание, деморализация греческого сообщества – это последствия пагубного и неизбежного ожесточения людей междуусобными войнами. Вследствие междуусобиц множество бед обрушивается на государства, какие бывают и всегда будут, пока человеческая природа остаётся той же. Исторические события Фукидид объясняет, не опираясь на волю и вмешательство божеств. «Отделённая» от мифологии действительность предстаёт сложной и неопределенной. Поэтому для каждого исторического явления необходимо было аналитически обнаружить его причины. Отсюда те удивительные исторические методологии Фукидида, которыми едва ли кто-нибудь до него пользовался в исторической аналитике. Фукидид считал, что задача историка сводится к изучению прошлого и установлению причин событий настоящего. При этом для его методологии были характерны две особенности. Первая – это понимание истории как цепи событий, в которых отражена борьба индивидов в обществе за власть и государств – за преобладание и господство. Вторая особенность являла себя в определении практической полезности, заключённой в ценности исторических уроков. Стремясь сделать понятным ход событий, Фукидид полагал, что психологические мотивации и социальные качества человеческой природы являются причинами, из которых сплетаются события исторической драмы битвы городов-государств. Враждующие партии в Элладе возлагали ответственность за начало войны друг на друга. Фукидид ставит вопрос о возникновении войны иначе. Он различает причины и непосредственные поводы, из-за которых развязываются войны. Как ученик Гиппократ, Фукидид устанавливает диагноз явления и даёт точное описание течения болезни полиса и её последствий. Результатом длительной войны стало, по словам Фукидида, вырождение человеческой природы. Честолюбие, жадность, наследников Перикла сделали Афины самым ненавистным из всех греческих государств

на Балканах. Вся Эллада единодушно желала уничтожения афинской мощи. Фукидид писал, что человеческая натура, независимо от племени, рода, пола и возраста её носителей, имеет некоторые общие черты: стремление к свободе, эгоизм, зависть, мстительность, жестокость, безрассудные надежды и стремления, желание властвовать над другими. Человеческая натура неизменно эгоистична. Война, лишая людей житейского удобства в повседневной жизни, оказывается насильственной наставницей и делает страсти большинства людей столь же жестокими, как и окружающая их обстановка. Иными словами, война сбрасывает всё наносное и даёт возможность выявиться внутренней, истинно звериной сущности большинства человечества. По мнению Фукидида, не он первый вывел такой порядок. Этот порядок существует испокон веков: слабый укрощается «сильным». Относительно богов, мы это предполагаем. Относительно людей знаем, что повсюду, где люди имеют силу, они властвуют по непреложному велению природы. Поэтому удерживать подчинённых в повиновении может не справедливое управление, а только страх. Человек по натуре своей зверь. Культура и блага мирной жизни только отодвигают на задний план и затушёвывают эту его сущность. При соответствующих условиях эта сущность всегда проявится, каждый будет стремиться захватить ценой любой жестокости и вероломства всё, что сможет. Сильные всегда, применяя насилие, будут господствовать над слабыми народами и государствами. Эта психологическая черта человека будет проявляться во все эпохи, и к этому только и сводится общий закон исторического развития, как его интерпретирует Фукидид. Конечно, он хотел бы, чтобы на свете всё было иначе, чтобы люди руководствовались принципами справедливости, но данные опыта неумолимы. В душе он, может быть, и верил в существование каких-то высших принципов развития или даже в божественное воздаяние, но писать об этом в научном труде, основанном на эмпирических фактах, он не считал вправе. Философию «Истории Пелопон-

несской войны» Фукидида можно сопоставить с «Афинской политией» старшего современника Фукидида, неизвестного олигархического автора, названного псевдо – Ксенофонтом. Этому автору, как и Фукидиду, то, что происходит, глубоко отвратительно. Но он не исследует поведенческие мотивации отдельных индивидуумов, нагло и бессовестно применяющих «право сильных». Он оперирует двумя классовыми группами. С одной стороны – немногие богатые, с другой – многие бедные, массы. В реальных условиях политической борьбы он, как и Фукидид, отказывается использовать моральные понятия, но, в отличие от Фукидида, выдвигает на их место принцип классовой борьбы. Замена у Фукидида принципа классовой борьбы психологическим принципом (свойством человеческой природы захватывать как можно больше), несомненно, его мировоззренческий недостаток, ибо сами психологические качества производны от общественных условий. Они не представляют собой чего-то устойчивого и постоянного, а меняются вместе с общественными условиями и социальной реальностью в целом. Правда, и у Фукидида, наряду с психологией отдельных лиц, речь идёт о психологии коллективов, но это не классы, а главным образом олицетворённые государства.

Фукидид отмечает, что были времена, когда государственные деятели старались следовать за массой и угождать её стремлениям, а не вести за собой. Правители, равные друг другу, желая выиграть первенство, угождали народу. За что и получали право управлять государством. Фукидид выводит на сцену великих исторических деятелей – Фемистокла и Перикла. Заслугу Фемистокла он видит в том, что тот предвидел естественный ход исторического развития на долгое время вперед и умел, соответственно, направлять государственный корабль. С помощью присущей ему сообразительности, он после краткого размышления, был вернейшим судьей данного положения дел и лучше всех угадывал события самого отдаленного будущего. Он заранее предусматривал лучший или худший исход предприятия,

скрытый во мраке будущего. Он обладал в наивысшей степени способностью моментально изобретать надлежащий план действия. Что же касается Перикла, то он был способен вести массу за собой, не считаясь с её хищническими инстинктами. Перикл, опираясь на своё влияние и ум, свободно сдерживал народную массу. И не она руководила им, сколько он ею. Итак, несмотря на «право сильного», «заносчивость» и стремление захватить больше, великие люди могут до поры до времени эти чувства обуздывать и сдерживать. В этих случаях возможно кратковременное процветание государств. Но, в конце концов, свойства человеческой природы прорываются наружу. Особенно быстро этот процесс происходит в эпоху войн и междоусобиц. Достигает своего высшего пункта, и затем следует тяжкая расплата. От кого же исходит это возмездие? На это Фукидид даже не намекает. Это отвлекло бы его от эмпирических предпосылок анализа тех или иных исторических процессов. Не допускающих внесение, каких бы то ни было сверхъестественных причин в его труд. Фукидид считает, что успешное управление государством – полисом – возможно при «умеренном смещении олигархии и демократии» и говорит, что «на первых порах это был бы наилучший государственный строй, на его, по крайней мере, памяти». К толпе, ее взглядам и поступкам Фукидид относился надменно и пренебрежительно. Он восхваляет Перикла не за его демократические мероприятия, а за то, что ему удавалось заставить народ идти за собой, сдерживать народную массу, смиряя её своими речами и доводя до страха. Номинативно это была демократия, на деле власть принадлежала первому мужу. Фукидид считает особой заслугой своей истории ее деловой и объективный характер.

Значимый вклад в историю исследования социальной реальности внесло творчество Полибия. Во «Всеобщей истории» он проанализировал события, происходившие в римском обществе и социальные действия людей, творивших социальную реальность тех веков. Пожалуй, лишь Фукидида и Тацита можно

поставить вровень с ним по широте замысла, глубине освещения, объективности и подлинной научности исследования. Полибий, вне всякого сомнения, был патриотом Эллады. Как лидер Ахейского союза и опытный политик, он знал реалии времени и понимал, что Греция оказалась в политическом тупике. По мнению Аристотеля, греческий федерализм имел узко региональный характер: существовали Этолийский, Ахейский, Беотийский и другие союзы. Но, ни один из них не стремился объединить Грецию.

Рим в описании Полибия – государство с идеальной формой правления. В римском характере он чувствует целеустремленность, дисциплинированность, организаторские способности, понимание социальной иерархии. Всё это Полибий заметил и оценил. Богобоязненность выступала основой государственности Рима. Полибий одобрял идеологию римского воспитания, направленную на развитие гражданской и воинской доблести. Будучи широко мыслящим политиком, он сумел поставить себя так, что его уважали «собратья по классу»: не за классовую принадлежность, а за мудрость и высокие человеческие качества. Полибий помогал своим землякам спасать от уничтожения художественные достояния греков – статуи Филопемена, Ахея, Арата. Народ в благодарность соорудил мраморное изображение Полибия. Беспристрастный Павианий, упоминая статую историка в Мегалополе, цитирует надпись на её основании, гласящую, что Полибий, став союзником римлян, успокоил их гнев на Элладу.

Создаваемая Полибием историография задала существенный импульс в изучении социальных процессов и приобрела в его творчестве отличительную черту, которую с полным правом можно назвать теоретико-методологической стратегией – установкой на определённый тип интерпретации социально-исторических процессов, что можно обозначить как нарративный подход. Исторические события организуют своего рода компендиум в трудах Полибия, а обозначающее себя нарратив-

ное начало привносит морально-дидактические элементы в плотно исторического повествования о римской социальной реальности и тенденциях её развития. К вопросу о происхождении государства и общества Полибий подходит исторически, с точки зрения того, как государственность зарождается на определенном этапе развития социальной истории. «Точкой отсчета» для Полибия служит послепотопное время, когда силой природы (чума, неурожай и т.п.) ранее существовавшие общественные институты были уничтожены. В первоначальной стадии становления государства люди, согласно Полибию, находятся в разобщенном, диком состоянии. Когда их число достигает известного предела они, повинувшись естественным потребностям, собираются в некое первичное стадо. В нём выделяется наиболее сильный в физическом отношении индивид. Он и становится вожаком. «Порядок этот, – писал Полибий, – надлежит признавать непрекаемым делом самой природы». Характеризуя первую стадию развития государственности, он отмечает, что основным её содержанием является сближение людей и их совместное существование, предполагающее господство вожака, мерой власти которого служит физическая сила. Такой способ управления обществом он квалифицирует как единовластие. Полибий исследует, как изменяющиеся общественные отношения преобразуют вожака в царя, и анализирует влияние на этот процесс эволюции этического образа господствующего лица. Общественные отношения, эволюционируя в сторону их смягчения и упорядочения, отражали возрастающий порядок общественных отношений во всех сферах жизни. Укоренение морально-этических норм в межличностных отношениях указывает на постепенное «прорастание» в людях представлений о долге и справедливости. Достойным на роль лидера становится тот, кто заботился не о себе и не об отдельном человеке, а об обществе. Поступки такого индивида получают одобрение сообщества, его действия воспринимаются как благо, красота, истина. Он удостоивается от народа знаков благоволения и участия. Меняющи-

еся общественные отношения превращают период «господства отваги и силы» в царство – первую в исторической цепи форму государства. Лицо, стоящее во главе сообщества, держащее верховную власть в согласии с народным настроением и воздающее каждому по заслугам, имеет подданных, покоряющихся ему уже по велению рассудка, содействуя ему в сохранении власти, как бы стар он ни был. Подданные помогают ему и борются с людьми, злоумышляющими против его владычества.

Необходимо указать на теоретические и познавательные моменты в подходе Полибия к проблеме происхождения государства. Это констатация постепенного характера преобразования человеческого стада в предгосударственное общество. Согласно Полибию, сообщество, управляемое вождем с помощью силы, не имело органов власти: совета и народного собрания. Сущностная характеристика такого сообщества состоит в неупорядоченности отношений между людьми, поскольку они лишены представлений о красоте и правде, им неизвестны «товарищеские прочные связи», урегулированные «добрыми» законами и обычаями отношений людей в государстве. «Товарищеские прочные связи» возникают на стадии, которая признается Полибием стадией окончательного перехода к государству. Им отводится роль конституирующих факторов. Коллективное сосуществование индивидов, согласно Полибию, неизбежно вырабатывает нормы поведения в обществе. Отношения складываются и по поводу управления государством. Характерной чертой их осуществления является принцип гармоничности, и соответствие государственному строю. Полибий подчеркивает, что источник развития общества не привнесён в него извне, а находится в нём самом. Согласно мнению Полибия, в хронологическом плане государству предшествует индивид. В социальном бытии оно первично по отношению к индивиду. Процесс становления и развития государства – это процесс выявления его «агрегатных состояний» и их характеристик. Именно в историческом движении раскрываются и проявляют

себя все глубинные качества государства. В оценочной системе Полибия первое место занимает способность государства существовать стабильно и благородно. Такое существование предполагает его независимость, организацию политической жизни при сохранении свободы и достоинства лиц, в него объединившихся. Подходя к проблеме исторически, Полибий предлагает определять степень совершенства того или иного государства по характеру значительности его целей. Если в прежнее время государство стремилось к прочному сохранению своих владений и удержанию внутренней свободы, то теперь у него появилась цель более достойная: властвование над другими государствами, осуществление внешней гегемонии. Полибий образно называет эту эпоху временем всеокрушающих превратностей судьбы. Некоторые государства, по его мнению, уже не соответствовали политическим реальностям, поскольку были не способны достичь поставленных целей. Например, по его мнению, всё, что в Спарте заслуживало положительной оценки, существовало благодаря хорошим законам, установленным Ликургом. Они предохраняли государство от внутренних беспорядков, а законодательно установленное равенство земельных участков, простой, и общественный образ жизни спартиатов обусловили благонравие их в частной жизни, содействовали воспитанию мужества и крепости духа, благородства и умеренность во внутривполитической жизни. Так, по его мнению, Ликург ясно осознал истоки, закономерности и конечные итоги эволюции политических форм и, вооружённый этим знанием, установил такую форму государства, которая смогла просуществовать долго и стабильно, неизменно пребывая в состоянии равномерного колебания и равновесия, наподобие идущего против ветра корабля. Восхищаясь деятельностью спартанского реформатора, Полибий говорит, что подобное могло совершить скорее божество, чем человек. В стремлении же к господству над другими государствами они не сумели проявить себя с лучшей стороны. Римское государство, благодаря своему устройству, наиболее соответствующему тре-

бованиям времени, стало способным достичь господства над миром. Полибий полагал, что каждому государству присущи два начала – обычаи и законы. В государстве, где господствует законность, царят благонравие и умеренность в частной жизни, там мы найдём благонравственность во всём. Точно так же, если мы в частной жизни людей видим любостяжание, а в государственных деяниях неправду, можно с большей вероятностью предположить, что и законы их, и нравы частных лиц, и весь государственный строй негодны. Полибий подчеркивает значение мер, направленных на предупреждение «смут», «раздоров», «междоусобиц» и т.п. Он неоднократно указывает на опасность влияния подобных явлений на внутри и внешнеполитическую жизнь, их пагубность для государства. Внутренние смуты и междоусобицы представляют для него большую опасность, нежели угрозы, исходящие извне. Источники происхождения раздоров, ведущих к порче государства, различны. В самом общем виде это недостатки законов и обычаев. В определенной исторической ситуации раздоры в государстве могут быть порождены тяжелым хозяйственным положением. органов государства и приданию всему государству того или иного облика.

Фактором, упрочивающим государство, Полибий признает религию. Он утверждает, что толпа, состоящая отнюдь не из мудрецов, легкомысленна и преисполнена нечестивых вожделений, неразумных стремлений, духом насилия и легко внушаема. Поэтому она нуждается в управлении. Это положение было осознано древними, которые с расчетом внушали толпе понятия о богах, о преисподней. Отсюда Полибием делается вывод о необходимости религии как средства управления «толпой». Впрочем, оговаривается Полибий, в государстве, состоящем из мудрецов, в этом не было бы необходимости. Обращаясь к Риму, где религиозность была «основой государства», Полибий показывает, что богобоязненность римских граждан стала одним из источников их победы над карфагенянами. Важнейшая задача, стоящая перед любым государством, согласно Полибию,

состоит в обеспечении стабильного существования, правильного развития, в рациональном конструировании структуры государственных органов.

К выдающимся мыслителям рассматриваемой традиции, относится Плутарх. Он жил во времена, когда Греция уже входила в состав Римской империи. В качестве предмета исследования в социальной реальности греко-римского мира он выбрал жизнь государственных лидеров и анализ стезей их личностного успеха, а также реальность повседневной жизни простого человека. Плутарх часто бывал в Александрии, Афинах, Аттике, Элевсине, Спарте, Платеях, Коринфе, Риме. Его разъезды объяснялись необходимостью собирать исторические материалы, лекционной деятельностью. В старости он стал жрецом Дельфийского храма. До нас дошли его сочинения о Платоне, стоиках и эпикурейцах, о космологии и астрономии, психологии, этике, политике, семейной жизни, педагогике, антикварной истории, «Moralia».

Особый раздел сочинений Плутарха популярный во все века – это «Сравнительные жизнеописания». В них он представил серию парных биографий, в которых для каждого греческого деятеля подобрал в параллель, похожего на него характером или судьбой римлянина (например, ораторы Демосфен и Цицерон, борцы против тирании Дион и Брут). «Изучая историю, – писал он, – мы приучаем себя, помнить о лучших и достославнейших людях». Следуя римской традиции, которая проявляла живой интерес к личности героя, полководца, императора, государственного мужа, Плутарх пишет 50 жизнеописаний. Для него в равной мере велики и ценимы деятели Греции и Рима. Он кропотливо изучает внутренние порывы и мотивации действий своих героев в условиях конкретной реальности их социального окружения. В параллельных зарисовках он скрупулёзно прописывает судьбоносные моменты в карьерных движениях своих персонажей, их жизненные поиски, сомнения – одним словом выстраивает целую философию социальной успешности, истоки

которой закладывались, с его точки зрения, системой воспитания. Плутарх писал, что воспитание требует умения. Правдивые, разумные слова без мягкости и сочувствия только обостряют боль, поэтому и в частной жизни, и в государственной, надо управлять не насильственно, а, смягчая необходимость, разумным убеждением. Трагизм в человеческой жизни складывается, по Плутарху, в результате неправильного воспитания, катаклизмов в развитии социальной реальности, судьбы, которая любит смеяться над человеком, выставляя его в самых парадоксальных ситуациях. Цицерона убивает трибун, которого он когда-то защищал. Мертвого Красса парфяне везут в обозе вместе с блудницами и гетерами, и, пародируя триумфальное шествие римского полководца, впереди обоза гарцует ряженный под Красса пленный солдат. Источником общественных и личностных коллизий в греко-римском мире, по мнению Плутарха, выступает смыслопорождающая воля богов и эгоизм человеческих помыслов, делающих их глухими к предостерегающим обстоятельствам бытия, и слепыми, чтобы их не видеть. Плутарх понимал, что образы его героев, представленные в жизнеописаниях, являются собой результат совмещения нескольких перспектив их виденья, а рефлексия над средствами и методами познания – это условие достижения объективности их описания. Именно в такой расстановке исследуемого материала заключалась аналитическая специфика социально-философской мысли античного автора, которая нашла своё воплощение в создании гениальных по точности зарисовок, как социальной реальности, так и биографических историй её великих архитекторов и простых граждан, участников текущих исторических событий.

Известно, что античность выростала сначала из общинно-родовой, а впоследствии – рабовладельческой формации. Однако мало кто из мыслителей умел связывать античную культуру и философскую мысль с этими двумя формациями человеческой жизнедеятельности. Тем не менее, для Плутарха связь эта и безусловна, и очевидна. Античные люди, несмотря на сменяемость

времен, и хозяйственных способов управления, признавали вечной основой социальной реальности видимый, слышимый, осязаемый и чувственно-ощущаемый космос, т.е. неподвижную землю и огромный небесный свод с его правильным движением небесных светил, с красотой вечно-неизменного и в то же самое время вечно-подвижного мироздания. Плутарх всячески стремился подражать классическому образу мышления именно в той его форме, которую создали Платон и Аристотель, и опирался на их рассуждения. Платон, выстраивая свой космос, не ставил своей целью противопоставлять добро и зло. Для него было достаточно уже одного, что вечный божественный Ум со своими вечными идеями оформил раз и навсегда бесформенную и неупорядоченную материю, откуда и появился вечный и навеки прекрасный космос.

Совершенно новый оттенок вносит Плутарх в этот классический оптимизм. Он начинает рассуждать о том, что отнюдь не вся беспорядочная материя была приведена в порядок демиургом, что значительные её области остаются беспорядочными и до настоящего времени. Эта беспорядочная материя и теперь, и всегда будет началом всякого беспорядка, всяких катастроф и в природе, и в обществе, т.е. попросту говоря, злой душой мира. Такое убеждение Плутарха имело под собой основание. Зародившийся в эпоху эллинизма социальный субъект никак не мог примириться с естественностью зла и одновременно понять платоновское учение о первоедином, которое выше не только всего, но и выше космического ума, т.е. выше всех смысловых закономерностей космоса. Плутарх, стараясь избегать суровых контуров философской мысли в её применении к анализу реальности социального бытия эллинистического человека, не изгоняет из духовных параметров его личностных истоков экзистенциальное начало, помогавшее человеку переносить тяготы окружающего мира. Он стремится представить, как бы изнутри, структурированную человеком картину жизнебытия. В центре находится человек со всеми перепитиями деятельного освоения

действительности, жизненными обстоятельствами и проявлением разнообразных форм чувственного восприятия миробития: сентиментализмом, романтизмом и психологическими капризами. Для Плутарха здесь открывался большой творческий смысл, поскольку, обнажая то там, то тут внутренний мир самости человека, он вырисовывал его психологию. Появилась возможность предчувствовать те или иные ситуации в его жизни, описать их философской рефлексией, используя метафорические образы. Плутарх, изображая людей, их жизненный мир не только не избегает бытовых деталей, но часто даже придаёт им глубокое значение.

Бытовизм имел огромное значение для его писательской манеры. В ней была новая, замечательная, огромная по своей силе проявления тенденция – духовно-нравственная стихия. То, что мы называем морализмом. Дело в том, что вся античная классика жила героизмом, которому нельзя было научиться. Героизм давался только природой, т.е. богами. Все древние герои были либо прямыми, либо косвенными потомками греческих богов. Совершать героические подвиги можно всем после прохождения предварительной подготовки, но стать героем было нельзя. Героем рождаются и совершенствуются в героизме всю жизнь. В период эллинизма в мир пришёл обыкновенный человек, не потомок богов, не герой по природе, а просто человек. Этого обыкновенного человека нужно было многому учить. Для повседневных дел такой человек должен был воспитываться, обучаться и тренироваться, всегда консультироваться у старших и опытнейших. И вот тут-то как раз и зародилась та моралистика, которая была неизвестна классическому герою и социуму. Чтобы стать достойным человеком, нужно было знать тысячи личных, общественных и моральных правил. Нужно было всё время упражняться в достижении соответствующих правильностей жизни. Даже поэзия в те времена нередко становилась учебной поэзией, со своим умением преподавать сотни учёнейших правил.

Моралистика для Плутарха – это любовь к педагогике: учить, наставлять, разъяснять трудные вопросы, поставить подопечного на путь самоанализа, самоисправления и самосовершенствования. Даже «Сравнительные жизнеописания» писались Плутархом исключительно ради морально-поучительных целей, что и сделало его популярным писателем даже в Новое и Новейшее время. Так трактат «О любопытстве» начинается не прямо с вопроса о любопытстве, а с картины, которая, казалось бы, никакого отношения к этому феномену не имеет. Оказывается, что душное, темное, холодное или нездоровое жилье лучше всего, конечно, покинуть. Но уж если привязывает к месту привычка, тогда, переделав окна, сменив лестницу, а двери одни отворив и другие, заперев, можно устроить так, чтобы в доме стало больше света, свежего воздуха и тепла. И ещё долго Плутарх рассуждает на эту тему, прежде чем переходит к анализу изучаемого им порока – любопытства. Ламия, героиня трактата, обретает зрение только вне своего дома, что позволяет показать психологию любопытствующего, чьё недоброе внимание обращено ко всему внешнему и чужому, но не к собственной душе и не к собственному образу жизни. Свои советы Плутарх сопровождает литературно-мифологическими реминисценциями. Он приводит пример с Одиссеем, который, прежде чем расспросить свою мать и других женщин о судьбе Тиро, Хлориды, Эпикасты, беседует с прорицателем о цели своего посещения царства теней. Одиссей приводится как пример мудрой предусмотрительности. Подробно рассказывается об Аристиппе, который, услышав от Исхомаха пересказ Сократовых речей, заболел желанием услышать его и, приехав в Афины, услышал Сократа лично. Для иллюстрации стремления любопытных к разным секретам и тайнам Плутарх приводит слова египтянина, ответившего на вопрос, зачем он обернул свою ношу со всех сторон, произнёс: «Чтобы не знали зачем!». В другом месте он рассуждает о ложных ценностях и показушничестве. Богач, обедая в кругу домашних, не заботится о том, чтобы на его столе была непременно

но золотая и дорогая посуда и близкие были бы одеты непременно в пурпур и драгоценные одежды. Всё это появляется, когда приходят гости и когда начинается действие, которое Плутарх называет торжественным и театральным. Тогда начинается демонстрация богатства. Но оно ничто против истинных ценностей. Что же он принимает за истинные ценности? То, что можно назвать духовной сферой человеческой деятельности: правильно выстроенная жизнь, достойное служение своему долгу, быть гражданином, а не просто подданным.

Плутарх уделяет внимание семье и основам её строительства. Примером этому является трактат «Наставление супругам». Он выстраивает сочинение из отдельных конкретных пожеланий в супружеской жизни, причём, следуя своему принципу, он ярко расцветивает, казалось бы, нравоучительные наставления образными и оригинальными примерами. Он пишет, что подобно огню, который в тростнике, соломе и заячьем волосе легко вспыхивает, но быстро угасает, если не найдет себе другой пищи, любовь ярко воспламеняется, но скоро угаснет, если её не будут питать душевные достоинства и добрый нрав супругов. О женах, которые предпочитают помыкать глупыми мужьями, чем слушать умного, Плутарх говорит, что они напоминают тех, кто в пути предпочитает вести за собою слепца, чем идти за человеком зрячим и знающим дорогу. Геродот, писал Плутарх, был неправ, утверждая, что вместе с одеждой женщина совлекает с себя стыд. Напротив, женщина целомудренная, снимая одежду, облачается в стыд. Зато прав был Еврипид, порицая тех, кто играет на лире во время попойки, ибо, по мнению Плутарха, музыка нужна, чтобы укрощать гнев и смягчать горе.

Знаковой фигурой среди мыслителей античных времён, исследовавших социальную реальность античного бытия, стал Тацит, творчество которого можно назвать страдающей совестью интеллектуала. Тацит, родившись во времена Нерона, уже в юности стал свидетелем борьбы за власть Оттона, Вителлия и Гальбы. Непредсказуемые повороты социальной реальности

римского мира сформировали у Тацита отношение к ней как к великому драматическому действию. Оставаясь безмолвным свидетелем свершившихся в Риме мрачных событий, он почувствовал потребность углубиться в историко-философскую работу. Он был убеждён, что в Риме во времена господства монархии не может процветать свободное мыслиеизложение и красноречие. Доказательству этого посвящено его первое сочинение о причинах упадка ораторского искусства *«Dialogus de oratoribus»*. По мысли Тацита, хорошие люди могут действовать и при худых государях – силою духа в подвигах для процветания государства. Стойким воздержанием от участия в злодеяниях тиранов, показывая этим добрый пример другим. В ходе диалога его участники: риторы Марк Апри, Юлий Секунд, поэт Матерн, архаист Мессала приходят к выводу, выражающему взгляды Тацита: если красноречие прошлого было неразрывно связано с республиканскими свободами, то в эпоху империи оно утратило свою гражданственность, став орудием льстецов и риторикой поверхностного блеска. Вскоре Тацит издал *«Германию»*. Правильнее было бы назвать это сочинение серьёзным этнографическим этюдом о жизни народов, начинавших играть видную роль в римской истории. Изображение нравов полудиких соседей далеко не идиллическое. Глубокой исторической прозорливостью звучат слова, в которых автор выражает пожелание, чтобы не прекращались междоусобия германских варваров, ибо раздоры внешних врагов отдалают наступление грозного рока, который готовят государству его внутренние неустройства. Анализ Тацит проводит с позиции представителя римской аристократии, прекрасно осознающего различия культурных уровней римлян и германцев, безоговорочно верующего в то, что мир варварства и мир цивилизации изначально антагонистичны. Однако в отличие от современников, видевших в тех, кто не был гражданином Рима, примитивных, низших существ, движимых исключительно животными инстинктами, он демонстрирует взвешенный и объективный подход к анализу их жизнедеятель-

ности. Признавая, что германцы находятся на более низкой ступени культурного развития, чем римляне, Тацит подчеркивает, что они обладают рядом чрезвычайно ценных качеств, которые утрачены гражданами Вечного города. Он обращает внимание на то, что общественное устройство германцев базируется на принципах демократии. Власть их вождей ограничена советом старейшин, а цари выбираются из числа наиболее достойных и мудрых. С особым пиететом он повествует о моральных установлениях германцев. Он пишет, что браки у них соблюдаются в строгости, ведь они почти единственные из варваров довольствуются исключительно одной женой, а если кто и имеет по несколько жен, то его побуждает к этому не любострастие, а занимаемое положение. Они не знают соблазнов зрелищ, обольщений пиров. Тацит акцентирует внимание на том, что «пороки там ни для кого не смешны», и развращать и быть развращенным у них (германцев) не называется «идти в ногу со временем». Трактат Тацита, по сути, стал первым в истории общественной мысли трудом, где были обозначены критерии цивилизационного развития общества. Лик цивилизации, по мнению древних римлян, вмещался в географическое пространство Римской империи и воспринимался исключительно в позитивном ключе. Тацит сфокусировал эту проблему в ином ракурсе, который и до сегодняшнего дня не потерял своей актуальности, как проблему соотношения культуры и цивилизации. Тацит первым из европейских мыслителей сформулировал критерии, позволяющие провести пограничную линию между народами цивилизованными и нецивилизованными. С его точки зрения, первые отличаются от вторых, прежде всего тем, что у них есть государственность, высокий уровень материального благосостояния и письменность. По его мнению, цивилизованные народы живут в городах, они способны возделывать землю и получать обильные урожаи, обрабатывать металлы и создавать произведения искусства. Признаком цивилизованности является имущественное и профессиональное расслоение общества, выделение в нём лю-

дей, занимающихся специализированной деятельностью, связанной с управлением, судопроизводством, отправлением религиозных обрядов. После Тацита практически никто из римских мыслителей проблемами исторического развития социальной реальности в имперском пространстве не занимался. «Анналы» и «История», написанные Тацитом на склоне жизни, обессмертили его имя. Тацит ощущает крушение основ социального мира римского общества, падение нравов, попрание свобод, всеобщее безразличие к судьбе государства. В императорскую эпоху содержанием истории становится борьба за власть. Тацит считает, что «золотой век» Рима остался в прошлом, поскольку утрачено само понимание староримских этических идеалов. Представление Тацита об идеальном государстве не совпадало с концепцией империи эпохи Адриана. Он критикует нравы императорского Рима, где представления о чести, достоинстве, супружеской верности коренным образом отличались от тех, которые существовали во времена полисной демократии.

Общественную мысль современного ему Рима волновали совершенно иные вопросы, связанные, прежде всего, с утверждением нового христианского мировоззрения. Времена агонии римского величия, описанные Тацитом в сохранившихся частях «Анналов», пришлись на правление Тиберия, Клавдия, Нерона. Тацит пишет «о временах несчастий, изобилующих жестокими битвами, смутами и распрями, о временах диких и неистовых даже в мирную пору». Тацит, исследуя социальную реальность, обнажает потрясающую картину двуличия и предательства в императорском подворье. Произвол и лицемерие буквально насквозь прошили время власти Тиберия. В других сочинениях он описывает деспотизм и преступления императора Домициана. Обращаясь к своим современникам, Тацит возлагает на них ответственность за судьбу писателей, казненных при Домициане за их высказывания, неугодные императору. Он писал: «Это наши руки тащили Гельвидия в темницу». Наши глаза видели мучения Маврика и Рустика. На нас запеклась невинная кровь

Сенециона. Такая позиция в рассуждениях Тацита стала знаковой как для его социально-исторического и политического творчества, так и для эпохи в целом. Тацит осуществляет переориентацию взглядов с демоса, полиса на роль личности в истории как творческую, самодостаточную силу в общественных отношениях. Должную нести личную ответственность за выбор своего жизненного пути и свои действия перед народом и сверхъестественным судьей – Богом.

Падение Западной Римской империи положило начало развитию эпохи Средних веков. Средневековье изменило сознание людей, привело к распаду парадигмальных основ античной системы мировоззрения, заложив базу для возведения новых строительных лесов, за которыми активно созидалась плоть новой социальной реальности. Средневековье – длительный по времени период в развитии философской мысли. Он длился более тысячи лет: от начала нашей эры (будем считать, что от времени возникновения христианства) и до конца XVI столетия. Происходило вытеснение из сознания людей античного наследия и утверждение новой мировоззренческой культуры мышления, в центре которой возвышался «Столб» веры в единого бога. Космоцентризм сменился теоцентризмом, что привело к радикальным сдвигам в общественном сознании и стало поводом для поиска человеком новых смысловых ориентиров и понимания своего предназначения в обществе. Средневековье, предложив совершенно новые ценности, авторитеты, социальные структуры управления социумом, стало рассматривать человеческое бытие соразмерным идее личного, абсолютного Бога, который сообщает знание о себе в откровении. Между тем на исторической арене обозначились новые народы со своими геополитическими интересами и способами их разрешения. Расширение социальных коммуникаций, торговли, географические открытия, крестовые походы способствовали ознакомлению Запада с восточной культурой, вели к росту научного знания: астрономии, математики, техники, появлению университетов.

Новая эпоха породила сложную иерархию социальной структуры. Своим основанием она опиралась на массу крестьянства, мелких ремесленников. На спинах этого молчаливого большинства возвышалась пирамида из рыцарей, баронов, графов до короля или императора. И вместе с тем, на какой бы ступеньке социальной иерархии не находился человек, он знал, что перед ликом Бога-Отца все люди равны, и это было утешительным моментом в его повседневной житейной философии. Отсюда и складывание характерных черт средневекового мышления – ретроспективность и традиционализм, т.е. обращенность в прошлое. Чем древнее, тем подлнее, чем подлнее, тем истиннее – такова максима средневекового сознания. Самое древнее – это Библия и она есть единственный в своем роде полный свод всех возможных истин (Ориген). Поэтому главной потребностью человека стала потребность религиозная, которая освещала все направления духовной и земной жизни человека. И, как настаивал Б. Клервосский, только Божья милость была способна открыть людям тайны их предназначения и земного домостроительства. Зачинателями христианской историко-философской мысли называют двух её выразителей: Евсевия Памфила, первого представителя церковно-историографического направления и Аврелия Августина, первого философа христианской истории.

Процесс разработки теоретических основ христианского сознания был заполнен бесконечной любовью к богу и верой в него как в истинного автора мира и слова о мире. Отцы Церкви на этом фоне воспринимались лишь знатоками и комментаторами веры. Как писал о себе Евсевий Памфила в «Церковной истории», он всё, что в рассеянных воспоминаниях сочтёт полезным для поставленной себе цели, соберёт, словно на лугу духовном. Как цветы, подберёт у старых писателей нужные ему сведения и постарается представить их в историческом повествовании как нечто цельное. Он писал, что будет рад сохранить память о преемстве, если и не всех, то наиболее известных апостолов Спасителя нашего в Церквах славных и по сей час не забытых. За точ-

ку отсчета своего земного служения христианские Отцы Церкви взяли наиболее «близкое» Создателю в его собственном творении – человеческую душу в чистейшем её проявлении. Поскольку только человек создан по образу и подобию Божьему, то в своей душе с их помощью он должен суметь распознать присутствие и след Бога. Роль всеобще-необходимого знания при этом начинает исполнять этика, цель которой превращалась в поиск установок для реализации идеи спасения. Самопознание как потребность человека внутренним сознанием разобраться в своих смысложизненных исканиях стало расцениваться как определенного рода богопознание, как путь к богоуподоблению, а исповедь – не только как процедура общения с Богом, но и как философствование.

Философия средневековья пытается выразить и концептуально осмыслить опыт постижения Бога, приобретаемый на самых высоких ступенях духовного совершенствования Папой Григорием Великим, П. Абеляром, А. Кентерберийским, Бонавентурой, Ф. Аквинским, Эриугеной, А. Блаженным, В. Великим, Г. Нисским, А. Великим, Д. Скоттом, – людьми, возвращавшими в социальной реальности средневековья принципы христианской жизни и веры. Христианство как становящаяся религия и теософия было обращено, прежде всего, к человеку, внутреннему миру его душевной жизни. Парадигмальными матричными основами, вокруг которых в средневековье закручивалось философское исследование социальной реальности, обозначилось как взаимоотношение: бога, личности и общества.

Одним из первых, кто посвятил делу изучения и истолкования Слова Божьего и созданного им социального бытия, был великий учитель – Климент Александрийский Тит Флавий. Ситуация с Климентом особенно интересна, так как он работал внутри христианского сообщества, остававшегося в меньшинстве и нередко гонимого. Но, словно прозревая будущее, Климент одним из первых воспринял античность уже как отжившую культуру с позиции великодушного победителя. Такой взгляд в его

время был не свойственен большинству христиан. Тит Флавий привнёс новые черты в зарождавшееся и постепенно развивавшееся христианство. Он не ставил своей задачей борьбу с античной традицией, культурой и религией, как многие христианские авторы того времени, а искал в ней связующие звенья с его христианским мировоззрением. В этом он был едва ли не первым и главным новатором. Такими звеньями он, безусловно, считал философию и литературу. Античные культы для Климента были неприемлемы в силу активного преобладания в них мифологического начала, неадекватности тенденциям развития социальной реальности и её ценностных выборов. Человеку всегда нужна некая духовная опора, чтобы выносить тяготы жизни, для продолжения самой возможности жить. Во все времена своей бытийности он искал источники силы, способные ему в этом помочь. Такая сила, по мнению Климента, заключена в самом человеке. В его несломляемой способности к адаптации, выживанию в условиях земной действительности. Эти возможности заложены в сущностных основах человеческой природы, которая несёт на себе печать «божественного» духопорождения. Отсюда и многомерная потребность человека идентифицировать окружающие обстоятельства «земной» бытийности как свои собственные, то есть ему соответствующие. Главной задачей социального служения Климента и как философа, и как педагога, и как общественного деятеля Александрии стала реализация потребности открывать в человеческих душах следы божьего творения, превращать их в ценностную среду личностного саморазвития каждого человека.

Когда очевидным стал внутренний упадок Империи, Александрия, расположенная на пересечении торговых путей, особенно остро это почувствовала. Появляются идеи о старости империи, четырех возрастах цивилизации, из которых Рим находится в последнем. Основной духовной задачей интеллектуалов стало подведение итогов по принципу: «что было», «что есть», «что будет». Обращая взгляд к прошлому, многие из них

замечали проростки новых явлений в сфере веры, которые активно входили в духовный мир народных масс. Эти проростки отличались от античной религиозной системы почитанием одного божества. Это было ещё не собственно христианство, а ряд религиозных систем, на основе которых затем была соткана новая религия. Работы «Увещевание к грекам», «Увещевание к язычникам», «Педагог» и «Строматы» отражали глубинные преобразовательные мировоззренческие процессы во всех сферах античной реальности. Появившееся монархическое единовластие нуждалось в идеологической силе, которая объединила бы этнически разношерстную империю в единое целое. И на рубеже эр такая концепция возникла. Смысл её сводился к формированию иных духовных принципов организации социальной реальности и бытия человека в ней. Языческий мировоззренческий фатализм сменяется христианским предвидением, переориентацией взглядов с демоса на личность как творческую силу в системе политических отношений. Соединение христианского предвидения с земным субъектом преобразовалось в учение о свободе индивидуального выбора и личной ответственности за него перед Богом. Климент в работе «Увещевание к язычникам» убеждает язычников оставить поклонение идолам и обратиться к истинному Богу. Он показывает, насколько духовен и просветлён христианский культ по сравнению с идолопоклонством, что очевидно в свете Откровения. На фоне греческой мудрости эта идея была новой. В «Педагоге» он обращается к тем, кто уже оставил язычество. Здесь миссию педагога берёт на себя Слово, приводящее человека к знанию, просвещению разума, совершенству души, дарующее спасение всем людям без исключения. По отношению к спасению все христиане равны с момента крещения. Перед Богом равны все: и самые невежественные, и самые просвещённые. Если некоторые знают больше и лучше, чем другие, то это не означает, что они христиане в большей степени. В «Строматах» Климент рассуждает о философии, которая не может быть занятием вредным перед Богом. Появление её

пожелал сам Бог. Господь вёл эллинов посредством разума. Разум угоден Богу. Это Божественный свет. Бог не обращался к философам непосредственно, не передавал им Откровения. Но он как добрый пастырь, избрал лучших из своих овец, чтобы поставить их во главе стада. Интересной частью теоретического наследия Климента в деле обустройства социальной реальности христианизирующегося мира стали его нравственные наставления, адресованные мирянам. Как правило, до него церковные писатели предпочитали писать на морально-аскетические темы, адресуясь в первую очередь к монахам. Обращаясь к мирянам, Климент особое внимание уделяет обсуждению вопроса о супружеской жизни и безбрачии – волнующей теме для всех народов. В «Строматах» он в описание атмосферы греко-римского общества внёс две совершенно новые, неслыханные идеи: идею единственности супружества и идею безбрачной жизни, одинаково чуждую иудаизму и эллинизму. В отличие от большинства богословов, у Климента мы находим трезвый, уравновешенный подход к проблеме брака и безбрачия. Воздержание есть пренебрежение телом согласно исповеданию веры в Бога. Ибо воздержание есть не просто вопрос, связанный со сферой пола, но нечто, относящееся также и ко всему тому, к чему душа имеет дурное влечение, не довольствуясь жизненно необходимым. Существует воздержание от болтливости, денег, пользы, желаний. Воздержание учит нас самоконтролю. Самоконтроль дарован нам, ибо он есть божественная власть и благодать. Климент писал, что мы приветствуем, как блаженное, воздержание от брака у тех, кому это даровано Богом. Но мы восхищаемся и моногамией – высоким уровнем единобрачия, утверждая, что следует разделять страдания ближнего и «носить бремена друг друга». Климент утверждает, что безбрачие есть лишь одна из форм аскетизма, в то время как истинное воздержание – нечто большее, нежели воздержание от половых отношений. Само по себе безбрачие не есть добродетель, оно может иметь и эгоцентрические мотивы. Жизнь в браке может быть не менее добро-

детельной и уж, конечно, не менее трудной и ответственной, нежели путь целомудрия. К. Александрийский как член муниципального Совета практически участвовал во всех делах благотворительности, помогал больным, немощным, утверждал христианские нормы нравственности и образ жизни. Мировоззренческую ситуацию в социуме он характеризовал как растущее влияние веры христовой и расширение её географии во всех сферах человеческой бытийности. Он писал, что не нужно удивляться людям, верящим без рассуждений – Бог внушает им любовь к Нему. Верую не наполнится сердце без помощи Бога. Давид, несомненно, знал это, если обратился к Богу со словами: «Приклони сердце мое к откровениям твоим».

Будучи поставлен на стыке двух культур (уходящей античной традиции и нарождающейся средневековой), Климент своими трудами способствовал становлению многих черт христианского мирозерцания. На его долю выпала миссионерская задача приобщать европейский мир народов к ценностям христианства. До его времени цивилизованный мир воспитывался на ценностях греческого общества, жил мудростью Сократа, Платона и Аристотеля. Психологически было непросто отказаться от уходящей культурной традиции и принять ценности христианства. Поэтому Климент преподносил ценности христианства как ценности, к которым прямое отношение имели греки, только теперь эти истины освящены с горы Синайской, т.е. как истины божественные. По замечанию Л. Шестова, не греческую истину проверяли библейской, а библейскую истину греческой, не философская мысль приспособлялась к теологии, а наоборот, пробным камнем ранней христианской теологии стала греческая мудрость.

Существенный вклад в развитие философских построений христианства, в том числе о социальной реальности, внёс Ориген Александрийский, крупнейший христианский богослов. Среди всех отцов и учителей Церкви первых трех веков Ориген выделяется своей индивидуальностью. Неукротимый в христи-

анском рвении, не имея равных по учености, он посвятил свою жизнь изучению Священного Писания. Концепция Оригена – это представление о начале христианства в социальном пространстве античности. Благодаря его работам богословская наука овладела эллинской философской мыслью. Идеи сроднились между собой, переставали разделяться непроходимой гранью. Содержание взглядов на социальную реальность, её структурные компоненты были изложены им в трактате «Против Цельса». Ориген выступает приверженцем идей педагогического воздействия Бога на всё человечество. И хотя содержательно идеи александрийца сами по себе не объясняют необходимости исторической миссии Христа, однако внутренний смысл произведения демонстрирует убежденность в исключительной важности такой миссии. Ориген впервые предлагает целостную концепцию развития цивилизации, которая учитывает этнические характеристики человечества. Первый этап содержит историю доэтнического единства человечества, завершившийся намерениями построить Вавилонскую башню. Второй этап – это время разрозненного существования этносов, находившихся под управлением сил неземного порядка. Третий этап представлен у Оригена христианской историей, весьма значительное участие в утверждении которой принимает существующая имперская власть. Предложенная Оригеном концепция, с одной стороны, давала возможность обосновать идею Воплощения, как поворотного события, придающего новый импульс истории человечества, а с другой стороны, актуализировала христианский период человеческой истории, наполняя его содержанием, не свойственным апологетике. Формирование раннехристианского исторического сознания и фиксация его в литературе оказалось делом непростым. В соответствии с античной традицией в Средние века историю и общество не рассматривали в качестве самостоятельных областей знания. В лучшем случае, как и в античности, их в узком смысле использовали для разъяснения текстов древних авторов, иногда включали в «грамматику», откры-

вавшую список «семи изящных искусств», например у Августина, Кассиодора, Исидора Севильского. У Оригена речь шла о выработке христианской общиной своего отношения, как к иудаизму, так и к греко-римскому миру, пониманию места и роли человека в социальном пространстве-времени общества и его взаимоотношений с Богом. Попытки сконструировать приемлемую модель породили альтернативность в осмыслении социальной истории, прежде всего, внутри христианской общины. Это противостояние разрешилось утверждением концепции, предусматривавшей длительную перспективу развития истории – некую «растянутость» времени, начатого первым Пришествием. Данная концепция стала ведущей в осмыслении христианского периода истории жизни человека. Главной целью Оригена было написание текстов, направленных на выработку согласительных позиций среди лиц, заинтересованных в расширении христианской социальной действительности.

С одной стороны, он лишал её защиты от нападок извне, с другой стороны – создавалась возможность для нетрадиционного развития и обогащения её за счет идей, выработанных представителями «греческого возрождения» II века и принятию ряда положений античного гностицизма. Так, в сочинении «О принципах», он, по сути дела, представил четыре самостоятельные концепции созидания людьми социальной реальности. Однако их совместимость оказалась неразрешимой по причине разности мотивов, которыми руководствовался Ориген при их создании. В одном случае таким мотивом стала полемика с гностицизмом, в другом – борьба с ересями, в третьем – попытка создания собственной богословской доктрины, а в четвертом – дискуссия с иудаизмом, являвшаяся, скорее всего, данью литературной традиции. Ориген стремится изобразить историю общества, протекающую на параллельных уровнях иерархий бытия одновременно, что свидетельствовало о его интеллектуальной утонченности и попытках видоизменить основы типологической интерпретации истории, заложенные ещё Иустином и Климентом.

Считая Писание и Предание сводом мировой мудрости, Ориген полагал, что найти ответы в них на вопросы жизни возможно, если правильно истолковывать содержание Библии и за каждым библейским выражением находить многоплановый символический смысл. Библейские слова и выражения Ориген истолковывал в нравственном, психологическом, онтологическом и мистическом смысле, синтезируя которые открывал в Ветхом Завете указания на евангельское учение. Этим он пытался доказать высокой авторитет Евангелия и Библии, их преемственность и целостность. При этом он стремился на основе библейского мировоззрения построить собственную философско–теологическую теорию, которая была слишком философичной, чтобы стать официальным учением христианской церкви.

Осмысление божественной деятельности развивается Оригеном в контексте учения о Посреднике. Размышляя над христианским периодом истории человечества, Ориген предложил, наряду с традиционной линией понимания этого этапа как времени ожидания Страшного Суда, оптимистическую теорию, в которой предполагается длительная перспектива сотрудничества римского и христианского миров. Ориген утверждает мысль о том, что бог – как устроитель земной реальности человеческого бытия, это абсолютно «первое в себе» единственное самодостаточное бытие. Он монада. Хотя по определению первым для нас является мир – ведь мы приходим в него. Бог – монада выше бытия, жизни и разума–истины, выше как их источник. Но он также есть и генада – неповторимая единичность и совершенная простота, не допускающая разложения и деления. Как причина всякого бытия и всякой сущности, он выше бытия и самой сущности. Как причина мышления, он выше мышления. Бог есть чистая мысль, мыслящая самое себя. Он един, неизменен, бесконечен, нематериален. Эти рассуждения имели для христианского учения неопределимое значение. Идеалом философской системы христианства в исполнении Оригена стал монизм. Средством его достижения стал градуализм: введение опосредо-

ванных ступеней и прежде всего Логоса как этапа в выделении мира из Бога. Логос становится богом через участие в божестве, как образ благодати Отца. Но не само Благо. Он образ образа – высочайшая истина, прообраз разумных существ, начало причин всех вещей, источник всех сил, образец, по которому сотворен мир и человеческое сообщество. В Логосе план мира и идеи всего сотворенного. Поэтому разумные существа так же относятся к Логосу, как Логос к богу Отцу. Христос включён в иерархическую систему градуализма. Он понимается как бог, однако не первичный, поскольку может стать телесным и войти в изменяющийся мир. Христос-Логос является для Оригена гипостазой бытия, вторым богом и первой ступенью в процессе перехода от Бога к миру, от единства к множеству, от совершенства к несовершенству.

В теории Логоса содержится наиболее возбуждающая интерес точка зрения оригенизма. Его концепция, обладая собственными христианскими чертами, утверждает, что Логос не только творец мира, но и его спаситель. Ориген аргументирует вечность земного мира: с тех пор как Бог вошёл в наши сердца, должно существовать и поле его деятельности. Мир, в котором мы живем, когда-то появился и когда-нибудь погибнет, чтобы уступить место новому. Мир сотворен во времени. Как говорится в книге Премудрости, бог устроил всё согласно числу, весу и мере. Отсюда – мир должен быть «умерен», т.е. конечен. Наш же мир отличается от всех других миров тем, что только в нём Логос-Христос становится человеком и своей искупительной жертвой, спасает человечество и земной мир в целом. Ориген обозначил проблемы, закрытые до него для оцерковленного сознания. Его интересует вопрос о происхождении души и назначении её для человека. Создана ли душа или она не создана? Если она создана, то как? Телесна ли она или бестелесна? Содержалась ли она в семени и передана, как и тело, или же она в совершенном виде приходит извне, чтобы облечься в тело, готовое принять её в «ложеснах матери»? И в этом случае, приходит ли

она вместе с телом или же, созданная издавна, она по какой-то причине пришла принять это тело? И какова эта причина? Важно знать, облачается ли она в тело только однажды и когда отлагает его, то не ищет ли его вновь? И в случае, если она снова его облачает, сохраняет ли его навсегда, или же опять бросает? Возможно ли ей, вторично войти в тело? При этом в то же ли тело, или в какое иное, и если в то же, то будет ли оно тождественно только по субстанции и различно по качествам, или же и в том и другом тождественно? Человек, по Оригену, единственное существо, способное осознавать свое бытие и ставить перед собой вопросы. Способность человека вопрошать о своем бытии характеризует его как существо, живущее в поле постоянного внутреннего напряжения и нравственного риска. Но каким образом он приобретает верные понятия о сложных и утонченных предметах? Откуда сила памяти, созерцание образов и предметов невидимых, видов искусств, причин вещей? Как можно чувствовать и понимать божественные догматы, которые бестелесны? Он считает, что человеческая душа имеет некое приближение к Богу и может чувствовать нечто о природе Божества, особенно, если отделится от грубой материи. Ориген утверждал, что духовные субстанции не могут существовать без тела. Бестелесность души для Оригена относительна, как относительна и бесплотность ангелов. Душа, вероятно, обладает неким эфирным телом, от которого она не может отделиться. В жизни это – наша грубая плоть. Дух приобретает тело при падении, и оно становится его темницей. Весь миропорядок, по Оригену, есть следствие всеобщего премирного падения духов. Падая, они облекались в соответствующие им тела, более или менее грубые телесные оболочки. Даже звезды имеют материальную оболочку. Поэтому он рассуждает, что в действительности разумные природы (ангелы) никогда не жили и не живут без материи. Он приписывает только Святой Троице бесплотную жизнь. Первоначальное состояние духов Ориген представлял себе совершенно равным для всех. Мудрость и правда Божия

требует, чтобы дары природы и благодати распределены были всем одинаково. Только свободная деятельность духов, только их собственные заслуги или преступления могли быть причиной того, что судьба их стала различной. Ориген именно так понимал справедливость Бога, и само допущение мысли о возможном неравенстве духов при их создании значило бы для него оскорбление правды Божьей. Причины происхождения злых начал в мире Ориген ищет в особенностях падения духов. Одни пали больше и глубже, другие меньше. Одни удержались в совершенстве и продолжали совершенствоваться, другие отпали от своего благостного состояния. Так произошла разница в самоорганизации бытия самости духов. «Вот почему, – говорит Ориген, – явилась огромная лестница разумных существ. На высших ступенях которой, стояли чины ангельские. На средних ступенях – чины человеческие, а на низших – демоны. Отсюда вытекает, что история мира, в том числе и земного, началась с падения духов на поверхность земли. Дух в своем падении охлаждается и в результате этого охлаждения образуется душа. Души живых существ – это более грубая форма когда-то совершенных духов. Приняв грубые формы, душа в сочетании с совершенным духом, становится более одухотворенной, способной к высшему знанию, что свидетельствует о природном её тяготении к добру. Ориген допускает возможность восстановления духа, ставшего душою. Это, так сказать, возможность личного апокатастизиса в рамках его учения о всеобщем восстановлении, основанном на разной степени удаления от Бога людских душ. Этим объясняется различие способностей, с которыми человек является на свет. По Оригену, таланты всяческие подаются не от Творца, а как суть последствия премирного падения, как предсуществующие следствия этих причин.

Тема человека занимает особое место в творчестве Оригена. Она касается самой сути его бытийности: свободен ли он в выборе между добром и злом. Деятельность разума Ориген называет владычествующей частью души. В душе у каждого

Богом вложена невыразимая жажда познавать смысл того, что сотворено им. Деятельность осуществления и есть свобода выбора мотивов. Рассуждая о воскресении, Ориген исходит из учения о «семенных логосах». Он писал, что наши тела, как зерна, падают в землю. В них вложена сила, содержащая телесную субстанцию по слову Божию. Эта сила воздвигнет из земли, обновит и восстановит тела, хотя они умерли, разрушились и распались. Восстановит, подобно тому, как сила, присущая пшеничному зерну, после разложения и смерти его, обновляет и восстанавливает зерно в теле стебля и колоса. Тем самым Ориген утверждал, что концом истории мира будет апокатастаз, или всемирный поворот к первичному источнику – к Богу. Эта перспектива поворота к совершенству и счастью придавала системе Оригена оптимизм. Он стал первым, кто пытался ставить такие вопросы и тем более отвечать на них.

Тенденции развития средневековой философии старались установить тот мировоззренческий архетип, на который должна была ориентироваться философия латинского средневековья. Этим архетипом стало мирозерцание Аврелия Августина. Ключевой проблемой философского творчества Августина была проблема происхождения зла и борьба с ним в обществе. Труд «Град Божий» А. Блаженного явился его главным исследованием. Значение трудов Августина обусловлено, прежде всего, созданием им целостной и завершённой картины мироздания, картины до такой степени законченной, что на протяжении восьми с лишним веков латинский Запад не мог создать чего-либо подобного. Влияние Августина на становление и развитие средневековой мысли было столь же универсально, как и его учение. Успеху Августина содействовали не только глубина и универсальность его учения, но и то, что наследие Августина удалось сохранить вопреки чрезвычайным обстоятельствам. Многие поколения ученых читали, изучали, переписывали его труды. Но не поэтому они оказались в выигрышном положении, а потому, что не сразу стало ясно, что монашеское «умное делание» имеет

прямое отношение к жизни любого человека. Августин не первый, чьё обращение к истории общества было стимулировано потребностью осмыслить его опыт. Он стремится предпринять глубинный диагноз причин, породивших те или иные социальные явления, справедливо связывая им с характером интерпретации событий, доминирующих в общественном сознании. Трагедия падения Рима вытекала из его положения «вечного» города, который занимал важное место в существовавших концепциях истории язычников и христиан. Августин обозначил необходимость обратиться к истории, поскольку она знает, какие бедствия случались с римлянами, хотя они чтили богов прежде, чем пришла в мир христианская религия. Тем самым он выступил против стереотипа массового сознания, который утверждал, что происходящее в жизни данного времени, прежде, в другие времена, обычно не случалось. Со стороны Августина это можно назвать восстановлением исторической памяти. История характеризуется им как последовательный процесс возникновения, развития и расширения человеческого рода и его спасения Богом. Согласно концепции Августина, цель и назначение истории в том, чтобы показать процесс спасения Богом человечества, помочь людям измениться и подготовиться к вечной жизни. История у Августина носит глобальный, всеобщий характер. В ней он выделяет период священной истории, изложенный в священных преданиях и писаниях – историю богоизбранного еврейского народа, а через неё и человечества в целом. (Через этот народ Господь распространил истинную веру и дал ему сына своего.) А также период мирской истории – историю языческих народов, изложенную и осмысленную античными историками и современниками Августина. Священная и мирская история составляют единую историю рода человеческого. Развивая концепцию «всемирной» священной истории, Августин разделяет человечество во все времена его существования на две части, которые он символически называет двумя градами или двумя обществами людей. Одно из них призвано вечно «цар-

ствовать с Богом», а другое – погрязать в грехах и подвергаться вечному наказанию. Священную историю Августин мыслит не в замкнутой цикличности, а линейно и прогрессивно, что ведёт к окончательной победе града Божьего, сначала на одной территории, а затем на всей земле.

Предметом исследования Августина стало назначение человека и человечества. Об этом он размышляет в последних двенадцати книгах «О граде Божьем». Его философские рефлексии превращаются в широкомасштабное истолкование истории противостояния истинной и не истинной реальностей человеческой бытийности, которое разворачивается как борьба между градом земным, государством этого мира, мирским сообществом, с одной стороны, и градом Божьим, государством Бога, божественным сообществом, с другой. В этом великом противостоянии заключается основа и смысл истории, которые являются историей борьбы святого и не святого, борьбой за человека, реализующего в своей земной жизнедеятельности законы божественной благодати. Именно теология образа и подобия, рассмотренная через призму догматов творения, грехопадения, воплощения, искупления и воскресения, стала краеугольным камнем в рассуждениях Августина. В обращении к Богу Августин повторяет вопрос псалмопевца: «Что есть человек, что Ты помнишь его?» Возникновение человека и человечества, согласно ветхозаветной традиции, произошло по воле Божией. С грехопадения Адама начинается социальная история. В XII книге «Града» излагается процесс сотворения рода человеческого через одного человека, описывается время этого творения и начало складывания двух градов после грехопадения. Постепенно расширяясь, человеческое общество проходит в процессе своего земного существования шесть этапов. Разделение истории общества на периоды Августин проводит, опираясь на важные вехи священной истории и в соответствии с шестью днями творения, шестью возрастами человека. Человеческое общество современное Августину, с его точки зрения, живёт в последнем

периоде исторического процесса. Окончание истории (священной и мирской) наступит одновременно с окончанием Последнего суда, где решится судьба каждого отдельного человека. Человека и человеческое общество Августин оценивал в соответствии с теорией двух градов. В земном обществе, считал он, существуют и будущий Град Божий, и град земной, прообразами коих в священной истории являются Иерусалим и Вавилон.

Бог предопределил человека к благой жизни и хорошим поступкам. Если люди следуют этому предопределению, то их общество в целом приближается к соответствию небесному Иерусалиму. Если же люди начинают жить, руководствуясь только собственной волей, которая подразумевает, лишь греховные поступки и является проявлением гордыни, такому обществу уготовано разрушение и смерть, что и произошло с римским государством. Такое видение роли человека в исторической судьбе общества было позитивным стимулом к духовному совершенствованию. Анализируя взлёт Рима, Августин подчёркивал, что он был результатом доблести римского оружия и мужеством народа. Умело организованной экспансионистской политикой римских правителей, действовавших в соответствии с объективной исторической необходимостью, а потому и добивавшихся успеха. Бессилие языческих богов противоречило понятию о божественном всемогуществе. С точки зрения Августина, они не смогли даже защитить собственные алтари от осквернения в момент варварских нашествий.

Соглашаясь с идеей Библии об избранности еврейского народа, Августин приходит к выводу, что евреи отклонились от пути Божьего. Римляне же, возведя всемирное государство на силе и крови, как бы выполнили миссию некоего избранного народа, который, несмотря на все свои прегрешения, видится Августину как великий народ, способный на великие дела. С одной стороны, по Августину, римское государство подготовило торжество христианства, с другой стороны, Рим, с его верой в ложных богов, был всегда только градом земным, и христианам

ещё предстояло возвести на его базе град божий. Августин отвергает обвинения христиан в развале Римской империи. Не христианство привело к этому, а вера в ложных богов. Августин весьма подробно останавливается на военной истории Рима и всюду находит переплетение добра и зла, стремление к справедливости и насилию. Августин, используя концепцию «четырех монархий», у истоков которой стоял труд греческого историка Ктесия «История Персии», придал ей своеобразный всемирно-исторический синтез, которого не знала античная традиция. Все социальные, правовые и государственные учреждения, созданные человеком, весь «Град земной», с его точки зрения, есть результат греховности человека, его извращенной свободной воли. Сам человек бессилён избавиться от греха и создать совершенное общество, т.к. на нём лежит печать предопределения. Падение Рима тому сигнал. Но гибель Рима – это не конец истории. Августин связывает надежды спасения человечества с так называемым градом Божьим. Это условное, символическое обозначение общины праведников, следующих не земным, а божественным установлениям. Августин избегает отождествления града Божьего с церковью, которая, по его словам, – предизображение небесного града. В земном граде люди живут по плоти, их любовь к себе доведена до презрения к Богу. В граде Божьем люди живут по духу. Здесь любовь к Богу доведена до презрения к себе.

Августин говорит, что человек это слабое и покорное судьбе существо, он нуждается в постоянном личном самосовершенствовании. Природа толкает его к объединению сначала в семье, потом в государстве для обеспечения внутреннего мира и внешней безопасности. Свободной воли у человека после грехопадения в строгом смысле вообще не существует. Поэтому объединение в общество и политическая власть – необходимость для людей. Стремление к объединению приводит к «общественному договору», с которым Августин связывает представление о взаимных обязанностях. Например, в семье власть принадлежит

отцу, в государстве – королю. Но короли не сами устанавливают свою власть, она не принадлежит им, ни по крови, ни по выбору. Власть принадлежит им по воле Бога. В одних случаях Бог прямо назначает правителя – так было с народом Израиля. В других его воля проявлялась опосредованно через естественный ход событий. Августин считает глубочайшим заблуждением рассматривать власть как собственность. Цель власти – обеспечение справедливости, мира и согласия между правителями и подданными. Государства, в которых не соблюдается справедливость, представляют собой варварские объединения, т.е. неправильные формы управления. Что касается государств, где вроде бы внешне имеют место правильные формы управления, т.е. соблюдается право договора, то Августин и им не отдает предпочтения. Основа земной жизни нестабильна. Это относится ко всем трем видам земных сообществ: к семье, гражданскому обществу, городу-государству. Раздираемые эгоизмом и враждой, они все имеют тенденцию к дезинтеграции.

Высшим идеалом всякого сообщества является мир, но в реальных земных обществах мир может сохраняться ненадолго. Августин приходит к необходимости определить, что являются собой понятия: управление, общество, народ, организованная политика, употребляемые в граде земном как базисные конструкторы его целостности. Сообразно своей природе всякое общество, народ и государство, а эти понятия для Августина обозначают одно и то же, образуются на основе общего дела. «Народ, – пишет он, – есть множество разумных существ, объединённых согласием относительно вещей, которые они любят». По этим критериям, считал Августин, народ римский действительно есть народ, и дело его, несомненно, есть дело общее. Общество – это институт, возникающий в ходе естественной эволюции человеческого рода. Но все процессы в нём обзревемы божественной волей. Августин выделяет функции общества-государства: это эффективный патронаж социальной жизни, удовлетворение потребностей людей в поддержании поряд-

ка, карающие действия государственной власти. Среди организующих принципов человеческого бытия, по Августину, первым является принцип единства мира и порядка. Поскольку их достижение не всегда возможно мирным путем, Августин оставляет за государством право вести войны. Он создаёт единственную в истории раннесредневековой патристики, обоснованную с религиозной точки зрения, доктрину «справедливых» и «несправедливых» войн. Глубокая индивидуальность этого подхода позволила в дальнейшем превратить её в оправдание моральной основы покорения соседних языческих племен во имя расширения и объединения христианского мира. Желая как-то утешить христиан, подвергавшихся насилию со стороны властей, в том числе и христианской империи, Августин пишет о временном, преходящем характере государственной власти, которая допущена богом для того, чтобы исправить человека в его падшем состоянии. Само по себе принуждение, как и рабство, Августин не считал чем-то вытекающим из человеческой природы. Если бы не было грехопадения, рабство и государственный аппарат принуждения не возникли бы. Но коль скоро государственная власть существует, то её следует считать относительным благом, которым следует пользоваться, но не наслаждаться.

Большое внимание Августин уделяет механизмам наведения порядка в государстве, чему должна служить строгая иерархия общества, в котором все сословия обязаны четко осознавать свое место и выполнять определённые функции. Устройство общества предопределено Богом, и поэтому оно совершенно гармонично. Но гармония предполагает и неравенство, так как акт божественного творения мира и человека был утверждением гармонии и неравенства. Равенство в обществе ведет к беспорядку и хаосу. Поэтому социальное неравенство и страдания надо терпеть, а не выступать против них, поскольку последние приближают человеческую душу к вечности. Тогда как стремление к богатству и славе отдаляют человека от Бога.

Среди мирных способов организации социальной реальности христианского сообщества в граде земном Августин отдавал предпочтение строительству новых церквей, монашеских обителей, которые рассматривались, во-первых, как социальные институты, призванные способствовать процессу искупления и спасения и, во-вторых, как центры сосредоточения христианской культуры, мыслимой как прообраз Града Божьего на земле. Моральный облик государства, народа и государя, по его мнению, превыше всего. Согласно Августину, плотские страсти как «похоть плоти» и «похоть очес» являются причиной греха как такового. Множество разных искусств и ремёсел, одежды и утвари, домов и картин, превосходя в многообразии своём простые потребности наши, провоцируют развитие похоти. Августин писал, что мастера взяли мерилы свои для создания красивых вещей, но не взяли мерилы для пользования ими. Таким образом, речь идёт о недолжной привязанности к материальному богатству. В трактате «О Граде божьем» Августин развивает эти идеи до логического завершения. Он говорит о двух модусах бытия. Человек должен выбрать один из них и решить, жить ли ему «по человеку», сообразуясь с собственными соображениями о добре и зле, или жить «по Богу».

Августин Блаженный не отвергал возможность для богатого быть праведником и не осуждал богатство как таковое. Но всякий человек, живущий по Богу, должен порок ненавидеть, а человека – любить. Безусловный интерес представляют взгляды Августина на институт семьи и брака. В отечественной историографии эта тема, по сути, не была объектом внимания, хотя источниковая основа для её исследования есть, ибо, как известно, Августин посвятил ей целый ряд самостоятельных произведений: «О браке и вожделении к Валерию», «О супружеском благе», «О святом девстве», «О прелюбодейном супружестве». Семью Августин рассматривал как тип человеческого общества. В его отношении к институту брака можно выделить два подхода: морально-нравственный и утилитарный. Новизна его подхода

проявилась в морально-нравственной оценке брака, а именно в трактовке интимных супружеских отношений как греха, хотя и не относящегося к категории тяжких. Такое восприятие супружества было необычным и вызывало критику со стороны его современников. Второй подход Августина к рассмотрению брака как источника расширения человеческого рода и распространения человечества на земле, является полезным и необходимым. Августин всегда преклонялся перед силой веры великих христианских мучениц первых веков, а также нравственностью обычных христианок. Он отвергал «двойной стандарт» относительно поведения супругов в браке. Августин настаивал, что брак предполагает равноправие супругов, одинаковую ответственность за поведение в браке и супружескую верность, хотя не исключал покорность жены в браке.

В теософии Августина была высказана идея о возможности приближения к Богу путём максимально возможного нравственного совершенствования человека. Побеждающая благодать даёт людям состояние невозможности грешить. Идея достижения Божьего Града позволяла представить историю всего человечества как процесс духовного совершенствования и восхождения к его вратам. В земной жизни не греховно наслаждаться благом, но только в лоне христианской церкви. Государство и церковь в «земном граде» существуют вместе, но неслиянно. Идея раздельного и независимого существования двух властей (духовной и светской), имела для Августина значение скорее регулятивного принципа, чем практической установки. Вместе с тем Августин считал заботу о единстве церкви высшей задачей государственного правления. По его мнению, светская и церковная власть обладают суверенитетом и независимостью. Любое вторжение одной власти в сферу другой опасно. Но между ними есть и точки соприкосновения и взаимодействия. Они должны оказывать друг другу поддержку. Государство призвано защищать церковь от её врагов, варваров и еретиков. После некоторых колебаний Августин приходит к одобре-

нию использования государственной военной силы против раскольников, оправдывая принудительную христианизацию теорией насильственного спасения. Отсюда и его печально известная формула: «принудь войти». Церковь, в свою очередь, воспитывает паству в духе лояльности, гражданственности. Христианин посредством Церкви становится медиатором двух миров. Он может приобщиться к граду Небесному посредством христианского этоса, свободной воли и совести, установления господства нравственного над собой.

Как космополитический проект будущего совершенного общества Небесный град Августина призывал человека к внутреннему преобразованию в соответствии с христианскими добродетелями. Господство над собой достигается путем установления духовного власти Бога над душой человека и контроля разума над чувствами. Тем самым Августин развивает целостную концепцию «Я» человека. Человеческая душа является триадичным аналогом единства и троичности Лиц Троицы. Культивируя в себе святую Троицу, образ Божий и собственное «Я» как гармонию частей души, разума и веры, человек становится личностью. Таким образом, социально-философское творчество Августина предложило новую парадигму социального развития и строительства «посюсторонней» реальности человеческого бытия на основе синтеза философии христианской религии и культурного-исторического наследия мыслителей, ушедших эпох.

Беликим мыслителем и церковным непререкаемым авторитетом в истории социальной теологии является Фома Аквинский. Томмазо д'Аквино был племянником Фридриха Второго – императора Священной Римской империи. Ему пророчили высокую светскую карьеру, но он выбрал служение вере христовой и расширению её влияния на весь мир. А. Великий, защищая своего молчаливого ученика от насмешек, как-то заметил, что скоро весь католический мир услышит голос этого бычка. И его предсказание время оправдало. Фома был основательным человеком и, получив степень магистра, начал писать собственные

работы и участвовать в диспутах по теологическим вопросам. Общественная ситуация в Европе была сложной, противоречивой и беспокойной. Развитие товарно-денежного хозяйства вызвало значительное экономическое оживление, что неизбежно привело к определённым переориентациям в надстройке. Феодалы начали стремиться к созданию собственной интеллектуальной и культурной атмосферы. Городская буржуазия помогала в развитии городских школ, университетов. Расширение социальных, географических и духовных горизонтов, крестовые походы обусловили знакомство с культурным наследием других народов. Широкую популярность получили трактаты Аристотеля, арабских мыслителей, технические изобретения народов мира. Всё это нуждалось в обобщении и превращении в строгую систему знаний, но так, чтобы в ней безраздельно царствовала теология. Августинизм не вписывался в сложившуюся интеллектуальную ситуацию и потребности социального развития, поскольку был направлен против естественнонаучных исследований и технического изобретательства, необходимых ремеслу, цехам, мануфактурам. Августин утверждал, что познание материального мира не приносит пользы, ибо не приумножает человеческого счастья и поглощает время, необходимое для созерцания гораздо более важных и возвышенных предметов. Он провозглашал: «Хочу понять бога и душу. Ничего более, совершенно ничего!» Интеллектуальные запросы нарождавшихся новых социальных слоёв требовали новой философии. Именно таким «семенным логосом нового» стал аристотелизм в католической аранжировке Фомы Аквината. В середине XIII в. окончательно сложилось мнение, согласно которому теология нуждается в оздоровлении философией Аристотеля. Необходимо её было так «перевоспринять», чтобы исключить опасность отклонения от католической ортодоксии. Римская курия допустила возможность изучения трудов Аристотеля при условии, что они будут очищены от всякого намека на ошибки, то есть, лишены всех материалистических элементов. Задачу приспособления

аристотелизма к потребностям церкви было решено доверить ученым из ордена доминиканцев. И её блестяще выполнил Фома Аквинский. До сих пор в католических университетах его систему преподают как единственно истинную философию, которая остаётся действенной силой в формировании мировоззрения и мировосприятия людьми окружающей их действительности. Вскоре его жизнь была признана церковью святой, и в 1323 г. он был канонизирован.

Фомой были написаны работы «Сентенции Петра Ломбардского», «О сущности и существовании», «О началах природы», «Комментарий к Сентенциям». В течение трех лет он вёл диспуты «Об истине». Создал «Сумма против язычников» и «Суммы теологии». Его последний труд был записан монахами как комментарий на «Песню Песен». Мир, с точки зрения Фомы, состоит из четырёх ступеней. Первая – это неживая природа. Над ней возвышается мир растений и животных. Из него вырастает высшая ступень – мир людей, который образует переход к духовной сфере. Наисовершеннейшей реальностью, вершиной, первой абсолютной причиной, смыслом и целью всего сущего является Бог. В связи с этим Ф. Аквинский высказывает мысль о том, что над царством философского, метафизического познания, исследующего мир видимых вещей и событий, находится другое царство, которым занимается богословие. Сюда нельзя проникнуть естественной силой мышления. Здесь Аквинат отличается от авторов ранней схоластики, которые стремились сделать понятными разуму все области христианской догматики. Область таинств веры христианской остается для Аквинского вне философского разума и познания (например, триединство, божественное откровение, благая весть, воскресение и т.д.). Христианская истина выше разума, но она и не противоречит ему. Ведь истина одна, ибо происходит от бога. Вместе с тем философия – это мост, по мысли Фомы, соединяющий науки с теологией. Если теология сходит с небес на землю, то философия от земных проблем должна подниматься к божественному служению и, в

конце концов, придти к тем же выводам, что и теология. При этом он подчеркивал, что и философия, и частные науки выполняют по отношению к теологии служебные функции. Он выразил этот принцип в известном положении о том, что теология не следует за другими науками, как высшая по отношению к ним, но прибегает к ним как к подчинённым ей служанкам.

Истины теологии имеют своим источником откровение. Истины науки – чувственный опыт и разум. На вопрос о том, что же является первичным, Фома отвечал, что первичен Господь Бог и Дух Его, а материя – это его творение и является чем-то вторичным. Всё существующее в мире создано богом, а, следовательно, зависит от него. Человек, общество, животные и природа в целом существуют не благодаря своей сущности, а благодаря сопричастности божественному акту творения. Мир материальных вещей существует не в силу собственной природы. Он зависим от создателя и не существует без его участия. В «Теологической сумме» Фома пишет, что естественным изменениям подвержено всё когда-то возникшее и в природе, и в обществе. В обществе субъект, подвергающийся изменениям, принимает форму субъекта, производящего изменение в его естественном существовании. Нематериальные изменения возникают, когда форму субъекта, вызывающего изменение, принимает субъект, подвергающийся этому изменению в его нематериальном существовании. Бог, создав душу и вдохнув её в человеческий эмбрион, как бы приспособливает её к телу, которое должно составлять основу её индивидуальности и бессмертия.

Душа человека в иерархии видов земного бытия является самой совершенной формой, самостоятельной, способной существовать без материи, но она ниже чистых духов. Фома помещает человека на границе между миром животных и миром чистых духов. В иерархии телесных созданий человек находится на самом высоком месте как совершенное животное. Отличается же человек от животных, по мнению Фомы, нематериальной разумной душой и свободной волей. Благодаря чему человек

ответственен за свои поступки, ибо, обладая свободной волей, он в состоянии выбирать между добром и злом. Фома считал человека социальным существом.

Основными, естественными формами человеческих сообществ Фома считал семью и государство. Семья необходима для поддержания жизни, государство – для достижения общего совершенства и блага. В людях изначально заложено стремление объединиться и жить в государстве, ибо индивид в одиночку удовлетворять свои потребности не может. По этой естественной причине и возникает государство. Фома полагал основной предпосылкой существования государства наличие народа, т.е. множества людей, обеспечивающих условия своего существования и способных отстаивать свою независимость. Общественное разделение труда, деление общества на сословия основано, по мысли Аквината, на том, что люди рождаются неравными. Одни являются в мир физически крепкими, другие – мужественными, третьи – проницательными в умственном отношении. «Как у пчел, – писал он, – одни собирают мёд, другие строят из воска ячейки, а королева совершенно не участвует в материальных трудах, так и у людей: одни должны возделывать землю, другие – строить дома, а часть людей, будучи свободна от мирских забот, должна посвящать себя духовному труду во имя спасения остальных». Фома Аквинский утверждал, что различные категории работников необходимы для государства в силу его природы. Подниматься выше своего сословия грешно, так как разделение на сословия установлено Богом. Поскольку власть в государстве происходит от Бога, постольку процедура учреждения государственности, по Фоме Аквинскому, аналогична процессу сотворения мира Богом. При акте творения социума вначале появляются вещи как таковые, потом следует их дифференциация сообразно функциям, которые они выполняют в границах внутренне расчлененного миропорядка.

Прежде, чем приступить к руководству миром Бог вносит в него стройность и организованность. Так и монарх первым

делом учреждает и устраивает государство, а затем начинает управлять им. Цель государственности – общее благо, обеспечение условий для достойной, разумной жизни и духовного самосовершенствования людей. По мнению Аквината, реализация данной цели предполагает сохранение феодально-сословной иерархии, привилегированного положения, облечённых властью лиц, исключение из сферы политики земледельцев, мелких ремесленников и торговцев, соблюдение всеми предписанного Богом долга: повиноваться высшему сословию – правителям, олицетворяющим собою государство. Он считал, что совершенство вселенной требует, чтобы в вещах, реально существующих в мире, присутствовало неравенство, чтобы осуществились все степени совершенства и достижение общего блага в государстве. Однако приоритет личных интересов и индивидуализм человека, по мысли Аквината, мешают становлению совершенно общественного устройства. Чтобы добиться совершенства общественных отношений, все люди независимо от их социального положения обязаны беспрекословно выполнять свои обязанности перед обществом, ставить его интересы выше личного эгоизма. Вся жизнь человека в обществе должна быть регламентирована. С детства каждый индивид обязан был знать своё место в обществе. Взрослея, он автоматически обретал членство в приходе, становясь вассалом или гражданином вольного города или сельской общины. Это налагает на него многочисленные ограничения. Но и одновременно даёт определённое положение в обществе, чувство принадлежности, сопричастности к его жизни, в которой он играет роль, предусмотренную сословным происхождением. В результате человек вращался в строго соблюдавшемся круге «дозволенного», очерченного неписаными нормами корпоративной этики. Политический и правовой статус гражданина и объём его политических прав зависел от сословной и корпоративной принадлежности. Образ добропорядочного христианина воплощался в образе гражданина как члена городской или сельской общности и её места в иерархии городских

или сельских корпораций. Каждый город или сельская община мыслился его жителями как проекция привилегированного пространства спасения, сближая тем самым понятия «горожанин», «христианин» и «человек». Тем самым средневековые осуществляло процесс медиации «небесного» и «земного». Как проекций христианской модели социальности на отношения в городских общинах.

Способом реализации абсолютных императивов христианского естественного права стали обычаи, нормы и законы городского права, правовая культура, правосознание и законопослушное поведение. Фома Аквинский оценивал монархию как лучшую форму управления. Он отдавал предпочтение ей по двум причинам. Во-первых, ввиду её сходства с мирозданием вообще, устроенным и руководимым богом, и, во-вторых, из-за её подобия человеческому организму, разнообразные части которого объединяются и направляются одним разумом. В самом деле, среди множества частей тела существует одна, которая движет всем, а именно сердце, и среди частей души по преимуществу главенствует одна сила, а именно разум. Ведь и у пчёл один царь, и во всей вселенной единый Бог, творец всего и правитель. Причем он выделял две разновидности монархического устройства: абсолютную монархию и монархию политическую. В сравнении с первой, вторая, на взгляд Фомы Аквинского, обладает рядом несомненных преимуществ. В ней весомую роль играют крупные феодалы – светские и духовные. Власть государей зависит от закона и не выходит за его рамки. К этой второй разновидности монархии склонялись идеологические симпатии Фомы Аквинского. Власть доброго и справедливого монарха должна быть, и есть отражением власти бога в мире. Важнейшими предпосылками для этого являются: сохранение мира, обеспечение безопасности и благосостояния граждан. Свои представления об обществе Фома Аквинский изложил в сочинении «Сумма теологии». Он рассматривает социальную реальность в её движении к совершенствованию как линейный

способ развития человеческой истории и социальной действительности. Восприятие истории как процесса, имеющего смысл и цель, прочно вошло в сознание народов Европы. Даже с падением влияния христианства это чувство и понимание движения истории вперёд не исчезло, а трансформировалось в идею прогресса, смысл которой в том, что будущее состояние общества само собой будет совершеннее. В те времена идеи прогрессивного развития подкреплялись процессом создания национальных государств, национальных экономик, процессов ментального пробуждения народов. На этом историческом фоне театра самоопределений распространение получили демократические теории народного права. Как известно, господствующая во времена феодализма система вассальной зависимости устанавливала состояние ответственности суверена за жизнь вассала. Эти правовые нормы государство должно было поддерживать и защищать. Соответственно, в обыденном сознании народных масс вырелась идея народного права, сводившаяся к утверждению, что между монархом и народом существует договор и народ, приняв на себя обязанность подчинения, имеет право требовать от монарха правления во благо народа. Но право народа оказывалось всего лишь коллективным правом. Народ не воспринимался как совокупность индивидов, каждый из которых наделён личными правами. Чтобы внести ясность, Фома вводит три базисных признака, характеризующих государственную власть: сущность, форма, использование. Сущность власти – это порядок отношений господства и подчинения. Данный порядок заведен богом и по своей сути власть есть установление божественное. Конкретные способы её происхождения могут являться дурными, несправедливыми, принимая несправедливые и превратные способы исполнения. Если это так, то второй и третий элементы власти в государстве оказываются лишенными печати божественности. Правитель, который властвует вопреки законам бога и основоположениям морали, превышает свои компетенции, вторгаясь в область духовной жизни людей или

облагая их тяжелыми налогами, превращается в тирана. В системе власти Фома особо выделяет роль и значение законодательства. Закон, с его точки зрения, это приказание разума, издаваемое для общего блага тем, на ком лежит забота об общественной жизни. Законодательная власть принадлежит всему народу или тому, кто его представляет. Поэтому при правильном правлении все должны иметь в нём долю участия. Целью законодательства является установление равенства людей перед законом, что составляет предмет справедливости, являющейся основой всеобщего блага. Аквинский выделяет три вида права: вечное, естественное и человеческое. Вечное или божественное право – это определенная система общих божественных принципов управления миром. Вечное право – высший вид права. Оно заключено в самом Боге и прямо вытекает из его существования и сущности. Естественное право вытекает из вечного права. Оно представляет собой систему правил и норм, которые образуются в результате осознания людьми норм вечного права. Оно существует вне времени. Человеческое или позитивное право базируется на принципах божественного и естественного права, но его конкретные формы и содержание зависят от субъективной деятельности людей. Отсюда различная степень совершенства этого права в различное время и в различных государствах.

Фома указывал, что всё, чем обладает каждый человек, дано ему Богом в качестве вспомогательного орудия, служащего для достижения высших целей – исполнения общественного и религиозного долга: содержания семьи, воспитания детей и помощи нуждающимся. Собственность – естественное и необходимое условие человеческой жизни. Аквинат осуждал накопление богатств, вызванное страстью к наживе и не обусловленное никакой частной или общественной необходимостью. Напоминал верующим о том, что благочестивый христианин обязан распоряжаться вещами «не как своими собственными, но как общественными», порицал воровство и предлагал правителям очень

жестоко за это наказывать. Фома Аквинский считал, что человек имеет право на владение теми вещами, в которые он вложил часть своей души. Человек имеет право передавать и получать вещи по наследству, потому что всякий трудится не только ради себя, но ради семьи и своих потомков. Необходимость частной собственности Фома Аквинский объясняет особенностью человеческой природы. Разделение собственности между людьми позволяет разделить общественные функции, т.е. обеспечить специализацию деятельности. Аквинский считал, что частная собственность – основа хозяйства, экономической деятельности. Будучи убежден в том, что богатство, собственность сами по себе нравственно нейтральны и приобретают моральную оценку в зависимости от их происхождения и использования, Аквинат придавал большое значение труду как одному из важнейших источников получения средств личного существования. Он выделял три основания, которые оправдывают необходимость частного владения. Во-первых, любой человек гораздо больше заботится о том, что принадлежит ему одному, а не многим. Во-вторых, коллективное обладание имуществом порождает небрежение к нему со стороны нерадивых людей. Наконец, общность приводит к спорам и несогласию. Он неоднозначно относился к крупной торговле, хотя некоторые её виды считал полезными для общества (например, ввоз в страну предметов первой необходимости). И называл наилучшим такое государственное устройство, при котором частное владение землей и прочими материальными благами сочетается с их общим использованием.

В трактате «О правлении государей» Фома Аквинский поднимает еще одну очень важную тему: взаимоотношение церковной и светской властей. Такая постановка проблемы даёт ответ на вопрос, к какой цели церковная и светская власти должны вести общество. К общему благу и духовному совершенствованию каждого и всех – считал Ф. Аквинский. Решение этой заботы возлагается на обе ветви власти. Фома утверждал, что государю принадлежат лишь тела подданных, души же их принадлежат

церкви, а конкретно папе римскому – «наместнику Христа» на земле. Светской власти Фома Аквинский предоставляет существенную автономию, освещая и различая сферы её влияния. Церковь и государство как два политических института должны дополнять друг друга. В то же время церкви и государству предписаны разные функции: церковь призвана управлять духовными делами людей, государство – практическими. Высшей целью и смыслом жизни является достижение небесного блаженства. К нему человека ведёт уже не государство, но церковь, представленная священниками и наместником бога на земле – римским папой. Политико-правовая концепция Ф. Аквинского и её значение в развитии социальной реальности можно рассматривать как апологию западноевропейского феодализма. Это предопределило господство учения Фомы Аквинского в католической феодальной идеологии.

«Классический» средневековый человек, как ни парадоксально, проявлял себя достаточно равнодушно к сложным процессам, разворачивавшихся в социальной реальности. Он готов был «бороться со злом в своей душе» и придерживаться десяти заповедей, следовать необходимым процессуально-обрядовым нормам, думать о «последних» вопросах, но право домысливать всё остальное оставлял священникам, монахам, муниципальным властям. Он больше заботился о своём образе добропорядочного христианина, который воплощался в модели гражданина как члена городской или сельской общности. Угрозы любых перемен в его промежуточном положении между двумя градами вызывали у него внутреннюю противоречивость, чувство растерянности. Расчёт лишь на собственные силы внушал ему уверенность и придавал ощущение стабильности и самодостаточности, порождая мысли о личной ответственности перед Богом без посредства церкви за свои жизненные выборы. Одним словом, средневековый человек одновременно жил как бы в тройном измерении: благочестивыми помыслами (о боге и рае) в во-

ображении, суеверием – в мире колдовском и умом практическим – в мире суровой феодальной действительности.

Эпоха Возрождения зародилась в особенностях городской цивилизации, которая уже не знала той строгой регламентации жизни и деятельности, которая была в корпоративно-сословных объединениях раннего средневековья. Разрушение цехо-корпоративной структуры способствовало возникновению в XIII–XIV вв. светской интеллигенции. В городах средневековья немало было людей, занимавшихся преимущественно умственным трудом: купцы, знать, учителя, ремесленники, преподаватели университетов, юристы, врачи и многие другие, вплоть до астрологов. Каждый из них принадлежал к своему цеху, корпорации, поскольку только цех и корпорация могли выдать диплом и присвоить звание. Пионеров возрожденческой интеллигенции объединял не профессиональный социальный статус и обязанности, а общие интересы, сфера занятий, отношение к миру. Новый взгляд на мир и человека выражался в поэтических, философских, художественных произведениях, новых культурных подходах, возрождавших идеалы античности и потребность в изучении наук, искусств и литературы. Появляются кружки гуманистов, не связанные с университетами, в которых преобладала схоластика. Гуманисты-интеллигенты представляли «аристократию духа» т.е. зарождающуюся интеллигенцию. Интеллигентность выражала определённое состояние творческих способностей, которые объединяли людей в неформальное единство. Этико-философской доминантой этого движения стало стремление к духовности, изучению классической древней (греческой и латинской) литературы, философии, которые становились эталоном культурной деятельности. Это давало толчок к изменению всей системы взаимоотношений в обществе, всей ткани социальных взаимодействий. Именно горожане средневековья создавали вольные университеты как центры светской культуры, прежде всего в Италии, положив начало процессам секуляризации – освобождению социальной и культурной жиз-

ни от влияния церкви. Становление Возрождения в Европе активизировалось процессами капитализации экономических отношений, складыванием национальных государств и абсолютных монархий, возвышением буржуазии и усилением борьбы с засильем феодального права и инерцией социальных связей, мировоззренческой «зашоренностью» от мира, что породило череду глубоких социальных конфликтов: крестьянскую войну в Германии, религиозную войну во Франции и Нидерландскую буржуазную революцию. В период Возрождения усиливается процесс политизации истории, даже сознательной ее фальсификации. Каждый город-государство, стремясь обзавестись собственной историей, часто обращался к авторитетным деятелям с целью «подправить» конкретные вехи своего пути к самостоятельности и власти, составить официозную историю их государств или династий. В эпоху Возрождения утверждается необходимость и почётность труда. Причины таких перемен связаны с появлением вольных городов, формированием купечества, предпринимательства, целых сословий деловых людей. Формирование нового ценностного отношения к человеку стало началом секуляризации истории, и человек вновь стал её центральной фигурой. Появляется ощущение реальной свободы: вольные города, получив демократическое самоуправление, сделали творчество во многих отношениях не зависимым от догматов христианской схоластики. В целом человек эпохи возрождения отличался ярким проявлением противоречивого характера: одна сторона напряжённая, болезненная – сила полудикого варвара; другая – тонкая, насыщенная пытливым силой мысли человека-творца. Ренессансный человек стал субъектом коренных сдвигов в социальных процессах, их сохранения, трансляции и дальнейшего структурирования в событиях социума.

Человеческие индивиды, представленные в многомерности возрожденческого бытия, обеспечивали «пульсацию» общественного организма, «открывая» его полифоническую сложность, сочетая и сообразовывая в целостность разные формы освоения

социальной действительности бытия. Переосмысление исторического процесса остро нуждалось в зрелой мыследеятельности, способной всесторонне оценить многофакторность социальной реальности. Решающий шаг в этом плане был сделан Ф. Бьондо. С работ римского историка периодизацию истории стали делить на периоды (капризы) уже не по библейским легендам, а на три реальные исторические эпохи: Античность, Средние, или «темные», века и Новое время. Принятие такого сильного решения стало возможным на основе открытий естествознания, великих географических путешествий, успехов в области медицины (возникновение научной анатомии, открытие кровообращения, исследования причин эпидемических заболеваний), математики, механики, астрономии. Особенную роль в развитии онтологических представлений о социальном бытии сыграло создание Коперником новой космологии. Развитие естествознания вытекало из потребностей развития нового буржуазного способа производства, зачатки которого начали формироваться в XIV–XV вв. в городах Западной Европы. Решающую роль в развёртывании возрожденческого бытия сыграло перевосприятие философских идей представителей разных школ и направлений прошлого, переработка аристотелизма и платонизма, стоической и эпикурейской философской мысли. Весь этот мощный арсенал когнитивных средств был использован для поисков ответов на новые философские вопросы, которые ставились жизнью в эту эпоху. Философская мысль Возрождения создала новую парадигмальную основу для формирования картины мира и ценностных ориентаций человека в ней, основанных на пантеизме. Выстроенная триада парадигмальных оснований: бог – человек – общество, по-новому расставляла смыслы в давно известных понятиях. Бог рассматривался совечным миру, как закон естественной необходимости. Общество выступало как овеществленное бытие всех вещей и событий. Человек стал важен в своём земном предназначении, в котором акцент делался на практический, деятельный характер его разумной, интеллектуальной активности. В

философской мысли этого уникального исторического времени можно выделить три лика мыследеятельности, развивавшихся во взаимном переплетении различных подходов. *Антропоцентризм* – как интереса к природе человека и его отношениям с социальным миром. *Неоплатонизма* – связанного с постановкой и решением онтологических проблем. *Натурфилософского* – исследующего вопросы первоначал миробытия, материи, движении, пространстве и времени и т.д. Никакая другая историческая эпоха в истории Европы не оставила такого глубокого следа в её культуре, социальной реальности бытия как Возрождение. Ипполит Тэн писал, что мы не способны полностью оценить гений Возрождения. Л. М. Баткин назвал проблему Возрождения одной из самых драматических проблем исторического сознания. Ф. Энгельс в работе «Диалектика природы» писал, что это была эпоха, которая нуждалась в титанах и которая породила тиранов. Плеяда титанов возрождения так велика, что одно только их перечисление составило бы целую публикацию. Ведущее направление общественной мысли в эту эпоху получило название гуманизм, который видел человека ярким, сильным, личностью, творцом своей жизни и судьбы гражданского общества. Работы, посвящённые изучению межчеловеческих отношений в социальной реальности Возрождения, написали Д. Алигьери, Ф. Петрарка, Л. Боккаччо, Л. Бруни, М.А. Сервантес. Проблемы воспитания личности исследовались в трудах К. Соллютати, Э. Роттердамского, П. Мирандолы и др. Пути развития общества и социальной реальности нашли отражение в трудах Т. Мора, Т. Кампанеллы, Н. Макиавелли, Ф. Бэкона и т.д.

Для понимания бытийных аспектов философии социально-го в эпоху Возрождения нельзя обойти знаковую фигуру Данте Алигьери. Этот выдающийся мыслитель и поэт в своем бессмертном произведении «Божественная комедия» в один ансамбль человеческих индивидуальностей помещает ученых, мыслителей, политических деятелей разных эпох: Цезаря, Гектора, Энея, императора Карла, Мартелли, Фому Аквинского.

Мыслитель отстаивает ценность человеческой духовности, ибо только она может делать выбор между добром и злом. Он обнаруживает значимость для человека, с одной стороны, богословия, с другой философских, научных и поэтических представлений о миробытии. Данте Алигьери писал, что тленному миру земли противостоит вечный мир небес. И в этом противостоянии роль среднего звена выполняет человек, ибо он причастен к обоим мирам. Предназначение человека в миропонимании Данте состоит в самосовершенствовании, стремлении к высшему идеалу, но не в отречении от мира, как это представлялось философам Средних веков. Ему так и хочется сказать человеку: «Торопись жить, время становится поздним». Смертная и бессмертная природа человека обуславливает его двоякое предназначение: внеземное существование и осуществимую на земле человеческую нужность. Земное предназначение реализуется гражданским обществом. К жизни вечной человека ведёт церковь. Такие воззрения были очень смелыми. Ведь в мировоззренческих устоях картина мира оставалась такой же, как в Средние века: авторитет Церкви и постулат о божественном провидении были вне критики. Данте впервые как человек-мыслитель покусился на святое святых христианского мировоззрения детальную и обстоятельную прорисовку лабиринта загробного мира, вторгся в область божественного в качестве зрителя, не имеющего права вмешиваться и влиять на ход событий. Но он уже присутствует в божественном круге. Это сочинение Церковь оценила враждебно, хотя в этом труде Данте, указывая на божественное происхождение человека, старается пробудить в нём способность к великим поступкам, ответственность за жизненные выборы перед ликом всевышнего.

Ф. Петрарка, увлекаясь античной философией, старался её идеи возродить и воплотить в условиях новых исторических обстоятельств. Он призывал активизировать процесс переосмысления механизмов складывания социальной реальности и межличностных отношений. Обращаясь к проблемам человека, он

заявлял, что гуманисты – люди сердца – должны обсуждать проблемы человеческого бытия, возможности социальных коммуникаций в развитии социальной реальности, налаживание диалога культур, переводческой деятельности. Их должен интересовать внутренний мир человека, рвущего связи со средневековыми взглядами на мир, сознающего этот разрыв и бесстрашно выстраивающий свои отношения с миром. Эту позицию разделяет Д. Манетти в своем трактате «О достоинстве и превосходстве человека», где он подчеркивает, что человек рождается для созидания и утверждения себя через свои дела. Предметом философии является земная жизнь человека, его деятельность, а задачей – не противопоставление духовного и материального, а раскрытие их единства. Это относится как к природе человека, так и к положению человека в окружающем мире – мире природы и общества. Следование природе провозглашается обязательным условием земного существования. Д. Манетти, рассуждая об этике, подчёркивал, что заботиться об одной душе нелепо, ибо она следует природе тела и не может действовать без него. Человеческое в человеке – это всего лишь возможность, заложенная в нём Богом. Для своего осуществления она требует от человека существенных усилий, творческой деятельности. В процессе развёртывания человеческого бытия природа дополняет его культурой. Единство природы и культуры обеспечивает предпосылки возвышения человека. Творческая деятельность человека является продолжением и завершением божественного творения. Включённое в человеческую деятельность творчество как атрибут Бога становится предпосылкой земного величия человека. Поэтому результат человеческой успешности во многом зависит от его энергии, таланта. Необходимо постоянно улучшать собственную природу, ибо Бог раздает людям время, как деньги, заставляя отчитываться за него.

М. Фичино в своём философском творчестве уделил внимание социально-этической проблематике и её роли в выстраивании социальных отношений между людьми в обществе. Усили-

ями М. Фичино была создана Флорентийская платоновская академия. Не имея устава, членства, академия объединяла наиболее выдающихся деятелей культуры: философов и поэтов, художников и политиков. На базе этого центра осуществлялась переводческая и комментаторская деятельность, благодаря которой постоянно читающего населения стали не только сочинения Платона, но и произведения неоплатоников Плотина, Ямвлиха, Порфирия, Прокла. М. Фичино подчёркивал, что философии под силу решить проблему перехода от высшего единства к множественности, от неподвижного божественного первоначала к существованию конкретных вещей. Внутреннее единство космоса, переход от единства к множественности осуществляет душа. Душа, по его мнению, – главная сила, обуславливающая и движение космоса, и жизнь вещей мира, и общение людей в обществе. М. Фичино создает картину гармоничного мироустройства, для которого свойственно вечное движение, являющее себя посредством красоты, любви, наслаждения.

В анализе и развитии представлений о социальной реальности возрождения ярко обозначило себя творчество итальянского философа Н. Макиавелли. Его духовная и интеллектуальная активность связана с развитием философии и искусства управления социальной реальностью. Он был сторонником государства с сильным лидером во главе, который умеет достойно осуществлять как внешнюю, так и внутреннюю политику. Эти идеи были представлены в известной работе «Государь». Ученый считал, что важно, на каких принципах держится в социуме власть правителя. По его мнению, необходимо учитывать психологические особенности населения, человеческую природу, которой присущи самые разные свойства, качества. Люди склонны к лицемерию и обману, их отпугивает опасность и влечёт нажива. Какие качества следует принять во внимание для спасения общества от вечной борьбы эгоистических потребностей индивидов? И отвечает, что нужна государственно организованная воспитательная и просветительская работа. В этом, по

его мнению, состоит задача и интерес государства. Макиавелли заключает, что правитель должен сочетать в искусстве управления и силу, и благотворительность как средства. Но добро должно раздавать по капле, чтобы подчиненные всегда могли быть благодарны правителю. Наказывать должно сразу и жестоко, потому что одномоментная жестокость воспринимается лучше, чем растянутая во времени. Государство создается людьми без Божьего вмешательства. Движущей силой общественных отношений философ считает эгоизм человеческих потребностей, удовлетворив которые, личность стремится к защите своей собственности и, даже смерть отца некоторые лица переживают не так болезненно, как потерю собственности. Основная функция государства – обуздать человеческий эгоизм. Неискоренимый эгоизм человеческой природы требует таких общественных институтов, которые способны поставить человека в более или менее конкретные пределы, блокировать его эгоизм и направлять его поведение. Успех власти обеспечивается хорошими законами и хорошим войском. Для Макиавелли политика – это творимая история, успех которой зависит не только от судьбы, но и от того, сумеет ли политик понять объективную среду, питающую политическую деятельность, совокупность условий её сопровождающих, приспособиться к ним или противостоять. Причем целью является не личный интерес правителя, а *«общее благо»* государства. Макиавелли отдаёт предпочтение государю-реформатору, законодателю, выразителю общенациональных интересов. Он выдвинул идею создания централизованного национального государства в Италии в то время, когда против объединения итальянских государств выступала католическая церковь, а также многие князья итальянских городов-государств, которые под прикрытием завоевания «суверенитета», обрекали Италию на разграбление. Для Макиавелли государство является самостоятельным и суверенным органом, возвышающимся как над народом, так и высшими сословиями, церковью. Оно имеет свою собственную реальность, совершенно свободно от чьих-

либо интересов или каких-то договорных установлений. У него есть свой собственный интерес, который оно стремится реализовать, претворить в жизнь. Социально-философская концепция Макиавелли интересна его взглядами не только на природу государства, но и функции, формы правления, отношения государства и личности, роли в структуре государства церкви, религии, морали и т.д. Государство у Макиавелли не отождествляется ни с волей и разумом государя, ни с коллективной волей народа, ни с обществом. Он занял твердую и принципиальную позицию в вопросе о характере государства: оно должно быть светским. В претензии церкви на власть в государстве он видит смертельную опасность. Опыт итальянских государств убеждал его в этом. Он писал, что Церковь держала и держит страну раздробленной. В самом деле, ни одна страна никогда не бывала единой и счастливой, если она не подчинялась какой-нибудь одной республике или же какому-нибудь одному государю, как это случилось во Франции и в Испании. Почему Италия не достигла того же самого – ею управляла церковь. По мнению Макиавелли, религия должна оставаться одним из регуляторов нравственного поведения людей как частных лиц, способствуя нормальному и здоровому функционированию государства, освящая сложившиеся в государстве ценности и добродетели, не посягая на законодательство и право. Даже, если вера государя, считал Макиавелли, меняется, это не должно влиять на функционирование государства. Во всех этих вопросах Макиавелли руководствуется не идеологическими принципами, а принципом государственного суверенитета.

В эпоху Возрождения особое значение придавалось проблеме жизненных сил человека, их естественным и социальным основам. Однако мораль и религиозное учение о человеке основывались на догмате о бессмертии души и загробном воздаянии. Отрицание этого догмата грозило крушением обществу – именно так рассуждали практически все религиозные мыслители. Когда на арене философских исканий реальных опор челове-

ского бытия в социуме появилась фигура Помпонацци с философским исследованием на тему: «Трактат о бессмертии души», это вызвало переполох в папстве. Его труд был публично сожжён в Венеции. Однако вскоре появляется трактат «О причинах естественных явлений», а затем самая большая его работа «О фатуме, свободе воли и предопределении». До костра, на котором будут сжигать его работы, чтобы развести огонь над телом Джордано Бруно, оставалось ещё почти сто лет.

П. Помпонацци, блестяще используя манеру схоластических рассуждений, приём спора с самим собой, обосновал «в природных границах» смертность души каждого человека. Он не находит никаких доказательств её бессмертия. Из вывода о смертности души, «наиболее согласного с разумом и опытом», вовсе не следует отказ от нравственности. Более того, считающие душу смертной лучше защищают добродетель, нежели те, кто полагает её бессмертной. Критикуя этот догмат, Помпонацци всё же признаёт его полезность обществу, так как он поддерживает должный порядок в нём. Однако есть люди, не нуждающиеся в таком наставлении. Они благородны, обладают от Бога доброй природой. Но таковых мало. Поэтому необходимо использовать разные способы для поддержания порядка в обществе. Рассуждая о нравственности человека, роли религии в обществе, он приходит к мнению об организменной сущности общества. Помпонацци предложил свой вариант антропоморфистской концепции общества. Общество в его описании предстаёт живым организмом, который рождается, растёт, достигает зрелости и умирает, подчиняясь объективным законам. Помпонацци пытается рассуждать о причинах естественности различий людей в физическом, интеллектуальном, нравственном, профессиональном и сословном аспектах. Необходимость этих различий между людьми не должна представляться раздором. Как в симфонии соразмерное различие голосов создает сладостное созвучие, так и соразмерное различие между людьми должно породить совершенство, красоту, достоинство и наслаждение.

Практический разум, отмечает Помпонаци, будучи механическим, является низшим из всех видов разума. По мнению Помпонаци, ему причастны не только люди, но и животные, сооружающие себе жилища, а среди людей, прежде всего женщины, которые ткут, прядут, шьют и пр. Иначе говоря, применительно к практическому уму не все люди в равной степени добиваются успехов. И то же касается, согласно Помпонаци, причастности к уму созерцательному, связанному со знанием первых начал. Знание первых начал, безусловно, существует на уровне всеобщих понятий. Но, будучи всеобщим, такое знание не всем доступно. В результате Помпонаци противопоставляет двум указанным разновидностям ум деятельный, благодаря которому люди различают добро и зло. Сообразуя свои аргументы с физическими и метафизическими построениями Аристотеля, Помпонаци утверждает, что в мире действуют не добрые и злые силы, а причины объективного порядка, вполне объяснимые разумным путем.

Исходя из своих представлений о душе, связанной с органами тела, он доказывает невозможность общения человека с «чистыми духами», которых нельзя ни услышать, ни увидеть и, тем более, подчиниться их воздействию. Помпонаци уверен, что образованные люди способны воспринимать мир по-иному и быть нравственными потому, что добро само по себе награда. О том, как устроен мир Помпонаци подробным образом говорит в работе «О фатуме, свободе воли и предопределении». Он уверен, что всё в мире происходит закономерно, а значит причинно-следственной детерминацией нужно объяснять и поведение человека. Свободный выбор человека Помпонаци связывает с сочетанием множества причин, в том числе со склонностью людей к высшему благу или к злу. Таким образом, обусловленность человеческого поведения обстоятельствами внешнего или внутреннего порядка не отменяет свободу выбора и ответственность за его последствия. Но как человеческая свобода сочетается с божественным предопределением? Человек у Помпона-

щи несет ответственность за свои поступки, чего нельзя требовать от Бога, потому что человек тождественен не Творцу мира, а природе. Соответственно, его действия должны рассматриваться не в свете провидения, а в свете естественной необходимости. Помпонацци иронизирует по поводу христианства, в котором всеумудрый и всеблагий Создатель сотворил человека не только склонным к страстям и к греху, но и расположил перед его взором множество соблазнов. Такой Бог, который создал указанную ситуацию и при этом строго взыскивающий с людей, представляется ему безумным отцом, отправившим сына в опасный путь, из которого не вернется и один из тысячи. И дал ему дурных попутчиков, о которых знает, что они погубят его. И если это так, отмечает Помпонацци, то нет необходимости в дьяволе, а достаточно самого Бога. Вот и получается, что если необходимость безлична, то, что с неё спросишь?

Еще никогда в истории человек и его земное бытие не становились такими проблематичными, как в эпоху Возрождения. Это связано с тем, что раньше человек имел некий онтологический гарант в виде Бога, разума, вечных идей и сущностей, делавших его бытие предзаданным. При этом он сам выступал в качестве реализации этой предзаданности. Возникновение новых общественных форм привело к утере человеком ощущения стабильности и открыло ему всю антиномичность его существования, неспособность совладать с созданным его трудом миром идей, вещей и связей. Синтез знаний, наработанных в прошедшие времена в понимании природы общественной жизни, стал основой их дальнейшего осмысления в эпоху Возрождения. В XVII веке французский философ Боссюэ вывел из Священного Писания принцип, согласно которому «человек создан, чтобы жить в обществе». При этом он утверждал, что человеческое общество может рассматриваться двумя способами: либо оно охватывает весь человеческий род как одну большую семью, либо оно ограничивается нациями или народами, состоящими из множества отдельных семей, каждая из которых обладает свои-

ми правами. Общество, рассматриваемое в этом последнем смысле, называется гражданским обществом, как общество людей, объединившихся под властью одного правительства и одних законов. Новые социальные потребности и развивающаяся реальность социума стимулировали появление огромного числа пособий по придворным манерам и хорошему воспитанию. Среди них самый возвышенный тон берет «Придворный» Б. Кастильоне. Этот образец получил огромный спрос в Италии и за её пределами. Дворянину достаточно участвовать в турнирах, ездить верхом, метать копье, играть в мяч, не задиаться, не выискивать поводов для дуэли. Он бросит перчатку лишь в случае необходимости и тогда уж не позволит себе недостойной слабости. Совершенный придворный владеет латынью и греческим, читает поэтов, ораторов, историков, пишет стихами и прозой, играет на разных инструментах, рисует. Но музицировать он может не иначе, как поддаваясь на уговоры, на аристократический лад, относясь как бы свысока к своему искусству, в котором он совершенно уверен. Разумеется, он не станет ни плясать на каких-нибудь народных увеселениях, ни демонстрировать в танце чудеса ловкости, приличные лишь наемным танцорам. В беседе придворный избегает злобных и ядовитых намеков. Весьма снисходителен к слабым особам, за исключением тех, кто уж слишком заносится. Не станет смеяться над теми, кто заслуживает скорее наказания, чем насмешки, над людьми могущественными и богатыми, а также над беззащитными женщинами. Окончательную шлифовку всем этим достоинствам придают женщины с их мягкостью и деликатностью. Женщина при дворе должна до известной степени владеть гуманистической культурой, живописью, уметь танцевать и играть, застенчиво отговариваясь, если ей предлагают блеснуть своими умениями. Она должна тактично поддерживать беседу и даже уметь выслушивать замечания. Какой мужчина упустил бы возможность заслужить дружбу столь добродетельной и очаровательной особы? Незамужняя женщина может одарить своей благо-

склонностью лишь того, с кем она могла бы вступить в брак. Если она замужем, то может предложить поклоннику только свое сердце. Мужчинам следует постоянно помнить о своем долге: защищать честь женщин.

Вместе с идеалом физической красоты в идеал были возведены репродуктивные способности, плодовитость. Широко развивается философия любви. Любовь мужа и жены стремится занять законное место в семье. Стали возможны браки, основанные на добровольном союзе. Однако по-прежнему большинство браков определялось денежными и сословными отношениями. Традиционно многие исследователи тех времён были уверены в биологическом, природном характере воспроизводственных возможностей семьи. Репродуктивная культура эпохи раннего Возрождения показывает, что у первых гуманистов брак и семья ещё не находят безоговорочного признания и поддержки. Например, для Петрарки семья и дети являются источником беспокойства, осложняющим жизнь, обузой. Но Петрарка был, пожалуй, единственным представителем культуры раннего и высокого Возрождения, кто дал подобную оценку семейным ценностям.

Определяя целью брака рождение детей, Салютати рассматривает данный социальный институт как природную обязанность, которую каждый человек должен выполнить. Этот гуманист считает, что, отказываясь производить потомство, люди уничтожают то, что в них произвела природа. Они становятся несправедливыми по отношению к самим себе, своим близким, злыми по отношению к роду и высшей степени неблагодарными по отношению к природе. Ценности репродуктивной культуры раннего Возрождения основаны, прежде всего, на долге. Любовь, связующая супругов, в это время отсутствует, а внебрачные отношения не признаются. Эразм Роттердамский в работе «О воспитании детей» однозначно высказывается о том, что ребёнок является ценностью, дороже которой у человека практически ничего нет. Детство в принципе не выделялось как особый период в жизни человека, требующий своего отношения, одеж-

ды, пищи и т.д. Обучение подавляющего числа детей происходило в процессе семейных занятий, производственных и бытовых. Их могли отдавать учиться на сторону. Главным было, чтобы дети репродуцировали статус, модель поведения и связи родителей, готовились к супружеству, самостоятельному ведению хозяйства или проживанию в доме хозяина. В школе главным предметом являлась религия, средством воспитания – розги. С их помощью учили подчиняться авторитетам. Состоятельные люди приглашали для своих детей домашних учителей: священника или университетского профессора. Юноши дворянского и бюргерско-патрицианского круга знали иностранные языки, художественную литературу и историю, писали стихи на латыни.

В эпоху Возрождения продолжался поиск идеальной модели социальной реальности, в социальном пространстве которой можно было бы реализовать ожидания большинства людей о социальном равенстве и справедливости, о спокойной и достойной жизни. Практика показывала, что попытки смоделировать идеальное общество возможны только в воображаемом пространстве-времени, в иллюзиях, фантазиях или мечтах. Тем не менее, социальные утописты Т. Мор и Т. Кампанелла в разное время на основе платоновских работ создали свои философские утопии, без изучения которых сегодня не обходится ни один курс социальной философии. Слово «Утопия» переводится с латыни как «место, которого нет, и не может быть». Мор хорошо знал социально-экономическую и моральную жизнь Англии своего времени. Наблюдая бесконечные бедствия народных масс и отсутствие действенных инструментов, чтобы как-то обустроить социальное бытие по справедливости, он отразил своё виденье решения проблемы в книге с очень длинным названием: «Весьма полезная, как и занимательная, поистине золотая книжка о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия». Повествование в ней ведётся от имени вымышленного путешественника Рафаила Готлодея, что сообщило книге дополнительный успех в эпоху географических открытий

и путешествий. Мор переводил название этой страны как «Нигдея». Гуманистическое мировоззрение Т. Мора привело его к выводам большой социальной остроты и значимости. Автор не ограничивался констатацией ужасной картины социальных бедствий, жестокости и безнравственности, социальной несправедливости, раздиравших плоть «старушки Англии». В первой части сочинения Мор критикует законодательство страны, порицая бессмысленную жестокость многочисленных законов, бесчеловечную практику огораживаний и т.д. Он поднимает вопрос о причинах преступности и считает источником всех пороков и бедствий частную собственность, из-за которой возникают конфликты интересов личности и общества. Он осуждает английское общество за слишком далеко зашедшую имущественную поляризацию населения: на одной стороне: «жалкая бедность», на другой «дерзкая роскошь. Праздность и изнурительный труд, роскошь и нищета порождают преступления. Автор «Утопии» одним из первых подчеркнул, что сложность и запутанность законодательства «блистательных гениев» отвечает интересам богатей и направлена против населения. Уже сами условия жизни простого народа, его положение не дают ему возможность разобрататься в сложностях законодательства, истолковать и понять его запутанные положения.

Во второй части книги описываются учреждения и нравы жителей острова Утопии, находящегося в Новом Свете, где-то в южном полушарии. На острове Утопия живут люди, которые не имеют частной собственности, все трудятся, все живут абсолютно одинаково: одинаково одеваются, их жилища не отличаются друг от друга. Философ видел опасность во всякой внешней непохожести людей, которая может привести к намерению обогащаться. Мор искореняет не только роскошь, но и всякое стремление к ней. Общее имущество и всеобщая обязательность труда – это то, что коренным образом отличает общественный и политический строй Утопии от других государств. Утопия – это федерация 54 городов. Утопийский сенат обсуждает дела остро-

ва: распределение продуктов, рабочей силы, приём иностранных посольств и др. Устройство и управление каждого из городов одинаковы. В городе 6 000 семей, в семье – от 10 до 16 взрослых. Каждая семья занимается определенным ремеслом. Для работы в прилегающей к городу сельской местности образуются деревенские семьи (от 40 взрослых), в которых житель города обязан проработать не менее двух лет. Должностные лица в Утопии выборные. Каждые 30 семей избирают на год филарха. Во главе 10 филархов стоит протофиларх. Протофилархи избираются из числа ученых. Они образуют городской сенат, возглавляемый князем. Князь избирается филархами города из кандидатов, предложенных народом. Должность князя несменяема, если он не заподозрен в стремлении к тирании.

Наиболее важные дела города решают народные собрания. Они же избирают большую часть должностных лиц и заслушивают их отчеты. Описывая государственные учреждения Утопии, Мор во многом следовал античным образцам, привнося свои изменения. Органы власти Утопии осуществляют общее руководство народным хозяйством, образованием, созданием специальных учреждений для координации производства и потребления. За порядком на острове следят должностные лица, часть из которых избирается. У всех мужчин и женщин без исключения есть единое общее дело – сельское хозяйство. Помимо сельского хозяйства каждый изучает что-нибудь ещё. Все занимаются разными ремеслами. Трудятся они всего 6 часов в сутки. Свободное время посвящают «не разгулу и беспечности», а наукам, занятиям любимыми ремеслами, полезным поучительным играм, музыке, развивающим беседам. Людям на острове не нужно многого, «ведь платье у них отличается разве только у людей разного пола, да еще у одиноких или женатых, а так по всему острову оно всегда одного покроя, приглядное на вид, удобное при движениях тела, предназначенное для ношения и в холод, и в жару. Одно платье утопиец носит, как правило, два года. У них всё одинаковое и потому всего вдоволь. Есть обще-

ственные больницы, общественное воспитание. Утопийцы почитают старших, помогают больным, стремятся быть нравственными и мудрыми, много читают. Вся жизнь жителей острова строго определена правилами: даже на путешествие или прогулку за пределами своего города они должны брать разрешение. Если кто уйдёт за границу без разрешения правителя, то пойманного подвергают великому позору: его возвращают как беглого и жестоко карают. Вторично ослушавшийся утопиец становится рабом. Мор подчёркивал, что среди жителей острова нет безделья, лени, пьянства, подкупа – все у всех на виду, и все должны заниматься привычным трудом или благопристойно отдыхать.

У жителей острова изобилие во всем, и оно одинаково для всех, и потому никто не может стать бедным или нищим. Весь остров, все города, расположенные на этом острове, как бы единая семья. В Утопии существует терпимость к различным религиозным течениям. Запрещено возбуждать религиозный фанатизм, осуждать верования других. Государство стремится обойтись без запретов, ограничивающих свободу граждан. Есть общественные столовые, но можно готовить пищу дома. Широко используются поощрения тех, кто делает что-то полезное для общества. Оригинальны рассуждения Мора о праве в Утопии. Поскольку в Утопии нет частной собственности, споры между жителями редки и преступления немногочисленны, поэтому им не нужно сложное законодательство. Мор пояснял свою позицию: «для общественного благополучия имеется один-единственный путь – объявить во всём равенство. Не знаю, можно ли это соблюдать там, где у каждого есть своя собственность. Оттого, что когда кто-нибудь, основываясь на определенном праве, присвоит себе, сколько может, то, как бы ни было велико его богатство, его целиком поделят между собой немногие. Остальным же оставляют в удел бедность. Поэтому распределить все, поровну и по справедливости, счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как уничтожив собственность.

Если же она останется, то у наибольшей части людей навсегда останется страх, а также бремя нищеты и забот.

Своеобразно решается проблема наказания. За кражу не казнят, а обращают в рабство, то есть принуждают к общественным работам. Это рабство не пожизненно и не наследственно. Рабами становятся также военнопленные, взятые с оружием в руках и осужденные на казнь преступники из числа людей, купленных в других странах. Рабы, закованные в золотые цепи, выполняют неприятные работы. Однако рядом с ними трудятся свободные утопийцы, добровольно выполняющие грязные работы. Основная мысль Мора в том, что принудительные работы более гуманная мера наказания, чем широко распространенная в его время смертная казнь. К войнам Мор относился резко отрицательно. Политике монархов, помышлявших в основном о завоеваниях, он противопоставил миролюбие. Основным препятствием на пути учреждения нового строя Т. Мор считал жадность и гордость богачей.

Другим социальным утопистом эпохи Возрождения стал итальянский священник Кампанелла. Его труд «Город Солнца» обессмертил имя автора. «Город Солнца» был написан через сто лет после «Утопии» Томаса Мора, в один год с «Новой Атлантидой» Ф. Бэкона. Кампанелла был знаком с творчеством Мора, поэтому влияние последнего на «Город Солнца» довольно отчетливо. На мрачном горизонте драматической жизни тогдашней Италии государство Солнца появляется как светлое видение. Где-то в Индийском океане, в некоей неизвестной земле возвышается гора, на которой построен прекрасный лучезарный город. Стены его украшены чудесной и поучительной живописью, здания светлы и вместительны. В этом государстве воплотились заветные мечты о человеческом счастье, ибо в нём нет частной собственности и всё построено на основе естественных законов природы.

Кампанелла полагал, что в обществе, основанном на общей собственности, сохранится государство. Он изображает совер-

шенно новую организацию государственной власти, не имеющую аналога в истории. Город Солнца – теократическая республика, организованная по образцу монашеского ордена, и отдаленно напоминающая государство древних инков. Во главе его стоит мудрейший и всезнающий первосвященник Солнце (он же Метафизик). Ему помогают три соправителя. Мощь, ведающая военным делом. Мудрость, ведающая познанием, науками. Любовь, ведающая продовольствием, одеждой, деторождением и воспитанием. Они выбирают низших должностных лиц, носителей истинного знания, презирующих схоластику («мертвые знаки вещей»). В Городе Солнца дважды в лунный месяц созывается общее собрание всех соляриев, достигших 20-летнего возраста. На Большом Совете каждому предлагается высказаться о том, какие есть в государстве недочеты. На Большом Совете обсуждаются все важные вопросы жизни государства. Весьма оригинальны мысли Кампанеллы о способах сочетания демократии и правления ученых-специалистов. Кандидатуры на тот или иной пост предлагаются воспитателями, старшими мастерами, начальниками отрядов и другими должностными лицами, знающими, кто из соляриев на что пригоден. В Большом Совете каждый может высказаться за или против избрания. Решение о назначении на должность выносится коллегией должностных лиц. Должностным лицам в свою очередь помогают советом, так называемые жрецы, которые определяют дни посева и жатвы, ведут летопись, занимаются научными изысканиями. В этом государстве существуют право, правосудие, наказания. Законы немногочисленны, кратки и ясны. Текст законов вырезан на колоннах у дверей храма, где осуществляется правосудие. Солярии дискутируют друг с другом почти исключительно по вопросам чести. Этот процесс гласный, устный, быстрый. Для уличения в преступлении необходимо пять свидетелей. Пытка и судебные поединки не допускаются. Наказания воздаются по справедливости и соответственно проступку. Источником человеческих зол считается эгоизм. Кампанелла видит возможность

его искоренения в равенстве во всех отношениях людей друг другу. Общие столовые, одинаковая одежда, общие украшения, общие дома, спальни и кровати, общие мужья и жены, общие дети. С невероятной дотошностью Кампанелла описывает деторождение, половые отношения и обнаруживает нескрываемое презрение к парной любви. Она для него скорее допустимая забава, чем серьезное чувство. Женщины Города Солнца имеют те же права, что и мужчины, они могут заниматься науками и чем угодно. Они освобождены от тяжелых форм труда. В Городе Солнца рабочий день сокращен до четырех часов и все же изобилие налицо, ибо труд, как об этом впервые в истории человеческой мысли догадывается Кампанелла, есть первая потребность человека. Кампанеллу интересует проблема способностей человека, хотя решает он ее в фантастико-астрологическом духе: природные склонности должны быть разгаданы через гороскоп. Моральное регулирование общественной жизни Кампанелла возлагает на религию, но надеется на религию далеко не во всем. Он разработал ряд правовых и моральных санкций нерелигиозного характера, иногда весьма жестоких, направленных против безделья и разврата. Он показывает обитателей своего государства, готовых взять в руки оружие не только для защиты от внешних нападений. Убить тирана почетно. Изгнать вздорного и ничтожного монарха человечно. Утопизм, как мечта разрубить гордиев узел гибельных обстоятельств, был неизбежен и даже оправдан, так как позволял посмотреть на эти проблемы со стороны иных социальных обстоятельств бытия.

Философская эссеистика М. Монтеня посвящена анализу социальной реальности, в которой человеческому «Я» предстояло найти ответ на вопрос: «Что я знаю?». Иллюзии эпохи: убежденность в величии человека, вера в рациональное объяснение природы, попытки объединения религий – к XVI веку в значительной степени оказались утраченными. Всё чаще стали говорить о недостижимости единства в понимании Бога, человека, государства, истории, искусства, науки. На фоне сложившихся обстоятельств

социального бытия в интеллектуальных кругах светского общества французский философ-гуманист М. Монтень начинает задавать совершенно наивные, а потому, с точки зрения большинства, абсолютно несуразные вопросы. Почему в процессе обучения нам без отдыха «жужжат» в уши, сообщая разнообразные знания? Почему говорят, что человек существо совершенное, тогда как картины государственных смут и смены судеб разных народов учат нас не слишком гордиться собой и не внушают особого оптимизма? Почему философия – мудрость жизни, тогда как вокруг неё царит безнаказанность и распушенность?

Предмет мыследеятельности Монтеня – реальный человек, который, попав в этот мир, какое-то время живет, что-то делает и умирает, так и не научившись понимать себя и жизнь. Монтеня беспокоила тайна человеческой жизни, социальных отношений, загадка смерти. Он думает вслух об этих вопросах и человеческой жизни в обществе. Хочет, чтобы человека воспринимали в простом, естественном виде, непринужденном и безыскусственном. Размышления о человеческом существовании он представил в своих «Опытах».

Монтеневское «я рисую себя самого» означает осуществление нового типа рефлексии – жизненной, практической, приподнимающей человека над повседневностью. Помогаящей ему найти собственные ориентиры в мире социального бытия. Принцип его исповеди: «я наедине с собой перед другими» – означает артикуляцию его собственного философского миропонимания. «Я наедине с собой» Монтеня означает, что его «Я» говорит о себе и выставляет себя на всеобщее обозрение, на отражение самого себя в других. И если «Я» желает сказать нечто важное для других, открывшееся ему раньше, оно должно избавиться от собственных комплексов. Таким образом, монтеневское «я наедине с собой» содержит в себе собственную противоположность. «Я» наедине с собой против себя и других. Процессуально совершающийся «здесь и сейчас» акт такого говорения обозначает философский акт самоосмысления мыслящей

себя мысли вслух. По убеждению мыслителя, большинство людей не желают думать и довольствуются верой в то, что большинство предпочитает считать истиной. Монтень прекрасно понимает, что процесс самосозидания человеком самого себя в обществе, где царит падение нравов, невозможен без нахождения меры ответственности между ним самим и тем, как должно организовать жизнь. В связи с этим мыслитель говорит о том, как вредоносно распространенное заблуждение ума, привыкшего жить стереотипами, не способного себе представить ничего более величественного, чем его король. Иначе говоря, не только человеку, но и обществу в целом нужна соизмеримость с чем-то внешним для него самого. Для Монтеня величие природы, её красота являются моделью законных границ совершенства человека и общества. Природа, – подчёркивает Монтень, – руководитель кроткий, но разумный, мудрый и справедливый. Но при этом он осознавал ситуацию духовного «не схождения в гармонию» социальной практики своей эпохи, вызванной укрепляющимся абсолютизмом и возрожденческим индивидуализмом. Он выдвигает идеал естественности – желаемой картины социального развития, следование которому автоматически снимало бы все проблемы в складывающихся отношениях «человек – человек», «общество – человек». Но Монтень понимает, что естественное состояние человека, к сожалению, не способно изменить что-либо в мире социальности, в жизни самого общества. Так в размышлениях философа появляется совершенно новый мотив – социальное бытие человека как проблема взаимоотношений общества и человека. Он приглашает читателя увидеть в своих рассказах семена мыслей богатых и смелых, доступных тем, кто способен их уловить, поскольку сам автор не желает о них распространяться. Установка сознания «говорю, но не могу сказать всего, что знаю» возрождает полузабытую античную традицию «сознательного недоговаривания» и «открытости» философии для последующих интерпретаций. Размышляя «наедине со всеми», Монтень совершает мгновенные скачки

во времени, подобно пророку Мухаммеду на его верном коне Бураке: в греческую, римскую античность, во времена недавние и обратно «к себе и в себя» во Францию. Демосфен и Цицерон, Сократ и Плутарх, Тертуллиан и Франциск Ассизский и многие другие для него в этих виртуальных путешествиях становились друзьями и доброжелательными участниками его дискурсов. Монтень осуществляет собственную программу размышлений о человеке и обществе, опираясь на мысли совершенно разных авторов: Сенеки, Гераклита, Платона, Цезаря, Помпея, Катилины и многих других, для того, чтобы интегрировать актуальные вопросы в фокусе их социального исследования: смыслов человеческого существования и судьбы. Монтень убежден, что такая постановка вопроса действительно способна помочь человеку понять мудрость жизни, которую тот ищет, начиная с античной древности. Тем самым он как бы восстанавливает разрушенную связь времен и закладывает современные традиции мысли в осмыслении указанной проблемы. На стене кабинета Монтеня было начертано: «Что знаю я?» – приём мысли философа, который, соприкоснувшись с вечными вопросами человеческого существования, заново проигрывает всё существующее знание. Монтень представляет возрожденческую культуру как рождение новой социальности, осознающей расхождение между тем, что разрешено делать человеку в пространстве общего социального активизма, и тем, что он на самом деле есть в этом мире. Отделяя свое «Я» от предписаний, заданных социальной ролью, философ пишет, что нужно добросовестно играть роль, которую нам поручили, но при этом не забывать, что это всего-навсего роль. Маску и внешний облик нельзя делать сущностью, чужое – своим. Нужно научиться отличать рубашку от кожи. Достаточно посыпать мукою лицо, но не посыпать ею одновременно и сердце. Играя роль в «спектакле общественной жизни», важно не перепутать себя с ролью. Интуиции Монтеня открылось то, что анонимность новой социальности предъявляет к человеку требование быть такой же анонимностью. Если человек не умеет

отделять себя от роли, он постепенно сливается с ней и становится статистом в спектакле жизни. Занимаясь человеком, Монтень высказал ряд идей, которыми позже восторгались Вольтер, Руссо, Толстой. Мысль Монтеня балансировала на грани собственно философской рефлексии и педагогики. Но это не философия педагогики, скорее общение с человеком, стремящимся к осмыслению собственного существования в условиях новой социальной реальности. Монтень ненавязчиво говорит о том, что не может быть окончательных одноразовых ответов на смысло-жизненные вопросы, которые постоянно задает себе человек. Только усилием самостоятельной мысли, сомневающейся и ищущей, удивляющейся и просветляющей ум, человек приближается к осмыслению собственного существования. Всякий конфликт между сферами человеческой жизни говорит либо о том, что общество несовершенно, либо несовершенен человек. По мерке тех времени, это была революция в мыслях, в понимании места человека в мире, его возможностей. Это было критическое осмысление бытия сквозь призму христианства, подстегнутое, с одной стороны, развитием науки и техники, а с другой, интеллектуальным развитием людей, вступивших на путь создания иных отношений собственности, системы экономического развития и новых способов осмысления мира. Идеи Монтеня в этом плане подготовили появление теории естественного права, развитой мыслителями XVII в. и превратившейся в революционное знамя буржуа у французских просветителей XVIII в.

Период классического развития западноевропейской философии охватывает XVII–XIX вв. осевого бытия человечества. В эти времена европейский мир поднялся на новый уровень скульптурирования своего цивилизационного лика, вступив в открытую борьбу с феодальными и абсолютистскими порядками. Первые буржуазные революции пришлось именно на это время. В процессе борьбы против сословия феодалов, государства и Церкви изменились экономические, политические, общекультурные формы и ценности человеческого бытия. Экономика Ан-

глии первой приобрела капиталистический характер. В ней эффективно развивалось мануфактурное производство, торговля, появляется промышленная буржуазия – новый социальный слой общества. Складывались новые представления о человеке, его правах и свободе, о правовом государстве, разрабатывались механизмы претворения этих идей в жизнь. В первой половине XVII в. в Западной Европе сформировались прогрессивные направления в изучении общества, основанные на доказательной базе естествознания и техники. Мыслители Бэкон, Декарт, Локк, Гоббс, Лейбниц, Юм, Руссо, Кант и т.д. стремились очистить понятие о государстве и праве от шелухи мистики, догм теологии, разграничить истины науки от взглядов религии. Философия характером участия в развитии научного познания напоминала менеджера, который своими действиями пытается «управлять» процессом становления системы научного отражения реальности в теоретическом и эмпирическом сознании. Обобщая и развивая знания на уровне всеобщего о природе вещей, человеке, обществе, человеческом духе, Боге как первосущем всего, философия демонстрировала себя как «метафизические размышления по поводу». Однако метафизика была уже иной – она превратилась в новаторскую переработку традиционных метафизических воззрений на мир, научное озвучивание «осознанных», интуитивно нащупанных интересов, вопросов, и суждений о миробытии и человеке. Научное знание, как полагали философы, – самая большая общественная сила. Оно даёт человеку власть над природой, становится неиссякаемым источником материальных благ, позволяет найти и установить наилучшее, совершенное общественное устройство и эффективно решать все текущие проблемы. Порой сами философы подобно Декарту, Паскалю, Лейбницу становились авторами открытий в математике, естествознании, медицине, активно принимая участие в подготовке эры научно-технических революций. Задачи интенсификации производства потребовали развития, прежде всего естествознания. Причём развитие естествознания в XVII–

XVIII вв. осуществлялось, вместе с развитием и совершенствованием материального производства. Задачи использования силы воды породили гидростатику. Развитие механики поставило на повестку дня открытие законов классической механики И. Ньютоном. Р. Бойль, применив механику к химии, разработал законы атомистики, дал определение понятия химического элемента. Выдающийся вклад в науку вносят Э. Торичелли, А. Лавенгук, У. Гарвей, Н. Лавуазье, Л. Эйлер, К. Линней и др.

Постановка вопроса о необходимости единого научного метода познания, способного дать достоверное, доказательное знание о мире, ориентировала на осмысление путей его создания. Постепенно эта потребность приняла две формы своего разрешения, сообразно тому, как предполагалось осуществлять процесс организации конструирования научного метода когнитивистики: либо в форме опытного естествознания, опирающегося на эксперимент, либо в форме построения системы знаний на основе правил логического вывода.

Рассмотрение опытного естествознания как эталона получения достоверного знания породило эмпиризм, на позициях которого стояли Ф. Бэкон, Т. Гоббс, Д. Локк, Дж. Толанд, Д. Гартли и Д. Пристли. Рационализм, принявший за методологический эталон абстрактные принципы организации знания и ориентированный, прежде всего на математику, был представлен Ф. Декартом, Б. Спинозой, В. Лейбницем. Эта эпоха стала социальным пространством разносторонней критики средневековой схоластики, которая откровенно обозначила себя главным препятствием на пути создания научной картины мира и формирования новой философской парадигмы осмысления социальной реальности. Взгляды и идеи мыслителей этой эпохи сыграли огромную роль в возникновении такого общественно-политического течения философской рефлексии, как Просвещения. Его яркими представителями в Англии стали Толанд, Пристли, Беркли, Юм. Во Франции – Вольтер, Кондильяк, Ламетри, Гельвеций, Дидро. В Германии – Г. Лейбниц, Г. Гердер, Г. Лессинг и т.д.

Европа, выходя из состояния тотальной духовной опеки со стороны церкви, начинает критическое переосмысление прошлого (традиций, церковных авторитетов). Рождается вера в будущее, в прогресс и разум. Возникновение общества считают результатом исторически возникшего общественного договора людей друг с другом ради обеспечения безопасности, прав и свобод каждого человека. Ведущей философской парадигмой этих времён становится знаковая триада: деизм – рационализм – гражданское право, схватывающей смысложизненными ключками все болевые и проблемные точки эпохи. На границе двух всемирно-исторических эпох высится фигура Ф. Бэкона, человека, чья жизнь и деятельность наиболее ярко воплотили в себе всю меру внутреннего напряжения духовных сил и глубину драматизма переходного периода.

Ф. Бэкона часто называют зачинателем классической философии, одним из создателей современной науки. Он первым понял огромное значение философии как важнейшего общечеловеческого инструмента в формировании принципов теоретического осмысления природы социального. Английский мыслитель считал, что истинное знание в любой сфере познания даёт людям реальное могущество и обеспечивает их способность изменять «лицо» мира. Три изобретения XV в. он поставил во главу предпосылок новой эпохи: применение пороха, открытие свойств магнитной иглы и книгопечатание. К ним следовало прибавить усовершенствование парусной оснастки кораблей, позволявшее им плыть против ветра. Философские взгляды Бэкона были новаторскими, устремленными на столетия вперед. Он провозглашал задачей учёных завоевание природы и усовершенствование человеческой жизни. С его точки зрения, знания только тогда становятся действительной силой, когда основываются на установленных истинных причинах явлений, происходящих в природе и обществе. Наука способна побеждать природу и властвовать над ней. Хотя сама повинуетя природе, руководствуется познанием её законов и проверенным опытом.

Бэкон различает два вида опытов. Плодоносными он называет опыты, которые приносят непосредственную пользу человеку, светоносными – которые дают познание законов явлений и свойств вещей. Бэкон предлагает осуществить реформу и великое восстановление наук на основе разработанного им метода экспериментальной индукции. Условием реформы науки должно быть очищение разума от четырёх видов заблуждений, так называемых идолов рода, пещеры, площади и театра. В работе «Новый Органон» Ф. Бэкон исходит из того, что Бог создал человеческий разум подобно зеркалу, способному отобразить всю Вселенную. Поэтому истина – это точное отображение предметов и явлений природы, а заблуждение – искажение этой зеркальной «копии» вследствие воздействия различных факторов, которые засоряют сознание. Но они могут быть преодолены, и познание объективной истины продолжено при помощи истинного метода. Природу надо не созерцать, а задавать ей вопросы, то есть ставить эксперименты с изучаемыми объектами, активно вмешиваться в природные процессы, вплоть до их разрушения, если это необходимо. Ф. Бэкон сравнивает природу со строптивой узицей Инквизиции, которую необходимо вогнать в «испанский сапог», чтобы она выдала свои тайны. Ф. Бэкон предложил 130 тем для составления «частных историй» природы. Основные принципы своих философских взглядов на мир и общество Френсис изложил в трактате «Новый Органон» – второй части большого, но незаконченного замысла, названного Ф. Бэконом «Великое восстановление наук». В этом труде говорится о том, что в познании миробытия дороги разнообразны и обманчивы, сложны и петлисты. Те, кто ведёт людей по этому пути, сами подчас сбиваются с дороги и увеличивают число блужданий и блуждающих. Надо направить наши шаги вслед за путеводной нитью и по определенному правилу обезопасить всю дорогу, начиная от восприятий и чувств. Более того, пока человеческий ум блуждал по боковым тропинкам исторического прогресса в поисках целеполагания и понимания новых правил

общественной жизнедеятельности, исторический процесс развития наук, искусств, техники, производства, социальных отношений с потоком перемен занёс его в лабиринты гражданской истории. Что потребовало от последнего увидеть и понять чёткие границы между естественным и гражданским состоянием своего положения в социальной реальности. Бэкон писал, что в гражданских делах роль науки состоит в устранении неприятностей, которые человек доставляет человеку и в облегчении трудностей человеческой жизни, которые создаются природой.

Интенсивное изменение общественной жизни, политические катаклизмы невольно приводили к мысли, что общество – это сила, благодетельная или губительная, но которой надо держаться. Оно соединяет людей в целостность, самосохраняется, управляет процессами внутри и «вовне-себя» и несёт ответственность за то, что происходит с людьми. К обществу обращают просьбы, требования, жалобы и даже молитвы, которые раньше были адресованы Богу, церкви, сюзерену или монарху. Таким образом, изучение природы общества, таинств механизмов его жизнедеятельности выдвигаются на первый план в философских, правовых, экономических теориях. Теории естественного права и общественного договора, освободившись от теологического обоснования, становятся основой рационального понимания общества и государства. Секуляризация духовной сферы жизни, по словам Бэкона, сделала человека автономным, вольным. Но и венцом творения он перестал быть, став всего лишь одной из частей мироздания. В новых условиях исторической действительности человек как бы лишился возможности достигать согласия с самим с собой посредством бога, справляться с проблемами своего бытия, которые раньше обеспечивались надёжностью старого традиционного состояния мира. Общественный договор, подразумевая соглашение между людьми, помог человеку понять переход из «естественного» общества в «гражданское». Естественное состояние испокон веков понималось не как результат действия собственно природных сил чело-

века, а как творение божественной воли. Теперь же, «отпав» от бога, человек в прорванную цепь связи с творцом стал влетать ценностные звенья, граждански осознанных смыслоположений: стремление жить в мире с пользой для себя и других, воспроизводство жизни и т.д. Философии также понадобилось понять, что же движет поведением и духовными исканиями человека в складывающихся условиях, в чём тайна человеческой общественной самости.

Бэкон, применяя индуктивный метод познания к раскрытию тайн социальной жизни, подчёркивал, что для научного метода индукции нет принципиальных различий между исследованием событий и явлений, природы и деяний людей как событий исторических. Исходный принцип этого метода общий: сначала наблюдения, затем рассуждения. Логика метода мыслилась как универсальный инструмент науки «истории познания» в широком смысле, независимо от того, идет ли речь об истории естественной или гражданской и о месте человека в них. Такие взгляды Ф. Бэкона на природу и назначение научного познания закладывали основы не только нового мышления, но и знаний об обществе и человеке. Учение о человеке, по Бэкону, состоит из двух частей. Одна из них рассматривает человека как такового, вторая – в его отношении к обществу. Первую из них он называет философией человека, вторую – гражданской философией. В учении о личности на примерах выдающихся исторических деятелей рассматриваются высшие проявления человеческих возможностей. Выдающаяся память, чудеса мудрости, моральной стойкости и т.д. Вообще всё деление наук должно мыслиться и проводиться таким образом, чтобы они лишь намечали или указывали на различия наук, а не рассекали и разрывали их. Это требование актуально и сегодня в связи с задачами комплексного изучения человека и социальной реальности.

Общественные условия XVII в. уже позволяли предвидеть, что только через развитие производительных сил и самого человека как непосредственного производителя пролегает путь к до-

стижению обществом «счастливого состояния». Поэтому Ф. Бэкон уделяет огромное внимание разработке теории государства и права. В основных трудах («Новый Органон», «Новая Атлантида») им развивается новое понимание цели и обоснование сущности возникновения и становления государства и права как социальных институтов. И хотя в юридически-правовых аргументациях Бэкон ссылался на то, что короли управляют государством по воле Бога, в действительности сущность его концепции несколько иная. Он не сохраняет средневековых представлений о божественной воле в появлении общества, государства и права. Бэкон утверждает, что апелляция к Богу имеет *«sense»*, если Бог отождествляется с естественным законом или естественным разумом.

Основы права, по Бэкону, определяются объединением людей по справедливости, что предполагает не делать другому того, чего не желаешь себе. Он серьёзно ставит вопрос о правовом просвещении и научении каждого человека оперированию индукцией, анализом, сравнением, наблюдением – всем, что является источником всякого истинного знания. Общегосударственная законность, по Бэкону, выявляется не только в подавлении королевской властью феодального беззакония, в подчинении действиям судей, но и ограничивает власть самого короля и т.п. Ф. Бэкон утверждал, что не король, а прежде всего истина стоит на первом месте и, исходя из гуманных естественных основ, сознательно игнорировал классовую природу государства и права. Он отмечал, что истинное знание приобретает через выяснение причинных связей, а не фантазированием о различных целях провидения или о сверхчувственных чудесах. Опыт является первой ступенью, а разум второй, производящей рациональную обработку данных опыта.

Человеческий ум ненасытен. Получив в «новой индукции» ариаднину нить, ведущую не к словам о вещах, а к самим вещам, он будет всё глубже проникать в тайны природы. Решающая причина здесь в том, что всё, основанное на природе, растёт

и преумножается. Если бы науки «придерживались древа природы» и питались бы от него, то никак не случилось бы того, что мы наблюдаем уже в течение двух тысячелетий. Науки остаются почти в одном и том же состоянии и не получают никакого приращения. Хотя, как он считал, в его эпоху для наук открылась возможность непрерывного, кумулятивного развития по «восходящей линии». Своё виденье развития науки в лоне социальной реальности он отразил в целом ряде публикаций: «Опыты и наставления политические», «Об искусстве беседы», «О мерах соблюдения приличий», «О приближённых и друзьях», «О просителях и ходатаях», «О почестях и известности», «О расходах» и «О способах сохранить здоровье». «Опыты» – это маленький свод правил морали, почерпнутых больше из жизни. В них отчетливо проявляется гуманистический характер этики Бэкона, отвергавшего пассивное созерцательное отношение к окружающему миру и считавшего, что счастье и благополучие может быть достигнуто благодаря собственной активности человека. Этот основополагающий принцип его этической концепции получает развитие в философских и политических трудах: «О партиях» и «Об искусстве переговоров», «Мысли и наблюдения», «О мудрости древних», «О небе», «О причинах и началах», «История ветров», «История жизни и смерти», «История Генриха VII».

Сторонник сильного централизованного государства, Ф. Бэкон придавал первостепенное значение промышленности и торговле. Главную политическую силу в развитии социальной реальности он видел в купечестве, которое называл политическим телом общества и выступал против сохранения привилегий дворянству. В народе он видел источник смуты и рекомендовал относиться к нему строго. Для гражданской истории он составил перечень из 28 отдельных, подлежащих изучению, направлений – «отраслей» – каждая из которых делилась на «подразделы». В результате гражданская история превращалась из свободного искусства для упражнений поэтов, писателей в научную дисциплину.

плину. Френсис распространил на гражданскую историю требование общественного служения общему благу и высказал мнение о пользе истории. Из средства воспитания и обучения людей на примерах и уроках прошлого история превращалась в основание моральной философии. И, в конечном счете, в одну из предпосылок установления на земле «братства людей».

В «Новой Атлантиде» в полной мере проявляется самая важная черта бэконовской социально-философской позиции. «Новая Атлантида» является социальной утопией, в которой Бэкон выражает свои представления об оптимальном устройстве общества. Его общество на острове Бенсалема – это идеализация тогдашнего английского социума. В центре повествования – обосновавшееся на уединенном и недоступном острове посреди океана сообщество магов и мудрецов, перенявших мудрость от библейского царя Соломона, в память о котором главный центр этого сообщества именуется Бенсалем. То есть «дом Соломона». Это сообщество соединяет в себе и прошлое, поскольку его адепты искушены во всех формах древней магии, и будущее, поскольку оно основано на сугубо технократических принципах. Образ жизни этих людей поразителен. Они знают обо всём, что происходит во внешнем мире, но сами они не ведомы никому за пределами острова. Мудрый еврей по имени Яабин – является проводником по острову. Он рассказывал, что обитатели острова ведут свой род от «колена Авраамова». Законы Бенсалема происходят от тайных законов, начертанных Моисеем в каббале. В Бенсалема существует деление на богатых и бедных, значительную роль в жизни людей на острове играет христианская религия. Бэкон, осуждая определенные негативные явления, типичные для Англии того времени, не затрагивает сущности тогдашних общественных отношений и в большинстве случаев осуждает нарушение моральных норм, признанных обществом. Так, в Бенсалема осуждается легкомысленная жизнь, строго преследуются воровство и любые проступки, ведущие к нарушению закона, не существует подкупа чиновников и т.д.

Дом Соломона – это своеобразный музей науки и техники. Там островитяне изучают природу, чтобы поставить её на службу человеку. Техническая фантазия Бэкона оказалась могучей – искусственный снег, дождь, молнии. Демонстрируется синтез живых существ, выращивание органов человека, будущий микроскоп и другие технические устройства. Есть на острове дома механики, где изготавливаются машины и приборы для всех видов движения. Эти дома технического и научного творчества сосредоточили в своих руках изобретения, применение техники, научные открытия и их популяризацию. Разрабатывают ускорители скорости движения более быстрого, чем полет мушкетной пули. Получают движение с меньшей затратой энергии. Есть суда и лодки для плавания под водой, которые выдерживают бурю. Есть плавательные пояса и другие приспособления, помогающие держаться на воде. Подражая движениям живых существ, изготавливают модели людей, животных, птиц, рыб и змей. Бэкон понимал необходимость согласованных действий науки и власти. Поэтому дом Соломона как центр науки имел статусное положение. Советы и указания, которые он выдаёт, являются для граждан этого государства обязательными и принимаются серьезно и с уважением. Бэкон показывает, насколько наука, развиваемая домом Соломона, отличается как по своему содержанию, так и в отношении методов от европейской науки его времени. В утопии утверждается взгляд Бэкона на науку как важнейшую форму человеческой деятельности. Критичность его социальной утопии не обращена против господствующих общественных отношений, а направлена на их оздоровление, очистку от негативных явлений, которые закономерно сопровождали развитие капиталистических производственных отношений. Он считал, что со временем его идеи станут одним из конструктивных принципов человеческой жизни, завершение которым даст судьба человеческого рода. В известном смысле он оказался прав.

Т. Гоббс, ученик Бэкона, систематизируя взгляды своего учителя, опирался на механику, динамику Галилея, на механи-

ко-математическую методологию Декарта. Он утверждал, что в мире не существует ничего, кроме бесконечной массы тел, обладающих механическими свойствами, взаимодействующих и движущихся по законам механики. В знаменитом «Левиафане» Гоббс, исходя из понятий естественного состояния, «естественного права» и «гражданского состояния», заложил основы понимания общества, теории государства и права как социальных реальностей, отражающих динамику изменений социального времени. Интеллектуальное влияние на Гоббса оказало творчество Н. Коперника, М. Мерсена, П. Гассенди. Социологическое учение Т. Гоббса было встречено с большим вниманием, как в Англии, так и Европе. Д. Юм считал, что взгляды Гоббса ведут к тирании, а его этическая концепция глубоко аморальна и развращает умы людей. И. Бентам, Д. Милль, Дж. Остин, Г. Мэйн, В. Молесворт, напротив, разделяя взгляды мыслителя, считали его своим предшественником. Современный английский исследователь М. Карр писал, что публикация «Левиафана» вызвала в Англии бурю, сравнимую разве что с теорией естественного отбора Дарвина. Т. Гоббс рассматривает антропологию человека и государства в контексте собственного подхода, который основывается на стремлении распространить принципы натурфилософии на сферу человеческой деятельности. Геометрическая дедукция и механика физического мира переносятся Гоббсом на исследование человеческой деятельности. Он пишет, что жизнь есть движение членов. Что такое сердце, как не пружина? Что такое нервы, как не такие же нити, а суставы – не такие же колеса, сообщающие движение всему телу так, как этого хотел мастер? Человек, с точки зрения Гоббса, должен быть изучен как одна из составляющих физического мира. В основе разработанного Гоббсом метода заложен тезис, выдвинутый Г. Галилеем о том, что всё окружающее нас – это материя в движении. Следовательно, жизнедеятельность человека – сугубо механический процесс.

Именем «Левиафан» Гоббс назвал государство, намекая на правомерность рассмотрения его как кульминацию земного могущества. В сочинении целесообразность принятия буржуазной революции обосновывалась условием, что её лидеры положат конец волнениям народа и интригам духовенства, установив прочную власть. Гоббс видел в подстрекательствах духовенства всех вероисповеданий главную причину гражданской войны и был рад тому, что Кромвель стал укрощать его своеволие и раздоры. Для Гоббса было приемлемо любое, но крепкое и авторитетное правительство, проводящее буржуазную политику. Вместе с тем он хотел, чтобы диктатура установилась без революционных пертурбаций, и прежняя монархическая форма правления сама стала инструментом новой политики: буржуазная революция «плоха» не потому, что она буржуазная, а потому, что её клапаны могут не сдерживать вовремя народной инициативы и выпустить её на простор. Но если монархия оказывается неспособной к выполнению новых функций, то революция хороша. В особенности, если она приобретает характер быстротечного переворота. Затянувшиеся революционные события ведут к гражданской войне с неясными перспективами и опасностью «анархии», а быстрый переворот устанавливает прочную власть, обеспечивающую «мирное» капиталистическое развитие и прочное положение господствующего класса.

У Гоббса в рукописи остался труд под названием «Бегемот, или Долгий Парламент». Бегемот – мифический образ, способный возвращать людей в звериное состояние, делая их животными. Гоббс пишет о том, как возникает такой антипод государству. Слабое, раздираемое страстями и взаимно противоположными устремлениями сообщество людей своими беспорядочными действиями утверждает «царство тьмы». «Бегемот» это вывороченный наизнанку Левиафан. Исходной точкой рассуждений о государственном строительстве и месте человека в обществе является понятие «естественного состояния людей», описанное философом в XIII главе «Левиафана».

Изначально природа создала людей равными в отношении физических и умственных способностей. Все люди имели одинаковые права на всё. В естественном состоянии желанием каждого являлась реализация естественной функции – сохранение жизни. Двигаясь к достижению своей цели, человек сталкивается с подобными себе людьми, занятыми решением аналогичных задач, и это превращало каждый его шаг в риск «схлестывания интересов». Людьми овладевал страх за жизнь, и это побуждало их к размышлениям над средствами своего спасения. Более того, их право на обладание собственностью оказывалось неопределённым и превращалось в пустую видимость, поскольку его невозможно было реализовать. Всем руководил природный инстинкт самосохранения, провоцировавший тотальный конфликт и войну. Тотальная война – это тысячи фронтов. Во время такой войны каждый оказывался на фронте, хотя никогда не лежал в окопах и ни разу не выстрелил. Такое состояние Гоббс называет определение «война каждого с каждым». Поэтому люди были вынуждены заключить общественный договор не ради каких-то высоких побуждений, но ради своего выживания. В этом пункте Гоббс, следуя Эпикуру, утверждал, что склонили людей к общественной жизни многие горькие уроки прошлого и только в дальнейшем – воспитание. В конечном счете, переход к социальности вывел людей из тупика звериных отношений. Именно их боязнь друг друга заставила создать общество, государство и правительственную власть и подчиниться своему же установлению. «Пламя страстей никогда не просветляет разума», но оно смогло подтолкнуть человека к поискам верного, мудрого решения, завершившегося переходом к новому состоянию. Таким образом, ответный «порыв» людей на диктат внешних обстоятельств заставил их переступить через страх по отношению друг к другу. Привёл к тому, что человек стал социальным существом. «Порыв» выразился сначала в активном процессе создания языка и речи как знаковых систем, а речь сделала возможным заключение договора. Таким образом, Гоббс подошел к вы-

воду о том, что человек сформировал сам себя своей собственной деятельностью. Причём законы природы, по мнению Гоббса, продолжают действовать и в общественном состоянии, однако в модифицированном виде. Стабилизация общественных и межличностных отношений, по мнению Гоббса, возможна при условии создания такого государства, которое прекратит «войну каждого с каждым», освободит граждан от страха незащищенности и постоянной угрозы насильственной смерти. Только государственная власть, по мнению философа, способна отсечь рудименты «естественного состояния», навсегда прекратив в обществе споры и беспорядки. В качестве инструмента формирования и укрепления государственной власти Гоббс в «Левиафане» предлагает принципы обеспечения национальной безопасности Англии. В социологическом построении Гоббса отсутствует понятие договора между народом и правительством. Власть передаётся первыми последнему без всяких условий и без права денонсации договорного обязательства. Таким образом, народ не является сувереном. Вся полнота суверенных прав достаётся правителю. Именно он, согласно Гоббсу, является никому не подотчетным носителем государственной воли. Ему принадлежит как законодательная, так и всякая прочая (исполнительная, судебная, внешнеполитическая и т.д.) власть. Гоббс допускал в качестве верховной государственной власти и республиканское правительство, но при обязательном условии, что оно управляет чётко, уверенно, как «единое лицо». Самой подходящей формой правления Гоббс называет монархию, поскольку на её стороне мощь, авторитет и решительность. Власть государства, по Гоббсу, едина и неделима. Она не должна подлежать чьему-либо суду и контролю, т.к. все законы устанавливаются ею и только от неё получают легитимную силу. Отождествляя имущую часть общества с государством и с правительством, Гоббс суверенными правами наделяет только правительство и полностью отчуждает их народа.

Гоббс рассматривает устройство государства по аналогии с устройством человека. У человека главным является его сознание, у государства всё главное и определяющее сосредоточено в правительстве. Суверен – это его душа, чиновники – нервы и сухожилия, исполнительные и судебные органы – суставы, тайные агенты – глаза государства. Органические сравнения заходят так далеко, что философ называет награды и наказания нервными импульсами, исходящими от «головы» государства к его членам, а деньги – «общественной кровью». Гражданский мир в государстве – это его здоровье, и оно, будучи полно сил, насаждает всюду свое потомство, то есть колонии, а мятеж, перерастающий в гражданскую войну, обозначает болезнь, за которой следуют бесовское безумие, распад и гибель. Нормально функционирующее государство – это земной «смертный бог». Государство, раздираемое противоречиями – больное животное, охваченное озверением, своего рода «сатана».

Человеческая цивилизация, по мнению Гоббса, основана на продолжающихся метаморфозах состояния страха, заставившего людей обратиться к отношениям, обеспечивающим государственную безопасность всех и каждого. Если прежде люди опасались друг друга, трепеща за свою жизнь и собственность, то теперь они стали страшиться ими же над собой поставленного правителя. Он устанавливает гражданский мир, но и угрожает применить военную силу против тех, кто его нарушит. В результате этого на смену одним опасностям приходят другие. Людям угрожают не сограждане, а стоящий над всеми могучий сюзерен, что доводит сам этот факт до крайнего предела отчуждения власти от народа и подавляет естественные стремления подданных к полной свободе. Теперь воля правителя, мощь государства сами широко реализуют «естественные законы», потому, что это выгодно государству. Они освящены не только авторитетом природы, но и государственной пользой. Гоббс перечисляет около двадцати признанных «естественных законов». Это стремление к миру, обязанность поступаться своими правами,

коль скоро в интересах гражданского мира так делают и другие граждане; обязанность выполнять заключённые соглашения, строжайшее уважение чужой собственности; взаимопомощь между согражданами; восприятие всех людей равными себе; требование предоставить всем гражданам равные права. В результате у Гоббса государство поглощает все права его граждан, а свобода, которой они располагали, становится суженной до состояния добровольного подчинения и права заниматься частной торгово-предпринимательской деятельностью. Гоббс, начав с отождествления общества и государства, завершает структурирование схемы государственного строительства отождествлением государства с правительством, противостоящим народу. При этом Гоббс полагает, что для соблюдения естественных законов, которые в силу своего содержания первичны над гражданскими законами, человеку необходимы гарантии собственной безопасности. Реализация принципа национальной безопасности – единственный путь объединения людей для взаимной защиты, в результате которого каждый, защищая себя, одновременно обеспечивает безопасность интересов общества в целом. Государство сводит волю всех граждан воедино путем сосредоточения всей власти и силы в одном человеке или в собрании людей. Реализация принципов национальной безопасности, по Гоббсу, должна осуществляться на основе определенного набора прав, делегированных суверену участниками государственного строительства. В «Левиафане» философ называет семь таких основных прав: 1. «Меч справедливости»: право награждать и наказывать каждого той мерой, которую государственная власть сочтет нужной. 2. «Меч войны»: право объявления войны и заключения мира, а также силовое урегулирование внутригосударственных конфликтов. 3. «Право юрисдикции»: монополия государства на реализацию судебной власти. 4. «Право устанавливать законы о собственности»: единоличное и безапелляционное право государства решать, что кому принадлежит. 5. «Право устанавливать подчинение власти»: сбалансированное регули-

рование всех функций государственной власти. 6. Право запрещать вредные, с точки зрения государства, учения, способствующие дестабилизации обстановки внутри самого государства и направленные на подрыв его единства. 7. Право определять общественное положение каждого субъекта государственного строительства. С точки зрения Т. Гоббса, на самом деле спектр прав государственной власти по отношению к человеку значительно шире, но все остальные права логически вытекают из семи приведенных. За индивидом он оставляет право сопротивления воле суверена. Например, человек получает право на восстание, если суверен нарушает, с точки зрения философа, право самосохранения, запрещает индивиду защищаться от нападения врагов или обязывает его физически уничтожить самого себя. Также индивид прекращает свои обязательства перед сувереном, поскольку у последнего иссякают возможности его защиты. При этом понятия «государство» и «суверен» не отождествляются.

Гоббс касается вопросов о причинах распада государства. Он считает, что любой суверенитет государства погибает, будучи поражен такими «метастазами» как: предоставление слишком малой власти суверену и разрешение индивидууму личных суждений; появление теории, что всё, что против совести, является грехом; доктрина о подчинении суверена гражданским законам; разделение верховной власти; отделение светской власти от духовной; отказ суверену в праве на налогообложение; культ личности кого-либо, кроме суверена; свобода спора с сувереном.

Гоббс, призывая к борьбе с подобными ситуациями, считал необходимым направлять силовые векторы не против тех, кто заблуждается, а против самих заблуждений. Государство, считает философ, руководствуясь инстинктом самосохранения, должно заботиться о формировании лояльности к себе со стороны человека. Заблуждения, результатом которых является разрушение суверенитета, – это, по Гоббсу, результат гносеологических исканий индивида. Для того чтобы «ящик Пандоры» никогда не

оказался открытым, человеку должна быть предоставлена свобода образования в университетах. Манипуляция сознанием является одной из искусственных форм регуляции организационной активности людей. По мнению философа, университеты, наделенные государством эфемерным духом свободомыслия, должны формировать в умах индивидов веру в права суверена. Учитывая главную задачу государства – сохранение внутреннего мира, Т. Гоббс допускает право цензуры на замалчивание правды, так как любая доктрина, противоречащая миру, не может быть истиной. Таким образом, парадигма национальной безопасности наделяется Т. Гоббсом ещё одним важным компонентом, ответственным за формирование государственной идеологии, трансформирующейся, в свою очередь, в составляющую общественного мнения и далее – в национальную идеологию, определяющее значение в коей принадлежит нравственным критериям, регулирующим меру гармоничности отношений в обществе. Взгляды Т. Гоббса пошатнули традиционную, основанную на средневековых клерикальных понятиях политическую мысль XVII века.

Религия, продолжая владычествовать над умами людей, представляла собой социально-политическую реальность, и с ней следовало считаться. Светскому правителю необходимо было уметь взывать к религиозным чувствам подданных и играть на их настроениях. Гоббс был убеждён, что народ должен следовать за своими вождями, но к этому его надо побудить страхом не только перед земной, но и небесной силой. Он готов признать авторитет любой «национальной» церкви, если она добилась господствующего положения в стране и в то же время подчинялась светской власти, используя отстаиваемую ею религию для укрепления этой власти. Итак, религия есть благо, если она служит укреплению государства, и она же есть зло, если претендует на самостоятельность и побуждает к гражданским войнам. Отсюда знаменитый принцип Гоббса, что общепризнанные догмы религии следует принимать как целебные, но горькие пилюли,

не разжёвывая, не рассуждая по их поводу. Итак, религия – это величайшая «добродетель», если она учит повиноваться политике правящих в государстве лиц. Но для того чтобы эта «добродетель» вошла в голову подданных без малейших возражений, и чтобы церковь могла окружить ореолом величия и святости светскую власть, надо, чтобы она сама приобрела «святость». Это осуществляется по воле верховного светского правителя. Возникает кольцо взаимного утверждения авторитетов. Что касается свободы человека в его отношениях с государством, то, следуя Гоббсу, индивид свободен там, куда не распространяется действие законов. И это нельзя рассматривать как ограничение, потому что такое распространение зависит исключительно от воли суверена. Следовательно, человек может довольствоваться только теми правами, которые суверен уступает ему добровольно.

Крупнейшим философом, внёсшим вклад в развитие представлений о социальной реальности и её парадигмальных особенностях в рассматриваемый период, стал Д. Локк. На основе сенсуализма он разработал идею о развитии социальных качеств человека и о формировании социальной реальности как условии становления этих качеств, о роли в этих процессах социальных институтов экономики, права, религии, образования и т.д. Основной труд, в котором Локк делится своими мыслями и наблюдениями – «Опыт о человеческом разумении». Он отрицает теорию врожденных идей, противопоставляя ей убеждение в том, что источником знаний является внешний опыт, а не раз и навсегда данная predeterminedность от рождения. Опыт бытийности человека Локк делит на два вида: внешний и внутренний. Расчленение опыта порождает различие в способах его использования при организации социальной жизнедеятельности человека. Формы познавательной активности человека Локк делит на чувственные, интуитивные и демонстративные. На них он опирается в обосновании учения о естественном праве и общественном договоре. По мнению Локка, изначально существо-

вало естественное состояние людей. В этом состоянии царила взаимная доброжелательность, т.к. каждому хватало плодов земли и воды, и каждый мог накопить достаточную для него собственность. Таким образом, частная собственность существовала задолго до установления государственной власти и независимо от её возникновения. Локковская конструкция естественного права – это уже не просто схемы теоретических постулатов, предназначенных для объяснения преднайдённого. Это декларация неотчуждаемых прав, совокупность которых мыслится как основной закон вновь учреждаемого общественного строя. На эти положения Локка опиралась конституционная практика североамериканских штатов (их знаменитые билли о правах). Локк стал первым в истории философии мыслителем, участвовавшим в составлении первоучредительного государственного акта. По рекомендации Шефстбери он написал конституцию Северной Каролины, которая была одобрена собранием народных представителей. Его идеи означали апологию буржуазной собственности, принципы буржуазного индивидуализма: «равенство» людей в смысле их равного права на личную инициативу, не предполагающее требований уравнивания в собственности.

Новаторская философия права в его исполнении была развита до такой степени, что приняла в себя ряд правосознательных запросов эпохи и ответила на них. Учение об общественном договоре Локка выражено в «Двух трактатах о государственном правлении». Обосновывающая учение об общественном договоре теория естественного права содержалась в незавершенном наброске «Опытов о законе природы». Здесь чётко прослеживается философско-эпистемологическая позиция Локка: никаких политико-моральных врожденных идей. Только опыт направляет мысль на понимание прав, возможностей и обязанностей. По мнению философа, в давние времена в естественном состоянии общество выглядело как объединение людей, организованное на основе отношений между индивидами, регулируемое нормами

морали и религии, но не права, о котором люди, пребывающие в естественном состоянии, ничего не знали. По мере накопления собственности у отдельных членов общества возникает желание подчинить себе других, которые, естественно, противятся этому. Второй предпосылкой разлада в обществе естественного состояния и разрушения гармонии отношений стало быстрое увеличение населения. При нехватке освоенной земли каждый видел «в другом» человеке уже не товарища, а врага, мечтающего завладеть долей собственности, ему не принадлежащей. Так появились тревожные симптомы трансформации естественного состояния людей в войну всех против всех, которая длилась до тех пор, пока люди не осознали ненормальность сложившегося положения. Именно в процессе поиска выхода из создавшейся ситуации они, в конечном счете, приходят к мысли совместным и, возможно, молчаливым решением учредить государство и вручить правительству исполнительную власть, делегируя им полномочия силой устанавливать мир, защищать собственность и жизнь собственников. Это согласие и есть «общественный договор», на который опирается вся пирамида властных, экономических и правовых отношений современного общества. При этом свободная воля господ, как источник благочестивых социально значимых моральных предписаний, как бы конкурирует с законом самосохранения, который с благочестием не имеет ничего общего и связывается с ним только искусственно. Эта двойственность преодолевается победой закона общества, хотя к нему добавляется изредка ссылка на его божественную санкцию, но она уже не имеет здесь никакого содержательного значения.

Основной целью создания людьми общества является стремление мирно и безопасно пользоваться своей собственностью, а основным орудием и средством для этого должны служить законы, установленные в этом обществе. Первым и основным законом всех государств является установление законодательной власти. Этому призвано содействовать отделение исполнительной власти от законодательной и выделение «федера-

тивной» власти, которая ведает отношениями с другими государствами. По мнению Локка, общество сложилось до появления государства, поэтому оно призвано не ограничивать социальную свободу и инициативу народа, а гарантировать их.

Верховным сувереном в государстве является не правительство, а нация. Если правительство поступает вопреки действующему праву и извращает законы или вообще не считается с ними, отнимает собственность граждан и произвольно ею распоряжается, то подданные вправе расторгнуть соглашение с правительством и, используя право на самозащиту, подняться на насильственную революцию. Именно в этот кратковременный период народ реально использует свой суверенитет. Постепенное развитие человеком разных и, следовательно, неравных способностей и задатков, в том числе трудолюбия, является причиной того, что в последующей истории действуют люди с самыми разными возможностями и перспективами успешности. Различные степени прилежания способствовали тому, что они приобретали имущество различных размеров. Изобретение денег дало им возможность накапливать и увеличивать его. Став богатыми и влиятельными, они более всего были заинтересованы в создании мощной государственности. Уделом малоимущих людей была работа из-за куска хлеба.

Нервами социальной жизни, по Локку, является сеть экономических меновых отношений, в которые вступают товаровладельцы – свободные собственники своих сил и имущества на основе конкуренции. Равенство, по Локку, вовсе не имеет в виду природное единообразие индивидов и не содержит в себе запроса на их превентивное уравнивание по способностям, силам и имуществу. Речь идет о равенстве возможностей и притязаний, суть которого сводится к тому, что ни один из индивидов, сколь бы скудным ни было его естественное достояние, не может быть исключен из конкуренции, от свободного обмена благами и услугами.

Много интересного Д. Локк внёс в разработку трудовой теории стоимости. Парадоксальная идея равенства без уравнивания, равенства, допускающего сбережение и стимулирование естественного несходства людей, впервые намечается у Гоббса, затем через Локка переходит к классику политической экономии Адаму Смиту. Локк ухватывает в этой формуле её правовое содержание. Возможности, которые государство предоставляет для реализации естественных различий и неравенств, как ни парадоксально, являются лучшим средством для устранения неестественных привилегий, т.е. такого политического состояния, при котором знатные и сильные обладают исключительным правом на экономическую и личную независимость. Буржуазная идеология здесь выражена достаточно выпукло: классовое неравенство выступает как вполне нормальное явление, объяснимое различной эффективностью личного труда ввиду неравенства людских талантов. Локк не находит ничего возмутительного в подневольном труде, не возражает против рабства негров, что видно из его наброска инструкции для губернатора колонии Виргинии. Вместе с тем в «Трактате о государственном правлении» Локк формулирует три основных прирожденных права личности, которые индивиды признают друг за другом в естественном состоянии и которые затем гарантируются самим государством. Это право на жизнь, свободу и собственность. Эти базовые скрепы образуют конституционный базис правового порядка в социальной реальности и впервые делают возможным, не стесняющее, а эмансипирующее по своему основному смыслу законодательство. Сама возможность такого законодательства была непредставимой для традиционного юридического мышления. Локк писал, что целью закона является не ограничение, а сохранение и расширение свободы. Закон предоставляет свободу человеку располагать и распоряжаться как угодно своей личностью, своими действиями и всей своей собственностью. Эта триада правовой формулы Локка вошла во многие раннебуржуазные конституции и явилась «клеточкой»,

из которой развилось более дифференцированное содержание «прав человека и гражданина». В трактате Локка право на свободу, право на жизнь и на собственность не выступают как «извне рядоположенные принципы». Они представляют собой элементарную систему прав, где одна норма отсылает к другой. В конечном итоге речь идет об одном: о признании людей полноценными субъектами обмена, независимыми товаровладельцами, воля которых пронизывает движение их товаров. Право на свободное распоряжение собственностью выступает при этом как итоговое, результирующее, а право на свободу и жизнь – как предпосылка.

Устройство социального благополучия по Локку тесно связано с проблемами религиозного строительства в обществе и веротерпимостью. В «Опытах о законе природы» истинной моралью Локк провозглашает то, что запечатлено в божьих заповедях. Однако в «Опыте о человеческом разумении» Локк оказался на пороге вывода, что для возникновения морали в боге нет необходимости, хотя для укрепления веры в бога она может пригодиться. Локк симпатизирует не разумному христианству, а морали, свободной от фанатизма и проникнутой веротерпимостью. Он выступает за отделение церкви от государства. В труде «Опыт о человеческом разуме» Локк отводит высокую роль воспитанию в развитии и социализации человека. Он считает, что следует запечатлеть в душе ребенка прочные понятия о божестве и религии. Воспитание разума приобретает особо важную роль. На моральных идеях основывается и этика Локка. Добро это то, что может увеличить удовольствие, уменьшить страдание и уберечь от зла. Свои педагогические взгляды Локк изложил в книге «Мысли о воспитании». Локк убежден, что ребенок должен быть естественен в своих проявлениях, ему не нужно копировать поведение взрослых, для которых соблюдение этикета есть необходимость, а знание норм поведения в той или иной ситуации представляет своеобразный показатель, отличающий воспитанного человека и невоспитанного. Главное, к

чему должен стремиться воспитатель, утверждает Локк, это сформировать у ребенка представление о чести и стыде, и если удалось научить детей дорожить доброй репутацией и испытывать стыд и позор, значит в них вложено правильное начало, которое всегда будет проявлять себя в действии и склонять их к добру. Задачей воспитания является воспитание джентльмена, умеющего вести свои дела толково и предусмотрительно. Он должен отличаться утонченностью в обращении, но и обладать качествами буржуазного дельца, предприимчивого человека. Джентльмен должен пройти через физическое, нравственное и умственное воспитание. Но не в школе, по мнению Локка. Школа – это учреждение, где собрана пестрая толпа дурно воспитанных порочных мальчиков всякого состояния. Настоящий джентльмен воспитывается дома. Локк, исходя из практики аристократических семейств, рекомендовал поручить воспитание джентльмена хорошо подготовленному, солидному воспитателю. Необходимо с раннего детства закалять тело ребенка, чтобы он легко переносил усталость, невзгоды, перемены. Локк подробно обосновывал значение строгого режима, давал советы об одежде, пище, прогулках, занятиях спортом. Мораль Локк выводил из принципа пользы и интересов личности. Настоящий джентльмен – это тот, кто умеет достичь собственного счастья, но и не препятствует в этом другим джентльменам. Люди должны добиваться того, что им хочется, но и учитывать при этом свои реальные возможности. Поведение человека должно быть разумным и направленно на выработку характера, развитие воли, нравственной дисциплины. Нельзя потворствовать ребенку, но нельзя и не удовлетворять его законных пожеланий. Главными воспитательными средствами всегда были пример, среда, окружение ребенка. Нельзя добиться положительных результатов грубостью, насилием. Необходимый результат даёт ласково слово, кроткое, как бы случайное внушение, сделанное в форме напоминания о том, что дети забыли. Джентльмена надо обучать: чтению, письму, рисованию, родному языку. Французско-

му и латинскому языкам, географии, арифметике, геометрии, астрономии, хронологии, этике. Ему также следует дать основные сведения по истории и законоведению, бухгалтерии, обучать верховой езде и танцам. Эта программа решительно порывает со средневековыми традициями. Рекомендую придать знаниям практический характер, Локк считал необходимым для воспитанников заниматься ремеслом: столярным, токарным, плотничьим или садоводством и сельским хозяйством, а также парфюмерным делом, лакированием и гравированием. Труд предотвращает возможность вредной праздности. К детским вопросам надо относиться со всем вниманием, не давать лживых и уклончивых ответов, развивая у детей понимание и способность к самостоятельным суждениям. Локк считал необходимым изолировать будущего джентльмена от влияния детей простолюдинов, которые способны только на то, чтобы с ловкостью и проворством обкрадывать фруктовые сады. Нескрываемое презрение Локка к народу с особой ясностью выражено в его записке о «рабочих школах». По его мнению, дети рабочего люда всегда ложатся бременем на общество. Поэтому в каждом приходе следует организовать рабочие школы, куда в обязательном порядке направлять тех детей с 3 до 14 лет, родители которых нищенствуют и обращаются за пособием. Эти дети будут питаться в школе хлебом досыта. В рабочих школах детей станут обучать ремеслу, а изделия их труда будут продаваться, и окупать содержание детей. Мастера со стороны смогут брать себе учеников за плату, вносимую в школу. Тем самым дети начнут работать на мастеров и фабрикантов, а значит, будут при деле. Таким образом, Локк своей философией осуществил в Англии переход от века энтузиазма к веку разума, который, опираясь на твердо установленные факты, берёт под контроль всякую субъективность, слепую веру, искореняет легкомыслие и невежество, утверждая науку в роли путеводительницы человечества во всей его деятельности.

Время Просвещения пришло в Англию, когда она нуждалась в освобождении от отяжелевшей традиции воспроизводства социальной жизни человека, ориентированной на идеи, не удовлетворявшие действительность новоевропейского бытия. Англия была первой страной, которая приступила к строительству экономики, политических и хозяйственных институтов, структур власти, либеральной морали, права на принципах демократии, личной свободы и гражданской ответственности. Становящийся буржуазный общественно-экономический порядок поощрял расчёт индивида на свои собственные силы, на частную инициативу, которые пронизывают все сферы деятельности и межличностных отношений.

Б. Мандевиль в «Басне о пчёлах» писал, что все, находящиеся в естественном состоянии живые существа, заботятся лишь о том, чтобы доставить себе удовольствие и непосредственно следуют влечению своих наклонностей, не обращая внимания на то, принесёт ли полученное ими удовольствие добро или зло другим. В этом кроется причина того, что в естественном состоянии более всего приспособлены к совместной жизни те особи, которые обнаруживают наименьший разум и имеют менее всего желаний, которые должны быть удовлетворены. Однако человека, по природе своей являющегося эгоистичным и упрямым, одним принуждением нельзя сделать послушным и способным жить сообща. Как заставить людей поверить в необходимость сдерживать желания, принимать во внимание общественные интересы – это был вопрос вопросов. Моралисты и философы всех времен употребляли всё своё искусство, чтобы доказать истинность столь полезного утверждения. Тогда, пишет Б. Мандевиль, древние социальные конструкторы придумали разделить человеческий род на два класса. Один состоял из людей, постоянно желающих наслаждаться и заботиться только о личной выгоде. Эти твари, говорили моралисты, являя собой отбросы человеческого рода, ничем не отличались от диких зверей, кроме своей внешности. Другой же класс состоял из одухотворенных

натур. Будучи свободными от низменного эгоизма, они считали совершенствование духа своим приобретением и презирали всё то, что у них было общего с неразумными существами. Чтобы способствовать спокойствию других, ставили себе целью содействие общественному благу. Следовало ожидать, что люди, предпринявшие такие усилия, чтобы обуздать свои природные склонности, и отдавшие предпочтение благу других в ущерб своему интересу, не отступят ни на дюйм от тех прекрасных понятий относительно достоинства разумных существ, которые они восприняли. И, имея всегда на своей стороне авторитет власти, со всей энергией будут отстаивать уважение, которое следует оказывать представителям этого класса. Тем, которым не хватило решимости подавить в себе самое желанное, было стыдно признаться, что они являются презренными созданиями, которые принадлежат к низшему классу и вообще считаются недалеко ушедшими от диких зверей. Оправдывая самих себя, они говорят то же, что и другие, и скрывают свои собственные несовершенства, восхваляя самоотречение и заботу об общем благе так же, как и остальные люди. Они восхищаются тем, чего не хватает им самим. Другие же, боясь решимости и доблести представителей высшего класса и испытывая благоговейный трепет перед властью своих правителей, не осмеливаются открыто опровергать то, в чём, по мнению всех, даже сомневаться считалось преступным. Так был сломлен в человеке дикарь. Очевидно, что первые начала морали, введённые искусными маркетинговыми ходами политиков для того, чтобы сделать людей полезными друг другу, были изобретены главным образом с той целью, чтобы честолюбцы могли извлекать для себя большие выгоды, и управлять огромным количеством людей с большей лёгкостью и безопасностью. Когда это основание было заложено, человек уже не мог оставаться нецивилизованным. Селлюбие, по Мандевилю, представляет не что иное, как чувство самосохранения, побуждающее человека вести борьбу за жизненные средства, против сил природы и противостоящих ему

интересов других людей. Как ни соблазнительна была эта апология эгоизма, все же она не вселяла в англичан уверенность в том, что стремление к личному преуспеваюнию не приведёт к саморазрушению общества. Социальная реальность времени английского Просвещения столкнулась со сложной этической проблемой: как погасить разрушительную инерцию эгоизма? Как обеспечить порядок в индивидуализирующемся обществе? Просветители не закрывали глаза на общественное неравенство людей и объясняли его «пропастью» между просвещёнными верхами и невежественными низами. Источник опасности таился как в заносчивости одних, так и зависти других. Вырабатываемые просветителями способы социализации эгоизма заключались в том, чтобы направить в полезное для всего общества русло научного, художественного творчества, экономического развития и т.д. активность верхов, и в то же время приобщить к ценностям Просвещения тех представителей низов, которые своим усердием, знаниями, гражданскими поступками или богатством доказали способность их воспринять. Деятели английского просвещения первыми обратили внимание на «мир повседневного» и его роль в строительстве реальности социального бытия и социализации эгоизма. Рид в «Эссе об интеллектуальных способностях человека», а также в «Эссе об активных способностях человека» проиллюстрировал особенность функциональных состояний самосознания, сопровождающего и контролирующего все операции человеческого духа и его психические состояния, то есть аффекты, страхи, надежды, страдания, наслаждения, желания, сомнения и т.д. Рид находит симптоматичным, что в XVIII столетии люди наконец-то, заговорили не только об отвлечённых идеях и царствии небесном, сколько, о выгодах торговли и хлебе насущном, о самих себе. Эпоха английского Просвещения, легализовав мир повседневности, наделила обыденную жизнь человека со всеми её приземлёнными потребностями и интересами статусом подлинной реальности. Более того, абстрактно-общие религиозно-нравственные

наставления стали обрастать утилитарным принципом индивидуальной пользы: «дай мне, что мне нужно, и ты получишь, что необходимо тебе» (А. Смит), «проявляя заботу о себе, ты помогаешь другим, служишь общему благу».

Здравый смысл становился опорой повседневных житейских дел, претендуя на руководство людьми в политике, межгосударственных отношениях, экономике, искусстве, науке и философии. Социокультурная сфера социальной реальности английского общества, выстраиваясь на основах здравого смысла и практицизма, стала фундаментом для конфессиональных образований протестантизма, английского деизма, религиозной толерантности. Достоинством человека признавалась его способность к общению, сотрудничеству с другими, участию в коллективной созидательной деятельности. Вошло в моду членство в клубах, масонской ложе, посещение политических собраний или встреч по интересам. Просветители во многом преуспели в стремлении привить широким слоям населения Англии свои ценности и идеалы. Значение этого в полной мере проявилось в ходе социально-политических бурь, пронесшихся над Европой в конце XVIII – начале XIX вв. Англия оказалась островком стабильности, сумевшим избежать революций и гражданских войн. Общие ценности, этика политического компромисса, разработанная, например, в трудах Болингброка, оказались более надежным средством поддержания стабильности социальной реальности общества, чем принудительная дисциплина, поддерживаемая силой. В этом заключается один из основных уроков английского Просвещения.

Просвещенческий потенциал в Шотландии опирался на мощный интеллектуальный потенциал, которым располагали в середине XVIII в. университеты Эдинбурга, Глазго и Абердина. Среди преподававших там учёных был Дэвид Юм. С его точки зрения, в интересах стабильности государство и общество должны признать всё многообразие взглядов и убеждений граждан, проживающих на их территории. Общество Юм рассматри-

вал как социальный организм, основанный на сложном разделении труда и различиях в социальном положении людей. Он считал, что человек – это социальное животное, рожденное для общения и совместного труда. Он проходит в своём развитии от «грубости» до «утонченности», или, как шутили тогда, «от дикаря до шотландца». Движущий механизм социальной эволюции человека заключался в осуществляемой им хозяйственной деятельности и сопутствующих ей процессах. Образцом гражданского служения становится специалист в какой-либо области профессиональной деятельности, который приносит обществу ощутимую пользу. Ярким примером интеллектуальной активности служила деятельность Д. Юма, А. Смита, В. Робертсона, Д. Уатта, В. Скотта, Р. Бернса, Д. Максвелла и т.д. Просветители способствовали улучшению образования и совершенствованию системы воспитания населения. Программа «школа в каждом приходе» позволяла дать основы знаний даже самым бедным слоям населения. Эпоха примечательна была и тем, что в лоне просветительских идей конституировалось историческое самосознание Европы. Это в полной мере отразилось в научном труде Юма «История Англии». Осмысляя мир Британской империи, её историю, Юм выступает как писатель, пытающийся обосновать авторское виденье исторических событий, критически оценить документальные источники, понять их исторический смысл. Опираясь на существующую историографию, Юм проявляет скепсис в отношении достоверности толкования фактов, находящихся, так сказать, «на виду» общественного мнения, тогда как другие артефакты остаются вне поля исследовательского интереса, хотя во многом способны пролить свет на особенности формирующейся социальной реальности английской действительности.

История по традиции воспринималась либо как описание, не представляющее из себя никакой загадки, либо историческое обряжалось в особенности процедур естественнонаучного познания, т.е. выводилось из общего, и отыскание объяснений

причин было равносильно исканию закона. Юм обратился к прагматическому стилю написания истории с её моральными и эмоциональными мотивами. Юму хотелось получить подлинную (т.е. не произвольно-субъективную) картину происходивших на его родине событий, чтобы использовать её как «опыт» в смысле понятых действий. Труд Юма «История Англии» встретили криками порицания, гнева и даже ненависти. Англичане, шотландцы и ирландцы, виги и тори, духовные лица и сектанты, свободные мыслители и святоши, патриоты и придворные льстецы – все соединились в своей ярости против человека, который не побоялся пролить слезу сожаления над смертью Карла I и графа Страффорда. В «Истории Англии» Юм фактически стал адвокатом своих философских взглядов, выбранных фактов, событий и их интерпретаций. Стремясь показать, насколько современные ему исторические произведения полны некритических предположений и заявлений, исторических мифов, Юм подчёркивал, что главную задачу при написании истории Англии он видел в преодолении партийных предрассудков и предубеждений. Ведь политические позиции историков влияли на оценку роли политических деятелей, событий, творимых в их времена и, сохраняя анахронизм в использовании и понимании языка политики, игнорировали её эволюцию.

Для Юма ключ к пониманию мотивов поведения британцев спрятан в современном ему социально-политическом устройстве страны, особенностях её экономического развития, формировании образа жизни. Критики винили Юма в неправильном понимании природы исторической науки и её роли в описании социальной реальности эпохи. Наиболее часто цитировали при этом его слова из «Исследования о человеческом познании» о том, что человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не даёт нам в этом отношении ничего нового или необычного. Главная польза истории, как это понимал Юм, состоит в том, что она открывает постоянные и всеобщие принципы человеческой природы, показывая нам лю-

дей в самых разнообразных условиях и положениях и которые, несмотря на сложный социальный характер жизни, остаются интеллектуально и психологически одинаковыми во все времена, во всех местах и обстоятельствах. Данное предположение не исходило из исторических предпосылок, тогда как историческое суждение или заключение должно быть основано на исторических утверждениях, а не на внеисторических, априорных предположениях. Подход, использованный Юмом к описанию основ историософии, был «стандартной интерпретацией» философии восемнадцатого века, придерживавшейся того взгляда, что человеческая природа неизменно одинакова во все времена и в любом месте. Её постоянство, упомянутое Юмом в его работе, не субстанциальное, а методологическое. Постоянство человеческой природы для Юма есть методологический принцип, который делает историю возможной.

В своём труде он излагает ряд интересных позиций. Он пишет, что существенный вклад в историю делается тогда, когда обнаруживаются последствия иррегулярных изменений, влияющих на человеческую историю. Это вовсе не онтологическое утверждение о неизменности человеческих характеров и идей в их независимости от места и времени бытийности. Юм объясняет, исходя от анализа фактологии причин, что иррегулярное регулярно. Единообразие, в полном соответствии с открытым Ньютоном «методом принципов», есть регулятивный эпистемологический принцип, дозволенный к применению в истории как в любой другой науке. В XVIII в. история оставалась жанром литературы, поэтому её «интересности» придавалось первостепенное значение. Но Юм не мог позволить себе произвольные занимательные выдумки «в промежутках» между установленными фактами. Юмовский лозунг «обращайся к обыденному опыту» направлял его исторический интерес к тому, чтобы вытащить на поверхность эпохи человеческие наклонности и управляющие людьми мотивы на основании анализа поступков, выражений и даже жестов людей. Он писал, что общие наблю-

дения, накопленные при помощи опыта, дают ключ к человеческой природе, познанию характера общества и учат разбираться во всех его запутанных проявлениях.

Цивилизованный человек отличается от варвара не изменениями в человеческой природе, а знаниями и умением организовывать природу человеческой самости и природу общества. Даже в обществах просвещённых и утончённых, там, где знания и умения не применяются или применяются ненадлежащим образом, можно встретить сколь угодно варварские, дикие проявления человеческой природы. «Трактат о человеческой природе» стал ценный вкладом Юма в философскую литературу. В «Трактате о человеческой природе, или Попытке применить на опыте метод рассуждения к моральным предметам» Юм обращается к изучению природы человеческого познания и анализу общественной жизни. Возможна ли концепция познания человеческой природы, её движущих сил развития, или эта природа слишком разнообразна и изменчива, слишком зависима от контекстов и не может быть понята с помощью генерализующего конструкта?

Сутью его проекта стала идея о замещении понятий «психология души» «психологией привязанностей души». Композиционно эта идея представлена следующими мыследеятельными шагами. Человек как существо разумное находит себе надлежащую пищу в науке. Но человек не только разумное, он общественное, деятельное существо, и, благодаря этой склонности, а также в силу различных потребностей человеческой жизни, он должен заниматься различными делами и занятиями. В учении о человеческой природе, образующей ядро философии человека, заслуживает внимания рассмотрение теории познания как первоосновы в конструировании концепций человека и общества. Примат смешанного образа жизни человека и разносторонность его природы склоняют Юма к заключению о необходимости избегать крайностей в философских трактовках человека и, обращённых к нему, моральных, политических, научных и прочих

рекомендаций. Ни призывы к совершенствованию разума, ни апелляции к общественной активности, ни требование морального обновления не должны заходить слишком далеко. Это было бы нереалистично и немилосердно по отношению к человеку. Природа, указав человечеству наиболее подходящий для него путь развития, тайно предостерегает людей от излишнего увлечения каждой отдельной стороной этих исследовательских направлений. В возможностях человека познавать окружающую действительность, но при этом необходимо сохранять здоровую долю скептицизма. Ведь природа продолжает держать нас на почтительном расстоянии от своих тайн и предоставляет знание лишь немногих поверхностных качеств. Задача состоит в том, чтобы, изучая познавательные способности человека, очертить границы возможностей получения им знания. Что является единственным способом разом освободить науку об обществе от туманных вопросов и мифологических вымыслов.

Мы не знаем и не можем знать, полагал Юм, существует или не существует сущность предметов как внешний источник ощущений. Немалую часть науки занимает простое распознавание различных операций духа, отделение их друг от друга, подведение под соответствующие рубрики, в которых они классифицируются. Этим, по Юму, занимается ментальная география духа. Согласно принятой технологии познания в причинно-следственных связях качество следствия должно быть равно качеству причины. Юм указывал, что в следствиях есть немало такого, чего нет в причине. И делал вывод: объективных причин нет, а есть лишь наша привычка, ожидание связи данного явления с другими и фиксация этой связи в ощущениях. Ссылаясь на привычку как интуитивную историю индивидуальной психики, Юм, выявляет роль сознания в культурном освоении отношений между людьми через посредство изобретаемых ими средств общения. «Привычки», по Юму, являются механизмом перехода от одного объекта к другому, от одной идеи к другой. Это прак-

тический принцип, который необходим для управления человеческими действиями в социальной реальности бытия.

Приобретение привычки как алгоритма познавательной деятельности происходит по мере того, как мы собираем в целое все возможные степени количества и качества между совершенно несходными объектами и фиксируем в слове данную привычку. В дальнейшем это слово, услышанное или употребленное нами, не только пробуждает образ единичной идеи, но и определенную привычку, которая может вызвать образ любой другой, понадобившейся нам единичной идеи. Во многих случаях привычка оказывает на ум такое же влияние, как и природа, запечатлевая в нём идею с такой же силой и энергией. Используемые Юмом термины: привычка, обычай, традиция – имеют целый ряд оттенков, в которых зафиксированы не только личностные, но и социальные обертоны смыслов. Тем самым Юм вводит социально-регулятивные элементы в глубинные механизмы нашего сознания, при помощи которых в нём вырабатываются понятия, ориентирующие нас в мире, обществе, и формируется навык использования языка, сохраняется индивидуальность. Привычка, традиция, обычай переносят наш опыт на случаи, которые мы ещё не знаем, переводят нас во времени из одного его момента в другой, осуществляют переход, который до сих пор гарантировал картезианский Бог. Философия как «игра с парадоксальными гипотезами» способствует формированию критически мыслящей личности, открытой акту решения конкретных, в том числе и социальных задач. Свойственная рационализму идея о том, что разум как бы извне корректирует данные чувственного опыта, кажется Юму ложной. В самом опыте необходимо обнаружить такой механизм, который делает его достоверным и превращает в структурную целостность. Главную трудность при объяснении идей, утверждает Юм, представляет не выяснение происхождения последних, но объяснение их многообразного и на первый взгляд произвольного соединения. Юм утверждает, что в основе соединения идей ле-

жит некое связующее начало, некое ассоциирующее качество, мягко действующая сила, которую и следует объяснить. Такой механизм хорошо известен каждому человеку: при произнесении слова к нему автоматически, независимо от нашего желания подключается образ идеи.

Мнения и понятия о вещах, к которым мы привыкли с детства, пускают корни так глубоко, что весь наш разум и опыт не в силах искоренить их. Эти мнения и понятия о вещах становятся теми мостками, при помощи которых человек выстилает путь в обществе к другому человеку. Юм считает человека существом общественным по самой его природе. Он согласен, что среди первых свойств человека, естественно ему присущих, можно назвать эгоизм. И, хотя естественное состояние и общественный договор Юм называет «философской фикцией», договор о них считает небесполезным и не беспредметным. Он помогает понять, что общественное рождалось в трудах и муках из личного, эгоистического интереса как первичного мотива, но на основе его постепенного преобразования и перевоспитания. Согласно его взглядам, общество возникло не в результате акта договора. Оно естественно развивалось из семейных и родовых отношений людей на основе врожденного чувства симпатии и осознания определенных общих интересов. Одним из оснований необходимости в объединении является польза, которую люди извлекают, живя в обществе, что не отменяет и сопряженных с этим противоречий, недостатков и неудобств. Основной движущей силой развития общества Юм считает потребности и достижение прибыли. Такое развитие ведёт к определенному упорядочению общества и возникновению власти. С возникновением власти общество, согласно его взглядам, становится государством. Благодаря объединению и развитию сил, увеличивается трудоспособность. Разделение труда развивает умение работать, а благодаря взаимопомощи, человек меньше становится зависимым от превратностей судьбы и случайностей, преумножает свои силы, умение и безопасность социума. Люди должны осо-

знать выгоду жить лишь в цивилизованном общественном объединении. Юм высказывает мысль о пользе предпринимательства и частной собственности. Но осуждает учреждение таможи и пошлин. Поддерживает государственную программу поощрения промышленности и «обращения» денежного капитала, небезосновательно опасался инфляции. Он считает, что все стеснения и неудобства в развитии торговли проистекают из неблагоприятной ревности народов друг к другу, и признаёт, что не только как человек, но и как великобританский подданный он молится о процветании торговли в Германии, Испании, Италии и Франции.

Юм всегда интересовался описанием и осмыслением человеческих добродетелей. Такие понятия как человеколюбие, сострадательность, благодарность, дружелюбие, великодушие знакомы человеку с давних времен. Однако Юм не без оснований полагал, что моралистам, описывающим такого рода добродетели и склонности, не слишком-то верят реалисты, справедливо указывающие на то, что куда не брось взгляд, везде в обществе прямо противоположные поступки. К тому же, механизмы добродетельных поступков изучены в философии этики поверхностно, сколько и принципы их общественной полезности в разделах философии, посвященных обществу, государству, собственности. Последние же в известной степени смягчают духовные противоречия, возникающие в процессе эволюции индивида от непосредственного существования до родового и общественного существа: между сущим и должным, счастьем и полнотой бытия, добродетелью для других. Именно в клубке этих противоречивых нравственных начал ткётся плоть межчеловеческих взаимосвязей в социальной реальности как открытой структуры, которая является местом выработки культурных и эпистемологических соизмеримостей. Раскрывая чувственную основу моральных суждений, Юм обращается к понятию симпатии, которое станет впоследствии центральным в творчестве А. Смита. Человеку от природы свойственно симпатизировать людям,

воспринимать посредством симпатии человеческие наклонности и чувства, как бы они ни отличались от его личных чувств и предпочтений. Эта природная особенность индивида является, согласно Юму, основанием морали. Симпатия несёт огромную теоретическую нагрузку, являясь основой всех вторичных чувств и мотиваций, рождающихся в процессе коммуникативного взаимодействия людей друг с другом. На ней основываются, завязываются человеческие мотивации и социальные взаимодействия, их оценки и понимание положений «моральной науки» и социальной реальности. Юм первым объяснил природу симпатии в её эмпирическом, генетическом аспекте в результате обращения к понятию коммуникации и теории ассоциации идей. Именно в этом смысле души людей являются друг для друга зеркалами и отражают «лучи аффектов, чувствований и мнений». Принцип симпатии между людьми усиливает каждого из них. Очевидно, что для Юма симпатия включает передачу и чувств, и мыслей, и когнитивной коммуникации. Когнитивную составляющую симпатической коммуникации следует подчеркнуть особо, поскольку в ней Юм акцентирует внимание на эмоциональной составляющей. Это связано с общим стремлением философа подчеркнуть первенство эмоций над разумом в процессе «понимания» миробытия и социального в частности. Симпатия есть категория юмовской эпистемологии, представляющая инструмент передачи идей. Передаются не только чувства, но и страсти, мнения, суждения, принципы. Симпатия есть необходимая предпосылка моральных наук и предел нашего возможного изучения социальных феноменов. Юм признает, что мы активны в нашей симпатии к другим. Мы её можем контролировать и регулировать, поскольку она связана с воображением – активной, креативной и регулятивной способностью человека, выводящей наши привычки и рассуждения за пределы перцепций. Симпатия порождает бескорыстное одобрение того, что содействует не нашему, а чужому благу, и неодобрение противоположного. Юм, разрабатывая теорию ментальной активности,

включающей такие базовые феномены, как симпатия, привычка, воображение, обычай, чувство, считал, что всё это сформировано людьми в сфере духа, интеллектуального развития и позволяет ему быть активным общественным существом в качестве конкретного субъекта исторических обстоятельств социального бытия. Юм в «Исследовании принципов нравственности» высказывает мнение, что всё в сфере нравственности основывается на чувстве. Разум, мышление не могут быть источниками поступков. Они лишь дают нам суждение об истинности или ложном, вредности или полезности наших поступков. На вопрос, почему те или другие поступки нравятся или не нравятся, Юм отвечает, что они нравятся нам, потому что полезны, и притом полезны не только нам, но человечеству в широком смысле как добродетели. Добродетель имеет цену лишь постольку, поскольку она способствует счастью людей, правильному обустройству ими своей жизни в социуме. Во всех определениях нравственности он имеет в виду её общественную пользу. В главе «О справедливости» Юм пишет, что общественная польза единственный источник и такого чувства как справедливость. Он предположил, что если каждый без всякого труда получит то, чего он желал или в чём нуждался, то не будет ни моего, ни твоего, а справедливость окажется пустой церемонией. Её не будет в списке добродетелей. Но должно, же быть какое-либо естественное чувство, заставляющее нас выбирать полезные стремления. Такое чувство есть – это любовь близких людей. Она внушает нам радость при виде их счастья и горе при виде их страданий и наоборот. Поэтому невозможно только эгоизм делать принципом нравственно-социального развития человека. Люди вырабатывают нравственную оценку дел, поступков под влиянием общественных норм и требований конкретного социума. Силу морали дают общепринятые правила поведения, а люди лишь выражают эти правила в суждениях. У людей есть склонность делать заключение на основании наблюдавшихся в прошлом действий и экстраполировать выводы на подобные

действия этих объектов в будущем. Ведь кажется естественным, зная причину, ожидать соответствующее действие. Но источником уверенности является не теоретическое знание, а вера, которая одна только и отличает наши суждения от вымыслов и воображения. Юм верил в величие философского знания и его когнитивные возможности и преданно служил ему. И философия всякий раз щедро отдавала Юму часть своего тайного внутреннего света, позволив оставить нам его великие и до конца не изученные труды.

Идеи Просвещения ярко проявили себя во Франции. Общественно-политическая жизнь в этой стране в XVIII в. характеризовалась инерцией привычек и традиций, унаследованных от феодального прошлого. Просветители не имели такого влияния в обществе, как в Англии и Шотландии, где цели и идеалы Просвещения вошли в плоть и кровь национальной культуры. Во Франции уделом просветителей было отщепенчество, порождавшее в их среде политический радикализм, мессианские настроения, гонения. Гонению подверглись Д. Дидро, побывавший в заключении в Венсенском замке, Вольтер был заключён в Бастилии. К. Гельвеций был вынужден отречься от авторства книги «Об уме». По цензурным причинам не раз прерывалось печатание «Энциклопедии», выходящей в свет отдельными томами под редакцией Д. Дидро. Постоянные конфликты с властями создали французским просветителям репутацию потрясателей основ общества и радикалов. На самом же деле многие из них не шли дальше принципов английского Просвещения. Конфликты с католической церковью возникали из-за её идеологической жёсткости, не допускавшей отступлений от догматов вероучения, исключая возможность компромиссов, какие сложились между англиканской церковью и Просвещением в Англии. Даже самая умеренная критика воспринималась проявлением еретизма. Среди просветителей поначалу обратила на себя внимание группа экономистов-физиократов во главе с Ф. Кенэ. Этот мыслитель считал, что земля – единственный источник бо-

гатства общества и только земледелие умножает его. Он выступал за поощрение класса земледельцев, прежде всего богатых фермеров, в помощь которым, писал он, следует привлекать денежные средства для развития технической базы сельскохозяйственного производства. Он добивался реформы налоговой системы, лежавшей тяжким бременем на производителях. Надежды на сельское хозяйство он связывал с развитием свободы внутренней и внешней торговли. Попытку осуществить программу реформ преобразования социальной реальности предпринимал Тюрго. Он пытался ввести свободную торговлю хлебом и мукой, добился упразднения средневековых цехов и гильдий. Приступил к коренной реформе налогообложения. Но сопротивление придворных кругов, дворянства и цеховой верхушки свело на нет все его усилия. Тем не менее, эти практические шаги в преобразовании социальной реальности приблизили тот час, когда стало понятно, что представления о стационарности общественного бытия, окружающем мире и человеке не соответствуют действительности. Проявляя новаторство в экономических и философских обоснованиях своих рассуждений, просветители открыто пропагандировали идеи буржуазии и, в конечном итоге, идеологически подготовили Великую Французскую революцию.

Среди мыслителей выделялись своей активностью Монтескье и Вольтер. Они требовали юридического равенства своих сограждан перед законом, выражая тем самым интересы состоятельной части французского общества – народившейся буржуазии. Буржуазия к этому времени стала значительной силой в стране, но принадлежала к лишенному прав третьему сословию, и не могла принимать участие в управлении государством. Чтобы объяснить закономерности социальных изменений и их необходимость, они обращались к философским традициям изучения миробытия, его физических особенностей, эксперименту. Религию просветители воспринимали как серию заблуждений, противоречащих разуму. Существование бога, как правило, они

не отрицали, но выступали против фанатизма в использовании его авторитета. Признавали значение Библии как нравственной силы, способной смягчать нравы, служить уздой для народа. «Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать», писал в одной из своих работ Вольтер.

Мировоззренческое становление Вольтера проходило под влиянием «либертинажа», которое было распространено в среде французских аристократов, недовольных всевластием короля, слепой верой в христианство. Либертинаж не представлял идеологической угрозы феодально-абсолютистскому строю. Сфера его движения была ограничена кружками аристократов. Однако их идеи стали, благодаря Вольтеру, семенами идеологии Просвещения. За сочинение сатиры на герцога Филиппа Орлеанского, временно правившего страной при малолетнем короле Людовике XV, Вольтер попадает в Бастилию. История его жизни свидетельствует о том, что творческая деятельность, борьба за доверие разуму стали смыслом социальной активности Вольтера. Он постоянно рисковал всем, вплоть до свободы и самой жизнью, вскрывая недостатки в организации социальной реальности французской действительности. Во время своей поездки в Голландию Вольтер с позиций третьего сословия фиксирует внимание на тех чертах социально-экономических отношений в этой буржуазной стране, которые, на его взгляд, выгодно отличают её от Франции: размах и интенсивность экономической деятельности, отсутствие массовой и кричащей нищеты, паразитических сословий, религиозных преследований, надменности высшей власти. Стараясь понять возникшие перед ним образы иной социальной реальности, Вольтер создал яркую антиклерикальную поэму «За и против». Считая себя последователем Лукреция, Вольтер пишет о необходимости разоблачить при помощи философии вредоносные суеверия и обман, освободить людей от мрачной сосредоточенности их помыслов на загробном существовании, научить их жить насущными интересами посюстороннего, единственно реального мира. Но свои заметки

он решил опубликовать анонимно, только десять лет спустя. Вольтер все свои многочисленные произведения публиковал под псевдонимами, поскольку каждый труд мог навлечь преследование со стороны властей. Вольтер в письмах к друзьям советовал им придерживаться той же, продиктованной обстоятельствами, тактики, которая сводилась к директиве – смело и сильно говорите то, что у вас на сердце, бейте, но прячьте вашу руку. Кризис феодально-абсолютистского режима во времена Вольтера углубился настолько, что даже королевские министры говорили, что Франция вступила в последнюю фазу упадка и страна неудержимо движется к большому народному восстанию. Однако окружение короля упорно не желало считаться с реалиями социальной действительности. Тон задавал Людовик XV, который удовлетворял своё честолюбие тем соображением, что на его век денег хватит. Вольтеру было предписано покинуть Париж. Местом изгнания Вольтер избрал Англию. Он был принят в кругах английской аристократии и представлен наследнику престола Георгу II. В Англии Вольтер изучает философские труды Бэкона, Гоббса, Локка, Толанда. Прочитав критические исследования о христианской религии английских деистов, он задумал написать книгу об Англии. По возвращению он пишет работы «Заира», «История Карла XII», «Письма об английской нации». Последнее сочинение во Франции было опубликовано под названием «Философские письма», которое справедливо приобрело репутацию «первой бомбы», брошенной Вольтером в «старый порядок». В нём Вольтер сосредоточил внимание на тех аспектах английской жизни, изображение которых воспринималось французскими читателями как острейшая критика положения в стране. Он писал, что англичане – это нация, которая сумела ограничить власть королей и которая установила мудрое управление. Где государь всемогущ, когда он хочет творить добро, но его руки связаны, если он замышляет зло. Где вельможи величественны без надменности над их вассалами и где народ принимает участие в правлении, не производя смуты. Люди

узнавали, что в Англии ноги крестьянина не разбиты деревянными башмаками. Он ест белый хлеб, хорошо одет, не боится увеличить поголовье своего скота или покрыть крышу черепицей из опасения, что на следующий год возрастет налог. Гонениям на гугенотов и янсенистов во Франции в «Философских письмах» он противопоставлял изображение свободного отправления культов приверженцами любого из многочисленных религиозных течений, мирно сосуществующих с официальной англиканской церковью и между собой. Вольтер делал акцент и на том, что в Англии выдающиеся писатели, драматурги, актеры, ученые, философы окружены всеобщим почетом и что тем аристократам, которые успешно трудились на поприще культуры, это принесло большее уважение, чем их наследственные титулы. Успех «Философских писем» объяснялся тем, что в них, наряду с острой критикой феодально-абсолютистского строя Франции, была развернута позитивная программа, сформулировавшая ряд объективно значимых целей. Осуществить которые следует в области экономики, политики, культуры, включая науку и философию, во Франции. Не удивительно, что это произведение сыграло колоссальную роль в дальнейшем развитии просветительской идеологии, способствуя существенным сдвигам в общественном сознании Франции. Парижский парламент постановил сжечь «Философские письма» и арестовать Вольтера. Пережив очередное предписание покинуть Францию и возвратившись вновь, Вольтер создаёт «Метафизический трактат», но не торопится его публиковать. В изданных работах: «Замечания на мысли Паскаля» и двух поэмах «Светский человек» и «Рассуждение о человеке» Вольтер предложил новое философское осмысление проблемы человека, целый ряд новшеств в понимании природы общества и выстраивании социальной реальности. Вольтер с удовлетворением отмечал, что во всей Европе выросли силы, выступающие за просветительские идеалы. Он делает вывод, что просвещённые люди должны действовать решительнее. Однако выходившие книги приговаривались коро-

левскими судами к конфискации и уничтожению. Их распространение и чтение сурово карались. Обвинительное заключение королевского прокурора Сегье, на основании которого парижский парламент приговорил к сожжению несколько книг Вольтера, начиналось словами, что мы не скрываем, какой ненависти подвергаемся, осмеливаясь выдать властям клику столь же предприимчивую, сколь и многочисленную. Каким бы ни был риск, связанный с выступлением, мы с бесстрашием выполним доверенное нам поручение. Сегье заявляет, что философы, выступающие под лозунгом свободы мысли и претендующие на роль новых учителей человеческого рода, одной рукой пытаются свалить трон, а другой рукой хотят опрокинуть алтари.

У Вольтера есть серия романов и повестей, вошедших в историю литературы под названием философских. Сегодня философские романы и повести Вольтера самая ценная часть его наследия. Знаменитая философская повесть «Кандид, или Оптимизм» это ряд приключений, которые переживает молодой человек по имени Кандид. Волею судьбы он был заброшен в разные части света, где встречается с множеством людей, переживал всевозможные несчастья и неудачи, терял и находил друзей, попадал в самые немыслимые и невероятные положения. Герой произведения постоянно решает вопросы о смысле человеческой жизни, о свободе и необходимости, о мире и природе общественной жизни, о традициях, о том, чего в мире больше – добра или зла. Вольтер как просветитель стремится быть на уровне идеологических споров, сущность которых он в предельно концентрированной форме передаёт в произведении. Главный интерес в нём представляет столкновение идей, носителями которых стали философы Панглосс и Мартен. Они учителя Кандида и выражают две точки зрения на мир. Один из них Панглосс – оптимистически оценивает происходящее: «Все к лучшему в этом лучшем из миров», – повторяет он постоянно. Мартен, наоборот, всё сводит к пессимизму и признанию вечно-го несовершенства мира, в котором правит зло. Разоблачая все-

возможные формы несправедливости, насилия над личностью, Вольтер противопоставляет этому идею личной и гражданской свободы, мечту о такой социальной реальности, которая, основываясь на твердом законе, могла бы гарантировать независимость и права каждому своему гражданину. Государство, создавшее такую идеальную социальную реальность, это счастливая страна Эльдорадо. Страна разума и справедливости, где потребности человека всесторонне удовлетворены. Вольтер рисует утопическую картину всеобщего процветания. Эльдорадо – это государство, управляемое просвещённым королём, который приветливо и без придворного жеманства встречает Кандида. Он целует его в обе щеки, что современникам Кандида, привыкшим к церемониалу французского двора, воспринималось потрясением основ существующего режима. В Эльдорадо нет духовенства, а весь народ грамотен и исповедует деизм – философию, которая, как считал Вольтер, давала наиболее правильное представление о мире. Эльдорадо не нуждается в применении насилия над человеком. Все сознательно подчиняются разумным законам. Суд и тюрьмы здесь не нужны, так как в стране нет преступников. В Эльдорадо более всего уважают науку, законы и свободную человеческую деятельность. Всеобщего равенства здесь нет, в стране сохраняются сословия и права на собственность, но имущественные различия между её гражданами не так заметны, как в Европе. После многих странствий Кандид вместе со своими друзьями поселяется где-то в Турции и однажды там встречает доброго старика-турка. Турок вызывает у него интерес тем, что он чувствует себя счастливым. Старик говорит Кандиду, что для обретения счастья надо трудиться, так как труд гонит от нас три великих зла: скуку, порок и нужду. «Надо возделывать свой сад», – говорит он, и эту фразу старика Кандид неоднократно повторяет, подводя итоги под своими размышлениями над жизнью и философскими взглядами своих учителей в конце повести.

Великим деятелем французского просвещения был Шарль Луи де Секонда Монтескье, происходивший из старинного гасконского рода, принадлежавшего «дворянству мантии». Он был знаком с образованнейшими людьми своего времени: с математиком Даламбером, философом-материалистом Гельвецием. Живо интересовался политикой и физиологией, ботаникой и физикой, искусством и литературой, историей и философией. Гуманизм Монтескье и его рассуждения о необходимости сохранять целостность социальной реальности замечательно выражены в «Портрете Монтескье, написанном им самим», где он пишет, что если бы он знал что-либо полезное ему, но вредное для его семьи, то он бы это отверг. Если бы он знал что-либо полезное его семье, но не родине, он бы постарался об этом забыть. Если бы он знал что-либо полезное для родины, но опасное для Европы и человечества, он рассматривал бы это как преступление. При жизни Монтескье не вызывал своими сочинениями таких споров, как Вольтер, Руссо, Дидро. Но рассудительно-спокойная форма текстов Монтескье содержала в себе заряды «замедленного действия» и немалой взрывчатой силы. Монтескье жил ровно за сто лет до великой буржуазной революции. И творчество великого просветителя подготовило почву для этого прогрессивного шага нации. Он увлекался социально-философскими размышлениями, искусно выразив их в романе «Персидские письма». Изданный в Голландии роман имел огромный успех. Монтескье сразу приобрел славу вольнодумца и острого критика феодально-абсолютистского режима. В романе «Персидские письма», опираясь на естественнонаучные знания философии Нового времени, Монтескье критикует религиозную веру в чудеса как очевидные проявления божественного всемогущества. В романе высказана убежденность в познаваемости объективных причин и законов, противостоящих агностицизму и теологии. Монтескье, по сути дела, стремится истолковать веру в бога так, чтобы устранить из неё трансцендентный теоцентризм и придать ей гуманистически-мирскую устремлённость.

Если бог установил религию для блага людей, то, забота их о счастье на Земле не греховна. Если бог любит людей, то и они с подлинной любовью должны относиться друг к другу, способствуя обретению реального счастья, и такое поведение есть лучший способ почитания бога. «Персидские письма» явились первым выражением идей французского Просвещения, которые благодаря их талантливой разработке, успешно прорастали в общественном сознании.

Трактат, ставший итогом философских размышлений Монтескье и наблюдений за европейской социальной реальностью, «О духе законов» был издан в 1748 г. Важнейшим условием улучшения жизни людей Монтескье считал развитие производства материальных благ, земледелия и ремёсел, что отражало насущные задачи французской экономики. При всей сжатости размышлений Монтескье о перспективах развития материального производства они были достаточно глубоки. Он, во-первых, поставил прогресс техники в зависимость от успехов науки, а во-вторых, отметил опасность использования научно-технических достижений в военных целях. Монтескье выразил оптимистическую надежду, которая и ныне жизненно важна для людей, что разум человечества способен запретить международными соглашениями применять в качестве оружия, вновь открываемые вещества, сила взрыва которых может намного превзойти порох. Монтескье был убеждён, что без знания прошлого невозможно понять современность и обоснованно судить о будущем социальной жизни, т.е. выработать исторический подход к событиям, требовавшим незамедлительного решения. Монтескье отвергал как христианский провиденциализм, так и взгляд на историю социальной реальности как скопление случайных событий, взаимодействий, происходящих по прихоти людей. Он ставил вопрос о выработке каузального понимания социальных фактов, которые позволили бы выявить действительную необходимость в событиях, коренным образом меняющих судьбы народов. Он считал, что существуют общие причи-

ны как духовного, так и физического порядка, которые действуют в каждом государстве при его возвышении или упадке, укреплении или ослаблении, и все случайности подчинены этим причинам. Под этим углом Монтескье рассмотрел историю Древнего Рима, возникновение европейского феодализма. Источник могущества древних римлян Монтескье увидел в гражданской добродетели, побуждавшей их выше всего ставить интересы отечества и в борьбе за него проявлять самоотверженность. Падение республики и установление императорской власти повлекло за собой ослабление гражданской добродетели, и спустя несколько веков римское общество оказалось неспособным противостоять варварам, которых они прежде побеждали.

Рассматривая вопрос о роли различных религий в жизни общества, Монтескье показал несостоятельность убеждения христиан, что Рим пал в результате прегрешений, вызванных исповеданием язычества. Последнее, со свойственным ему культом гражданской добродетели, скорее укрепляло государство, чего не могло делать христианство с его идеалом всемирной «святости». Подход Монтескье к философскому освещению социального развития оказался тесно связанным с приданием французскому Просвещению антиклерикальной направленности, что было практически верным определением наиболее эффективного вектора главного удара передовой общественной мысли по феодально-абсолютистскому строю. Труд Монтескье «Размышления о причинах величия и падения римлян» существенно радикализировал просветительскую мысль. Знакомясь с умонастроением нового поколения просветителей, Монтескье наблюдал перспективы изменения общественного строя и социальной реальности страны. Он откровенно относил себя к числу философов, которые как бы чувствуют старое зло и видят средство к его исправлению. Вместе с тем видят и новое зло, протекающее от этого исправления.

Он глубже других просветителей проник в историю складывания социальной реальности и путей её обновления. Однако

из-за непонимания диалектики социального развития он абсолютизировал выявленные им исторические и структурные реалии современного ему социального бытия во Франции. В труде «О духе законов» Монтескье писал, что совокупность юридически оформленных законов имеет определяющее значение в жизни общества и понять ту или иную форму – значит, прежде всего, разобраться в свойственном ей законодательстве. Абсолютизация юридических регуляторов социальной жизни была навеяна успехами новоевропейского естествознания, тем, что всё сущее имеет свои законы, которые суть необходимые отношения, вытекающие из природы вещей. Монтескье различал два ряда законов, значимых для регулирования отношений между людьми: «естественные», вытекающие из биологической природы человека и определяющие его поступки в «дообщественном состоянии», и социальные. Первый их ряд обозначал состояние, которое определяется необходимостью «добывать себе пищу». Монтескье трактовал эти закономерности иначе, нежели Гоббс. Это не «война всех против всех». «Естественным законом» является (из-за физической неспособности изолированного индивида обеспечить свое существование) необходимость для людей жить в мире с другими людьми, обращаться к ним с просьбой о помощи и «жить в обществе». В силу этого «естественное состояние» само собой преобразуется в «общественное». По сути, Монтескье отошёл от абстракции понятия «естественное состояние», введя в его состав социальные определенности, и фактически оно стало представлять человеческое «общественное состояние». Борьбу между людьми Монтескье объяснял тем, что она развёртывается, когда они объединены в общества, и ведётся для получения выгоды за счёт других. Тем самым в этой борьбе складывается второй ряд законов – социальных. Прозорливой была мысль Монтескье о том, что именно появление разных видов войн побуждает устанавливать законы между людьми и государствами. Создать правовые возможности рассматривать миром острые социальные конфликты, обусловленные

процессами развития социальной реальности. Монтескье выделял три вида права: международное, политическое и гражданское. В качестве образца государственного управления он рассматривал английскую конституционную монархию, в которой настолько ограничивалась власть короля, что он, как было принято говорить, лишь царствует. Стержневым элементом каждой социальной структуры, принципом её организации Монтескье считал человеческие страсти, побуждающие людей действовать так, чтобы система имела устойчивое существование. В республике принципом такого рода является, по Монтескье, добродетель, в монархии – честь, в деспотии – страх. При этом он уточнял, что когда речь идет о республике, то имеется в виду «политическая добродетель», понимаемая как действенная «любовь к отечеству и к равенству». «Честь» в качестве принципа монархии характеризовалась Монтескье без пиетета и даже с большой долей социального критицизма, как выгодные для государя «предрассудки каждого лица и каждого сословия». Он подчеркивал, что республики приходят в упадок при ослаблении в них добродетели, монархии – чести, а деспотии – страха. Тем самым Монтескье ставил и разрабатывал важную проблему выявления политической значимости социально-психологических матриц ментальных характеристик тех или иных социальных форм организации народов. Он стремился выявить объективные детерминации психологии различных народов и свойственных им «образов правления». Эти детерминации он счёл исходящими от географической среды, в составе которой выделял три основных компонента: климат, почву и рельеф местности.

Согласно Монтескье, первые два компонента оказывают детерминирующее влияние на «образ правления» через посредство определяемой ими психологии народов, а третий воздействует на него через посредство производного географического фактора – величины территории. Хотя Монтескье разделял климаты на холодный, умеренный и жаркий, в его социально-философских рассуждениях доминирует холодный и жаркий

климат. Монтескье утверждал, что жаркий климат во всех отношениях подрывает силы и бодрость людей, а холодный климат придает уму и телу известную силу, которая делает людей способными к действиям продолжительным, трудным, великим и отважным. Монтескье согласен с тем, что образ правления определяется помимо климата величиной территории государства. В государствах малого и среднего размеров нет географической предпосылки для сепаратизма окраин, и потому правительство может там осуществлять свою власть сравнительно мягкими мерами, т.е. управляя посредством законов. Это «правление, основанное на законах», принимает республиканскую форму в малых странах, где все граждане имеют возможность собраться для решения общественных дел, и монархическую форму в странах средней протяженности, где такой возможности уже нет. Что касается очень больших государств, то они, считал Монтескье, не могут существовать без деспотического правления, которое только страхом перед свирепыми наказаниями заставляет отдаленные окраины подчиняться центральной власти, находящейся в столице. Географический детерминизм Монтескье явился, несмотря на все свои ограниченности, значительным достижением социально-философской мысли на пути выработки альтернатив теологическому воззрению на природу общества.

Став одним из основателей формирования геополитических факторов внешней политики и выстраивания стратегий государственного строительства в развитии социальной реальности, Монтескье писал, что когда в соседстве находится государство, скатывающееся к своему падению, то не нужно ускорять этот процесс, ибо нельзя лишать себя самого счастливого положения, какое только может быть для государя. Удобно находиться подле другого государя, который принимает на себя все удары и все обиды судьбы. И редко завоевание подобного государства усиливает действительное могущество, завоевавшего его. Но если соседнее государство, скатывающееся к падению, по слабости

своей может усилить другого соседа, то другие государи не могут этого позволить, и таким образом падающее государство становится предлогом постоянной борьбы между ними. Его слабостью уничтожается пространство, разделяющее сильные государства. По его поводу они приходят в постоянные столкновения друг с другом. Соседство со слабым государством принуждает сильного, не имеющего никаких побуждений к завоеваниям, решаться поневоле на дело насилия против слабого государства из принципа самосохранения, чтобы не позволить другому сильному государству усилиться за счёт слабого. Вообще нет счастья в слабости соседей, ибо самое верное ручательство для государства состоит не в чужой слабости, а в собственной внутренней силе, которая даёт возможность иметь всегда прямую, честную политику, возможность не бояться чужой силы, не стараться без разбора средств обеспечивать себя физически захватом чужого, окружением своей государственной области. Ибо для безопасности государства требуются, прежде всего, силы нравственные. Внимание к условиям географической среды, было шагом вперед по сравнению с апелляциями новоевропейской социальной философии к человеческой природе. Мысль Монтескье о роли географической среды в формировании социального и человеческого фактора была замечена, но не принята большинством французских просветителей. Они подвергли критике наиболее уязвимый пункт этой концепции, указывая, что в целом ряде стран, например на территории Италии, одни «образы правления» заменялись противоположными без того, чтобы климат претерпевал в это время заметные изменения. Тем не менее, этот труд впервые в таких широких размерах представил различные формы государственного устройства. Причины их происхождения, историю различных народов древних и новых, христианских и не христианских. Умеренность, сдержанность, научно-историческое уважение к каждой форме управления, выстраданной народом и его правителями, со стороны Монтескье, подкупало своей искренностью и стремлением известными объ-

яснениями, указаниями привести к правильному пониманию человеческих отношений. Содействовать благополучию человеческих обществ, какие бы формы для них в дальнейшем ни выработала история. Актуализация важных исторических и юридических вопросов производила могучее впечатление на умы современников, порождала массу интерпретаций и в то же время имела важное практическое значение, изменяя взгляды на существующие отношения в социуме. Монтескье в работе «О духе законов» даёт определение закона: законы суть необходимые отношения, проистекающие из природы вещей. В этом смысле всё существующее имеет свои законы. Законы, по которым господь создал мир, суть законы, по которым он его охраняет. Законы политические и гражданские – особенные случаи, к которым прилагается ещё человеческий разум. Законы должны соответствовать природе и принципу правления, установленному или которое хотят установить. Устанавливающие правление законы: политические или гражданские, должны соответствовать физическому виду страны, климату холодному, жаркому или умеренному, качеству почвы, положению страны, её величине, образу жизни народонаселения. Степени свободы, допускаемой конституцией, религии жителей, их склонностям, богатству, числу населения, их торговле, нравам и обычаям. Наконец, законы должны иметь отношение друг к другу, к своему происхождению, к цели законодателя, к порядку вещей, на котором они основываются. Все вместе они образуют то, что называется духом законов.

Монтескье отрицает, что одноличное управление есть наиболее соответствующее природе социума состояние, поскольку оно устанавливает родительскую власть. Он указывает, что государство обеспечивает соединение в себе многих семейств. Нужно хранилище законов, регулирующих это объединение. В государствах, где нет основных законов, нет и хранилища. Но в этих странах религия имеет мощную силу, а куда не простирается влияние религии, там действуют обычаи, имею-

щие силу законов. Монтескье впервые указал на отличительную черту европейских государств, обозначившуюся при их складывании и ставшую условием дальнейшего развития истории – это интенсивное развитие, большая степень сложности организма социальной реальности сравнительно с государствами восточными, древними и новыми. Новые европейские государства при своём рождении уже представляли собой высший уровень социальной организации, имевший сильно развитые «органы», и дальнейшую корректировку отношений между ними. Добродетель, как политическое явление, по мысли Монтескье, есть патриотизм. Желание истинной славы, самоотречения, способность жертвовать самыми дорогими интересами на общую пользу одинаково необходимы как для республики, так и для монархии. Политическая добродетель во всей силе обнаруживается обыкновенно в опасные для государства времена. Государство спасается, если имеет достаточный запас этой добродетели. В противном случае оно гибнет. То, что Монтескье назвал честью и выставил как «пружину» монархии, есть также политическая добродетель, способность выполнить свою обязанность, делать то, что признаётся хорошим и полезным для общего блага. Это видно из примера, приводимого Монтескье. После Варфоломеевской ночи Карл IX предписал всем губернаторам умерщвлять гугенотов. Виконт Ортес, начальствовавший в Байоне, отвечал: «Государь, между подчиненными мне жителями и военными я нашел только добрых граждан, храбрых солдат и ни одного палача. Поэтому они и я умоляем ваше величество употребить наши руки и нашу жизнь на какое-нибудь другое дело, которое можно исполнить». Монтескье с содроганием описывает ужасные нравы придворных своего времени: Честолюбие в праздности, низость в гордости, страсть к обогащению без труда, отвращение к правде, добродетели, лесть, измена, коварство. Поэтому для укрепления духовной силы добродетели в каждом государстве должна существовать власть законодательная, исполнительная и судебная. Монтескье требует разделения вла-

стей, как обязательное условие для политической свободы, которая, по мнению Монтескье, для гражданина состоит в спокойствии духа, происходящем от уверенности в своей безопасности. Он пришел к убеждению в необходимости, чтобы одна власть сдерживала другую для безопасности гражданина.

Особенное впечатление производило судебное законодательство. Методика его строительства была представлена Монтескье. Свобода торжествует, когда уголовные законы извлекают наказания из самой природы преступления. Монтескье указал, как осторожно надобно поступать с обвинениями в оскорблении его величества, когда оскорбление состоит в словах. Где из слов делают преступление, там нет и тени свободы. Слова, соединенные с действием, принимают природу этого действия. Так, человек, который на площади возбуждает подданных к мятежу, виновен в оскорблении величества, ибо здесь слова соединены с действием. Русская императрица под влиянием книги Монтескье запретила обращать внимание на слова, которые вели к розыскам «тайной канцелярии». Государь, с точки зрения Монтескье, – должен обходиться с подданными прямо, откровенно, доверчиво. Когда государь видит, что законы исполняются, пользуются уважением, то может считать себя в безопасности. Когда министр отказывает в приёме или решении проблемы, то люди воображают, что государь исполнил бы просьбу. Даже в общественных бедствиях не обвиняют государя, а жалуются, что он не знает, что делается, что он окружен людьми порочными. «Если бы государь знал!» – говорит народ. Королевская власть – это великая пружина, которая должна двигаться легко и без шума. Высшее искусство в управлении – это знать, какое в известных случаях участие должна принимать власть. Государь обязан только поощрять, грозить же должны законы. Нравы государя помогают свободе. Он может, подобно законам, делать людей зверями и зверей людьми. Если он любит души свободные, он будет иметь подданных. Если он любит души низкие, то будет иметь рабов. Если он хочет обрести великое

искусство управления, то приблизит к себе честь и добродетель. Он равен с нами, когда любит народ, охотно выслушивает просьбы и твёрд относительно требований. «Он должны восхищаться тем, что имеет подданных, которым честь дороже жизни, ибо честь есть такое же побуждение к верности, как и к мужеству». Монтескье не мог не коснуться и проблемы рабства. Он писал, что надобно ограничить рабство известными странами, в остальных же, как бы тяжелы ни были некоторые работы, можно все их исполнять свободными людьми. Нет такой тяжкой работы, которую нельзя было бы привести в соответствие с силами. В «Духе законов» Монтескье проявляет себя зрелым и мудрым философом, указывающим, как строится общественное здание, какие крепкие материалы должно употреблять для закладки его фундамента. Он с благоговением относится к христианству, выступает против людей, которые толкуют что оно, отвлекая помыслы людей к иной, будущей жизни их душ в раю, не способствует благоустройству жизни людей на земле. Христианская религия, говорит Монтескье, составляет наше счастье в этой жизни. Правила христианства начертаны в сердце каждого человека. Он считал, что не должно достигать законами того, чего можно достигнуть нравами.

Дидро вступил на арену общественной жизни, когда имя Вольтера было в зените славы. Подхватывая ряд идей своего предшественника, он идёт дальше, стремясь внести вклад практически во все области человеческих знаний. В своих произведениях он отражает настроения лишенного прав в феодальном обществе третьего сословия. Он приобретает известность как автор философских сочинений: «Философские мысли», «Аллеи или прогулки скептика», «Письмо о слепых в назидание зрячим». Дидро начинает с того, что порывает с христианской точкой зрения на жизнь. В «Философских мыслях» он критикует христианско-аскетические идеи, подвергает критике идею Бога вообще. В труде «Письмо о слепых в назидание зрячим» Дидро создаёт свою теорию познания. С его точки зрения, познание

человеком окружающей действительности должно зиждиться на изучении всей природы, человека и общества в целом. На этой идее основывается его труд – знаменитая «Энциклопедия», над которой он работал на протяжении нескольких десятилетий, объединяя вокруг неё выдающихся французских просветителей. Он выпускал очередные тома даже тогда, когда их издание было запрещено властями. По приглашению Екатерины II Дидро посетил Россию. Давал Екатерине советы, касающиеся самых разных сторон её деятельности, в том числе и в области образования. В Петербурге принял участие в основании института благородных девиц, получившего название «Смольный». По просьбе Екатерины составил записку с предложениями реформ в России и преобразованием её социальной реальности. Дидро считал, что порочная общественная система развращает людей и искажает их представления о красоте. Античное искусство потому было прекрасным, что народ был и его судьёй, и служил моделью для художника. Он предположил, что искусство философской мыследеятельности должно обратиться к новым темам и проблемам: борьбе человека против общественной несправедливости, изображению среды, окружающей человека и взращивающей его своим влиянием.

Мыслитель должен проникать в социальные причины поведения человека, а для этого надо изучать среду. «В обществе каждая среда, писал Дидро, имеет свой характер и своё выражение. Ремесленник, дворник, простолюдин, писатель, священник, чиновник, военный». Таким образом, Дидро открывает дорогу реалистическому отражению социального бытия. Философские размышления Дидро оставляли заметный след в мыследеятельности европейских интеллектуалов. Такова знаменитая философская повесть «Монахиня». Именно в этом произведении ему удалось соединить глубину и значительность проблематики с основным вопросом просветительской эпохи – вопросом о человеке, его назначении, смыслах его личного и социального бытия. Дидро рисует судьбу человека в его столкновении со средой.

Через призму отдельной жизни Дидро стремится обнажить законы общества и проверяет состоятельность целой общественной системы, придавая истории отдельного человека острый гражданский и политический смысл. В повести он описывает судьбу Сюзанны, находящейся в монастыре, из которого она пытается освободиться. По мере того, как Дидро прослеживает историю Сюзанны, в повесть входит одна из тем произведения – тема уподобления монастыря тюрьме, осуждение монашеской жизни, основанной на насилии над человеческой личностью. Большое внимание отводится описанию испытаний, которым подвергается Сюзанна в монастыре. Помещают девушку в мрачный карцер, заставляют ходить босыми ногами по битому стеклу, держат в рубище на холоде и т.п. Все эти сцены не случайны. Дидро показывает, что протест Сюзанны – это голос самой природы и что заключение человека в монастырь враждебно самой природе человека. Если даже в монастырь идут люди искренне верующие, как настоятельница де Мони, это ведет к ранней смерти, к истощению физических сил, так как религиозный экстаз по Дидро – это своего рода болезнь, которая не может оставаться для человека без последствий.

В другом случае монастырская жизнь заставляет человека лицемерить, превращает его в ханжу. Может привести и к нравственному падению, как это происходит с настоятельницей Арпажонского монастыря, которая преследует Сюзанну своими домогательствами. Сюзанна видит в монастыре людей, искалеченных физически и духовно, поскольку в это учреждение они пришли не по зову сердца, а по воле других. Законы монастыря не совпадают с закономерностями общественной природы человека. Человек создан, чтобы жить в обществе. Изоляция его от общества приводит к мыслепутанью, ожесточению характера, нелепым страстям. Сумасбродные идеи пускают «ростки» в его мозгу, как дикий терновник среди пустыря. Посадите человека в лесную глушь – он одичает. В монастыре, где заботы о насущных потребностях усугубляются тяготами неволи, и того хуже. Из леса можно выйти, из монастыря выхода нет. Дидро делает

Сюзанну как бы глашатаем своих идей. Нарушая психологическую достоверность образа, Дидро вкладывает в уста восемнадцатилетней Сюзанны мысли, которые могли родиться только у умудренного жизнью человека. Она описывает пережитое в письме, с которым обращается к своему покровителю – маркизу. Эта форма непосредственного обращения человека к человеку, в произведении Дидро приобретает особую окраску – она становится формой, выражающей страстный призыв писателя к сопротивлению несправедливым порядкам, что подчёркивает зрелость французской просветительской мысли и подъём общественного самосознания в целом. В повести проявляется вера в возможности человека, в его способность переломить ситуацию, занять достойное место в обществе. Отношениям человека и общества посвящены философские повести. Д. Дидро «Племянник Рамо» и «Жак-фаталист». Дидро развивает в них многое из того, о чём было сказано в «Монахине», подводя читателя к диалектическому взгляду на человеческую природу и на взаимоотношения человека и общества. Дидро предвосхитил многие мысли, которые затем появятся в философской литературе и будут развиты в XIX в. Дидро был подлинным патриотом своей страны с активной гражданской позицией. Познакомившись с Руссо и, помогая ему найти место в парижском обществе, Дидро привлекает его к кружку энциклопедистов. Именно под воздействием Дидро Руссо формируется как мыслитель и как представитель особого течения внутри французского Просвещения, получившего затем название руссоизма. Руссоизм оказал огромное влияние на развитие европейской философской мысли во второй половине восемнадцатого века, а также в последующие эпохи. Отражение его идей мы находим в философских поисках Л.Н. Толстого, американского романтика XIX в. Торо, ряде произведений современных писателей.

Основные идеи руссоизма получили отражение в «Рассуждении о том, способствовали ли развитие наук и искусств очищению нравов?», в «Рассуждении о начале и основании неравенства между людьми», в «Общественном договоре». Мысли, высказанные Руссо, составили его философское учение о чело-

веке и той социальной реальности, которая сотворается усилиями всех и каждого. Он считал, что прогресс наук ничего не прибавил к нашему благополучию. Распространение ненужных человеку знаний порождает роскошь, которая приводит к обогащению одних за счет других, к отчуждению людей друг от друга. Высказывания против развития знаний стали называть парадоксами Руссо.

Руссо создаёт целостную социально-политическую доктрину. Наиболее полное обоснование она получила в трактате «Об общественном договоре, или Принципы политического права» и в очерке «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми». В основе базовых скреп его концепции лежит отрицательное отношение к европейской цивилизации. В «Рассуждениях о неравенстве» Руссо пишет, что общественное развитие определяется не борьбой идей, как это считали просветители, а характером собственности, которой люди владеют и на которой основаны законы государства. Именно частная собственность является причиной неравенства людей, которые от рождения по своей природе равны. Ошибка философов, писал Руссо, имея в виду Гоббса и Локка, заключалась в том, что они говорили о диком человеке, а изображали человека в гражданском состоянии. По Руссо сначала люди жили как звери. У них не было ничего общественного, даже речи, не говоря уже о собственности или морали. Они были равны между собой и свободны. Руссо показывает, как по мере совершенствования навыков и знаний человека, орудий труда складывались общественные связи и постепенно зарождались социальные формирования – семья, народность. Развитие цивилизации, по его мнению, было сопряжено с появлением и ростом общественного неравенства и регрессом свободы. Первым по времени возникает имущественное неравенство. Оно явилось неизбежным следствием установления частной собственности на землю. На смену естественному состоянию приходит гражданское общество. «Первый, кто, огородив участок земли, придумал заявить: Это мое! и нашел людей достаточно простодушных, чтобы тому поверить, был подлинным ос-

нователем гражданского общества». С возникновением частной собственности происходит деление общества на богатых и бедных, между ними разгорается ожесточённая борьба. Богатые, едва успев насладиться своим положением собственников, начинают помышлять о порабощении своих соседей.

На следующей ступени в общественной жизни появляется неравенство политическое. Для того чтобы обезопасить себя и свое имущество, кто-то из богатых составил хитроумный план. Он предложил для защиты всех членов общества от взаимных раздоров принять судебные уставы и создать мировые суды, т.е. учредить публичную власть. Все согласились, думая обрести свободу, и бросились прямо в оковы. Так было образовано государство. Принятые законы, как считает Руссо, безвозвратно уничтожили естественную свободу, окончательно закрепили собственность, превратив узурпацию в незыблемое право. Последний предел неравенства наступает с перерождением государства в деспотию. В таком государстве нет больше ни правителей, ни законов. Отдельные лица вновь становятся равными между собой, ибо перед деспотом они ничто. Круг замыкается, говорил Руссо, народ вступает в новое естественное состояние, которое отличается от прежнего тем, что представляет собой плод крайнего разложения. Если деспота свергают, рассуждал философ, то он не может пожаловаться на насилие. В естественном состоянии все держится на законе силы. Восстание против тирании является правомерным актом, как и те распоряжения, посредством которых деспот управлял своими подданными. Насилие его поддерживало, насилие и свергает: всё идёт своим естественным путем.

Учение Руссо о происхождении неравенства не имело аналогов в предшествующей литературе. Используя терминологию и общую схему теории естественного права (естественное состояние, переход к гражданскому обществу и государству), Руссо разрабатывает совершенно иную доктрину. Абстрактные построения философии рационализма он наполняет историческим

содержанием. Руссо стремится проследить возникновение и развитие общества, объяснить внутреннюю динамику этого процесса. Рассуждения мыслителя о поступательном развитии общества за счёт углубления социального неравенства содержат элементы исторической диалектики. По мнению Руссо, на самых ранних этапах истории у людей вообще не было представлений о праве и морали. Руссо, используя термин «естественное право», употребляет его в специфическом смысле: для обозначения свободы морального выбора, которым люди наделены от природы, и возникающего на этой почве чувства естественной (общей) для человеческого рода справедливости. Понятия естественного права и естественного закона становятся исключительно моральными категориями. Что касается деспотии, или второго естественного состояния, то в нём все действия определяются силой, и, следовательно, тут тоже нет права. Основанием права, по словам мыслителя, могут служить только договоры и соглашения. В противовес естественному праву им была выдвинута идея права политического, т.е. основанного на договорах. Подобное соглашение создает ситуацию, когда в обществе есть правительство и законы, но отсутствуют право, юридические отношения между людьми. Переход в состояние свободы предполагает, по Руссо, заключение подлинного общественного договора. Необходимо, чтобы каждый отказался от прежде принадлежащих ему прав на защиту своего имущества и своей личности. Взамен этих мнимых прав, основанных на силе, он приобретает гражданские права и свободы, в том числе право собственности. Его имущество и личность поступают теперь под защиту сообщества. Индивидуальные права тем самым приобретают юридический характер, ибо они обеспечены взаимным согласием и совокупной силой всех граждан. В результате общественного договора образуется ассоциация равных и свободных индивидов или республика. С его точки зрения договор является соглашением равных между собой субъектов. Смысл рассуждений Руссо заключался в обосновании народного суве-

ренитета как основополагающего принципа республиканского строя. Эта идея вместе с принципами равенства и свободы составила ядро его политической программы.

Руссо доказывал, что политическая свобода возможна лишь в том государстве, где законодательствует народ. Свобода, по определению Руссо, состоит в том, чтобы граждане находились под защитой законов и сами их принимали. Исходя из этого, он пишет, что всякий закон, если народ не утвердил его непосредственно сам, недействителен. Это вообще не закон. Механизм выявления интересов суверенного народа Руссо раскрывает с помощью понятия общей воли. В связи с этим он проводит различие между общей волей и волей всех. Воля всех представляет собой простую сумму частных интересов, тогда как общая воля образуется путем вычитания из этой суммы тех интересов, которые уничтожают друг друга. Иными словами, общая воля – это своеобразный центр пересечения волеизъявлений граждан, за которым стоит кардинальная политическая проблема. Это проблема согласования противоречащих друг другу интересов индивидов, сословий и общества в целом. В «Общественном договоре» предложено следующее решение этой проблемы. Если законы будут выражением общей воли, то правительственным органам не придется согласовывать частные и общественные интересы. Участие всех граждан в законодательной власти включает принятие решений, которые нанесли бы ущерб отдельным лицам. Руссо, используя термин «естественное право», употребляет его в специфическом смысле для обозначения свободы морального выбора, которым люди наделены от природы, и возникающим на этой почве чувстве естественной для человеческого рода справедливости. Понятия естественного права и естественного закона становятся исключительно моральными категориями. «Общая воля всегда права», – утверждал мыслитель. Народ не ошибается относительно своих интересов. Он просто не умеет их правильно выразить, сопоставить различные мнения и т.п.

Народный суверенитет имеет, согласно учению Руссо, два столпа действия: он неотчуждаем и неделим. Системе разделения властей Руссо противопоставил идею разграничения функций органов государства. В качестве меры, предотвращающей узурпацию власти чиновниками, мыслитель предлагал «периодически созывать народные собрания для решения вопросов о доверии правительству и входящим в него должностным лицам». Проведение таких собраний имеет своей целью сохранение общественного договора, писал Руссо. В «Общественном договоре» Руссо подчеркивал, что конкретные формы и методы осуществления власти следует определять применительно к каждой отдельной стране, с учетом ее размеров, прошлого и т.п. Принципы такого подхода он изложил в проектах конституций для Польши и Корсики. Руссо сознавал, что политическое равенство граждан нельзя обеспечить, пока сохраняется общественное неравенство, но выступал против обобществления частной собственности. «Ни один гражданин, писал он, не должен быть настолько богат, чтобы быть в состоянии купить другого, и, ни один настолько беден, чтобы быть вынужденным продавать себя». Руссо считал, что такой порядок вполне осуществим при сохранении частной собственности мелких размеров, основанной на индивидуальном труде.

Руссо поднимает вопрос о том, каким должно быть общество, какими путями должно идти развитие социальной реальности. Он предлагает два возможных варианта. Первый – это возврат человечества к его естественному состоянию, то есть к состоянию близкому к природе, к патриархальным отношениям. Вторая идея Руссо – это образование демократической республики, опирающейся на народный суверенитет и предоставляющей народу право выбирать людей, которые должны управлять страной. Обращает на себя внимание то, что Руссо в своих работах выступает как мыслитель, пытающийся объяснить общественные явления социальными и экономическими причинами. Просветители считали, что человека надо приобщать к знаниям

с помощью правдивых и глубоких книг. Для Руссо единственно полезной книгой является книга природы, которой и следует поклоняться людям. Именно в природе существует гармония, которой нет в обществе, наполненном беспорядком и несправедливостью. В романе «Юлия, или Новая Элоиза» Руссо пытается через жизненные обстоятельства своих героев показать, как возможно по-человечески строить межличностные отношения и достойно выходить из тех или иных обстоятельств бытия. Героями своего романа он делает молодого учителя музыки Сен-Пре из среды мещан и дочь богатого барона Юлию. Отношения героев осложнены их сословным неравенством, семейными интересами, особенностями характеров героев. О своих чувствах они пишут друг к другу в письмах, где делятся всем, что имеет какой-либо интерес для них. До встречи с Сен-Пре Юлия ценила тихую скромную жизнь на лоне природы. Уединение, созерцательность, высокий поэтический настрой. Однако любовь становится для Юлии голосом самой природы, высшим смыслом существования, стремлением к союзу двух сердец. Юлия понимает, что она не может выйти замуж за бедного человека. Но она потрясена своей любовью, и это заставляет ее поступать вразрез с моралью. Если брак с Сен-Пре недопустим, то недопустимо и то, что Юлия становится любовницей Сен-Пре. Однако Руссо видит в этом не крушение морали, а победу нравственности, основанную на законах самой природы. В Юлии побеждают более высокие понятия, чем дворянская честь и сословная гордость. Сен-Пре – человек эмоций, в котором горячности больше, чем дисциплины рассудка. Его любовь к Юлии не знает границ, он способен целовать ступени лестницы, по которым проходила Юлия. Когда она заболела оспой, он стремится быть рядом с ней, хочет заразиться у ее постели и умереть вместе с ней, если такая судьба постигнет Юлию. Чувство к Юлии таково, что оно концентрирует в себе все самые лучшие способности его души, превращаясь в смысл его существования. Сен-Пре своей любовью к Юлии заявляет о своих человеческих правах. Его мозг

неотступно сверлит одна мысль: не будь Юлии, он никогда не смог бы ощутить, как нестерпимо противоречие между возвышенным духом и низким общественным положением. Сен-Пре уезжает в кругосветное путешествие. Побывав в Южной Америке, Мексике, Бразилии, возвращается в Европу, в Париж. Он не прерывал переписки с Юлией, которой сообщал обо всех своих впечатлениях и планах, делился своими мыслями по самым разным вопросам. Так, будучи в Америке, он обращает внимание на несправедливость, которая осуществляется европейцами по отношению к народам, населяющим американский континент и которая заключается в их беззастенчивом ограблении. В Париже его более всего возмущают социальные контрасты: контрасты невероятной роскоши и самой неприглядной нищеты, всевластие вельмож и бесправие простолюдина. Именно такого рода наблюдения над нравами Парижа позволяют Сен-Пре назвать столичных вельмож кучкой наглецов, с которыми, как он говорит, не стоило бы и считаться, если бы они не творили зло. В этих резких словах выражается вся ненависть Сен-Пре к вышестоящим сословиям, которые он ненавидит. Именно эта сторона характера Сен-Пре, раскрывающаяся и формирующаяся благодаря его любви к Юлии, позволила заметить одному из его друзей, что само чувство его – это не столько слабость, сколько неудачно применённая сила. Интересно, что возмущаться несправедливыми порядками Руссо заставляет и Юлию, которая в своих письмах к Сен-Пре советует ему не ограничивать свои наблюдения дворцами и отелями, а подняться на чердаки, спуститься в подвалы, где живут честные труженики – самый уважаемый класс людей. Так роман «Новая Элоиза» превращается в роман остросоциальный. Выход Руссо вместе с героями ищет в патриархальном укладе бытия, который он описывает на примере имения, где живут Юлия и ее муж. По настоянию отца Юлия становится женой его друга, равного ему по общественному положению – Вольмара; у неё рождаются дети, воспитателем которых в дальнейшем становится Сен-Пре. Руссо описыва-

ет отношения, которые складываются между ними. Порядки, существующие в имении Кларан, жизнь на лоне природы, вдали от света позволяет Вольмарам достигнуть своего рода идеала в укладе жизни, как в семье, так и в общении с крестьянами. Естественное состояние, как показывает Руссо в романе, для современного человека губительно. Но нужно, по мнению писателя, слияние общества и естественного природного начала, которое выражается в нравственности естественной, т.е. отвечающей природе человека и нормализующей его отношения с другими людьми. Человек не может быть счастлив в современном обществе. Но он не может быть счастлив и отдаваясь только чувству. Юлия вначале близка к тому, чтобы встречаться с Сен-Пре, не порывая отношений с мужем. Но чувства уступают в романе место дисциплине разума, сила которого в логике. Антиподом Сен-Пре выступает Вольмар. Он лишён страстей, мешающих следовать велениям разума, во всем любит порядок. По отношению к Юлии он великодушен, считая, что именно она должна решить свою судьбу. В лице Вольмара Руссо видит идеал гуманного философа. Здравомыслящего философа Руссо воплощает и в Юлии, которая любит Сен-Пре, но чувствует и свою ответственность перед близкими ей людьми – детьми и мужем. Руссо показывает, что человеку должна быть свойственна способность к самоограничению. Мораль, интересы окружающих обязаны стоять выше интересов индивида, поскольку в основе добродетели обязательно присутствие чувства долга. Роман Руссо, будучи связан с эпохой, широко отражал те идеологические споры, которые велись между просветителями о будущем социума. Идеи Руссо сыграли важную роль в последующем развитии теоретических представлений о государстве и праве.

И. Кант под влиянием концепций естественного права и общественного договора изложил свои социальные воззрения на сущность человека и специфику его явления в социальном мире. в работах «О изначально злом в человеческой природе» и «Метафизика нравов» И. Кант рассматривал человека через призму

двух ипостасей: как феномен – вещи для нас и как ноумен – вещи в себе. Человек как феномен являл себя природным существом в том состоянии, в котором природа вбросила его в посюсторонний мир бытия. Над ним властвуют естественные законы эволюции. Человек как ноумен – духовное существо, подчинённое действию законов разума. С точки зрения И. Канта, законы разума существуют в качестве априорных, а также врожденных норм морали. Механизм, регулирующий поведение человека в обществе на основе априорных норм морали, И. Кант назвал «категорическим императивом». Моральная личность, считал философ, не должна руководствоваться гипотетическими правилами, которые не зависят от обстоятельств места и времени. В своём поведении каждый должен следовать требованиям категорического императива, который содержит общую идею долга перед человечеством, предоставляя индивиду полную свободу решать самостоятельно, какая линия поведения в наибольшей мере согласуется с моральным законом. Категорический императив проявляет себя двояким образом: латентно, регулируя поведение отдельного индивида, и легально, регулируя поведение всех членов общества. Человек как природное существо движущим началом в освоении природного ландшафта и ойкумены расселения делает эгоизм и зло, присущие ему от рождения. Свобода его поведения определяются эгоистическими потребностями физического и физиологического выживания и ограничиваются латентной формой проявления категорического императива. Человек как духовное, интеллектуальное существо в своих помыслах стремится к добру и миру, хотя поначалу не знает, как это показать, обнаружить. Обуздывая свои мотивации в пользовании естественной свободой, он становится гражданином общества и обретает политическую свободу, основанную на праве собственности, под которой понимается не отношение к предметам владения, а отношения между людьми по поводу владения предметами. Общественная форма бытия призвана устранить эгоизм человеческой природы и заменить латентную

форму проявления категорического императива на легальную форму. Однако в антагонизме природного и духовного, в интуитивном поиске консенсуса с другими человек, по мысли Канта, находит трансцендентный путь развития человека и общества. С точки зрения И. Канта, объединение людей в народ и переход к социальной форме бытия происходил и посредством осознания необходимости в общественном договоре.

Кант по-иному трактовал разумную природу человека и особенности его поведения в обществе. Согласно его взглядам, разум как отличительное свойство человека развивается только в человеческом роде в необозримой череде сменяющихся друг друга поколений в ходе всемирно-исторического процесса эволюции. Человек, благодаря прогрессу культуры, преодолевает зависимость от природы и обретает свободу. Кант показал, что в развитии культуры социума участвуют все поколения людей, хотя большинство действует, не понимая общего хода развития человечества, и преследуют только собственные жизненные цели. Обоснование этих идей явилось шагом вперед по пути постижения специфики социальных законов, в соответствии с которыми субъективные намерения людей не всегда совпадают с объективным результатом истории.

Источником нравственности, которая выступает ценностным путеводителем человека в мире деятельностного освоения реальности бытия, по мнению Канта, выступает практический разум. Но стать моральной личностью, способной руководствоваться здравым, практическим смыслом, человек способен лишь в том случае, если возвысится до понимания своей ответственности перед человечеством в целом, считал Кант. Поскольку люди равны между собой как представители рода, постольку каждый индивид обладает для другого человека абсолютной нравственной ценностью, и каждый несёт моральную ответственность за происходящее в мире. Право и мораль имеют один и тот же источник и единую цель. Различие между ними Кант усматривал в способах принуждения к поступкам. Мораль

основана на внутренних побуждениях человека и осознании им своего долга, тогда как право использует для обеспечения аналогичных поступков внешнее принуждение со стороны других индивидов либо государства. В сфере морали соответственно, нет, и не может быть общеобязательных кодексов, тогда как право с необходимостью предполагает наличие публичного законодательства, обеспеченного принудительной силой. Право обеспечивает, иными словами, внешне благопристойные, цивилизованные отношения между людьми, вполне допуская, однако, что последние останутся в состоянии взаимной антипатии и даже презрения друг к другу.

Учение Канта о праве представляет собой высшую ступень в развитии западноевропейской юридической мысли XVIII в. Описывая право в предельно широком культурологическом контексте, Кант подготовил условия для возникновения философии права в виде самостоятельной дисциплины. Он стремился преодолеть известное противоречие, свойственное концепциям естественного права, в которых образование государства путем договора представало одновременно и реальным событием прошлого и основанием будущей идеальной организации политической власти. Первоначальный договор выступает у него исключительно умозрительной конструкцией, призванной обосновать необходимость изменения существующего феодально-абсолютистского строя. Этот договор есть лишь идея разума, которая, однако, имеет несомненную реальность в том смысле, что налагает на каждого законодателя обязанность издавать законы так, чтобы они могли исходить из объединенной воли целого народа. Как видим, Кант придаёт общественному договору черты регулятивного принципа, позволяющего судить о справедливости конкретных законов. Государство по Канту – это соединение множества людей, подчинённых правовым законам. В качестве важнейшего признака государства он называет верховенство закона, гарантирующего устойчивый правопорядок. Государство должно строиться, по мнению Канта, на началах

общественного договора и народного суверенитета. Под благом государства следует понимать состояние наибольшей согласованности конституции с принципами права. Кант выделяет в государстве три главных органа: по изданию законов (парламент), их исполнению (правительство) и охране (суд). Идеалом организации государства как элемента социальной реальности для него служит система разделения и субординации властей. Обсуждая способы перехода к идеальному государству, философ категорически отверг путь насильственной революции. Он подчеркивал, что правового состояния общества невозможно достичь противоправными средствами. Казнь Карла I в Англии и суд над Людовиком XVI во Франции вызвали у него чувство краха всех его правовых понятий. Будущее развитие человеческой цивилизации мыслитель связывал с образованием мировой конфедерации правовых республиканских государств. Его доктрина предвосхитила основную тенденцию политического развития в XIX в. – переход к парламентским формам правления при сохранении института монархии. В учении о международном праве Кант выдвинул проект установления вечного мира. Философ мечтал о мире без войн, о создании международно-правового порядка, основанного на принципах равенства народов и невмешательства во внутренние дела государств.

Выдающийся немецкий философ, диалектик, создатель системы философских знаний Г.В.Ф. Гегель изложил социальные идеи в работах «Философия духа», «Философия права» и «Философия истории». В основе понимания Гегелем человека как личности и гражданина лежит представление о свободе. Свобода, с его точки зрения, не произвол, а осознание границ в необходимости того, что человек делает. Гегель считал, что человек не рождается свободным, а становится им благодаря своей духовной природе. Свобода человека в обществе есть преодоление им произвола отдельных лиц на основании усвоенных норм права и морали. По мнению Гегеля, каждый человек осознаёт себя свободным тогда, когда действует согласно установленным

государством законам. В процессе обретения человеком свободы, по Г. Гегелю, неразумно требовать равенства физических и духовных возможностей и потребностей у каждого и всех, равенства мужчин и женщин в общественно-политической жизни. Но социально справедливым будет требование равенства людей перед законом. Даже преступник, заявляя он, не раб юстиции, а свободный и равный со всеми перед законом человек. В учении о семье Г. Гегель обосновывал исторически сложившиеся патриархальные представления о ней. Для немецкого просветителя семья – нравственно-правовой союз, основанный на любви и браке. Идеальная семья та, где осуществляется нравственное и правовое господство мужа-отца, а жена и дети находятся в полной зависимости и в его подчинении. Цель семьи – не только воспроизводство потомства, но и воспитание детей самостоятельными и свободными личностями.

Г. Гегель разводит понятия «государство» и «гражданское общество». Гражданское общество в его понимании – социальное политико-экономическое образование, которое появляется лишь в современном мире. В гражданском обществе человек для удовлетворения своих личных потребностей и интересов вынужден производить что-то для удовлетворения потребностей и интересов других. С точки зрения Г. Гегеля, личность в гражданском обществе выступает как представитель одного из основных четырех сословий: земледельческого, промышленного, среднего и бедного. К землевладельческому сословию он относил как тех, кто занят сельскохозяйственным трудом, так и землевладельцев. В промышленное сословие им включались фабриканты, рабочие, торговцы и ремесленники. К среднему сословию были причислены государственные служащие, а к бедному – нищие. Внутри промышленного сословия в соответствии с принципом разделения труда создаются корпорации и товарищества. В понятие корпорации Г. Гегель вкладывал не только производственный, но и нравственно-политический смысл. Корпорация понималась как вторая семья, в которой стиралось

имущественное неравенство членов, проявлялась забота о материальных и духовных потребностях каждого. Корпорация выступала в качестве публичной внутрисословной власти и регулятора отношений между гражданским обществом и государством. Основным противоречием гражданского общества Г. Гегель считал концентрацию богатств в немногих руках, которая вызывает нищету и зависимость многих. Однако, с его точки зрения, заставить богатых заботиться о благополучии бедных – безнравственно и противоречит основным принципам гражданского общества, в котором успех каждого должен достигаться собственными способностями и трудом. Лучшее, что могут сделать богатые – проявить благотворительность к отдельным гражданам. Обеспечить же всех нуждающихся работой, утверждал он, экономически нецелесообразно, так как это приведет к перепроизводству продуктов, которые не найдут сбыта. Единственно возможное решение основного противоречия гражданского общества Г. Гегель видел в том, чтобы предоставить нищих самим себе. Разрешить им добывать средства к существованию просьбами подать милостыню или умирать с голоду. Среди бедных им выделялась особая группа – чернь, т.е. бедные, которые не ищут работы, но и не смирились со своим нищенским положением, требуя от общества и правительства внимания к своим проблемам. Защитить сословия от неправомерных притязаний и действий черни он призывал полицию и правосудие.

Для Г. Гегеля всемирная история осуществляется посредством поступательного движения общества от низших форм социально-политической организации к высшим формам через развитие мирового духа, воспроизводящего себя в качестве духа определенного народа и обуславливает качественные изменения в нравах, политике, искусстве, религии и философии людей. Источником развития всемирной истории он признавал действие внутренних противоречий, а главным субъективным фактором – деятельность гениев и героев. К основным тенденциям этого

процесса Г. Гегель относил сохранение и воспроизводство существующего, разрушение старого и созидание нового. С его точки зрения, история мира разворачивается в пространстве и во времени. Её начало он видел в Азии, а в Европе – конец всемирной истории. Восточные народы, – рассуждал он, – знали только, что свободен один. Греки и римляне – что свободны только некоторые. Лишь германские народы дошли в христианстве до сознания, что человек как таковой свободен. Отсюда и реализация поступательных смен государственного правления. Восточная деспотия сменяется греко-римской аристократией и демократией, и наконец, – германской конституционной монархией. В социальной философии Гегеля наиболее значимы следующие суждения: законы истории должны доказываться фактами; научная объективность социальных фактов требует применения категорий, которые организуют фактические данные в их актуальной значимости. По мнению Гегеля, философия должна выработать общие категории для направления исследований во всех сферах социальной жизнедеятельности общества и философский анализ её должен руководствоваться принципом развития. Гегель утверждал, что исторический прогресс диалектичен и философия должна исследовать его в движении и развитии.

Томас Джефферсон – выдающийся политик и просветитель, один из создателей американской Декларации независимости и Конституции, третий президент США. Восприняв популярные в Европе теории естественного права и общественного договора, развивал их с учетом американской действительности в сочинениях «Общий обзор Британской империи», «Заметки о штате Виргиния» и многочисленных письмах. В отличие от европейских просветителей, Джефферсон утверждал, что общественная жизнь – это естественное условие существования человека. В истории общественной жизни он выделил три формы власти: догосударственную, народовластную, деспотию. Причину появления государственных форм общественной жизни он видел в том, что большие общества не могут существовать без прави-

тельств. Естественные права американский просветитель понимал не как права, которыми люди обладали в естественных условиях, а как права, которые они получили по природе своего рождения. С точки зрения Т. Джефферсона, естественные права врожденны и неизменны в противоположность гражданским, которые приобретаются в процессе жизни человека в обществе, устанавливаются обществом и могут быть изменены. В качестве основных естественных прав человека создатель Конституции США провозгласил право на жизнь, право на свободу и право на стремление к счастью. Право собственности, в противоположность европейским просветителям, он считал гражданским правом человека. У американских индейцев, отмечал он, нет права на собственность. К числу естественных прав человека Т. Джефферсон относил: право личной неприкосновенности; право на плоды своих трудов; право использовать по своему усмотрению свои физические и духовные силы; право управлять самим собой.

В письме к Вашингтону он писал, что, чем шире в обществе осуществляется право самоуправления, тем демократичнее и прогрессивнее оно, тем меньше в нём запретительных законов и карательных действий и правительству легче успешно проводить свою политику. Образованность и хорошая информированность, по его мнению, способствуют осуществлению права самоуправления. Естественные права Т. Джефферсон считал изначально данными самой природой и приоритетными по отношению к гражданским правам. Назначение государства состоит в том, чтобы оно устанавливало законы для защиты естественных прав, которые человек не может сохранить самостоятельно. В структуре американского общества Т. Джефферсон выделил следующие классы, которые, с его точки зрения, приносят процветание стране: земледельцы, промышленники, торговцы и мореплаватели. Американский просветитель не был сторонником сословного деления общества, однако он различал три группы аристократии: природная, искусственная аристократия и духовная аристократия. При этом искусственную аристократию он считал вредоносным элементом общества.

Сложным было отношение Т. Джефферсона к рабам и национальным меньшинствам. С одной стороны, как просветитель он заявлял, что рабство и национальная дискриминация – это моральный и политический порок общества, что негры и индейцы также обладают естественными правами. Т. Джефферсон даже предложил проект постепенного освобождения негров с возможным возвращением их в Африку и советовал оказывать помощь индейцам в переходе к оседлому образу жизни. С другой стороны, как политическому деятелю ему приходилось считаться со сложившейся в американском образе жизни традицией эксплуатировать труд негров.

1.3. Образ социальной реальности через призму её современных трансформаций

Конец XVIII и начало XIX вв. заложили иной подход к исследованию социальной реальности. Европейское общество окончательно и бесповоротно вступает на путь капиталистического развития. О. Конт и К. Маркс, застали начальную стадию капитализма, а Спенсер и Э. Дюркгейм последующую. Естественно, что они описывали совершенно разные общества и их социальные реальности. Конт вошёл в историю развития учения об обществе как родоначальник позитивистской философии и позитивистской социологии, направленной на освобождение науки от умозрительной философии (метафизики) и теологии. Конт, выражая идеалы прогресса, политической и экономической свободы, высказывал надежду на то, что с помощью науки можно решить все социальные проблемы. Социологическое знание он определял как знание, основанное на фактах, на эмпирическом и аналитическом исследовании социальных явлений. На вопрос о том, как вылечить больное общество, Конт отвечал: «надо создать точную и объективную науку об обществе, наподобие естествознания. Открытые наукой законы общества надо преподавать в школах и университетах, дабы люди знали, как следует правильно и разумно строить свои взаимоотношения».

О. Конт во всеобщей классификации наук поставил социологию на самую вершину (выше математики, физики и биологии), а преобразующую роль социологии в обществе (она должна произвести революцию в умах людей) считал столь же важной, как и роль религии. Социология, по его мнению, призвана открывать универсальные законы развития и функционирования общества, неотделимые от законов природы, при помощи четырех методов: наблюдение, эксперимент, сравнение и исторический метод. Причем применяться они должны объективно и независимо от оценочных суждений исследователя. По его мнению, наука должна раз и навсегда отказаться от нерешаемых вопросов, которые нельзя ни подтвердить, ни опровергнуть, опираясь на факты. К ним Конт относил философские суждения, оторванные от жизни. Он преклонялся перед человеческим обществом. Для него отдельный индивид почти ничто, а точнее – абстракция. Общество же есть высшая реальность. Основные части своего учения он дифференцировал на социальную статику (изучение структур общества, взятых как бы в застывшем виде) и социальную динамику (анализ последовательности социальных изменений), которую назвал социальной физикой. В рамках социальной динамики О. Конт обосновал два закона: закон трех стадий и закон двойной эволюции. Закон трех стадий соответствует трём ступеням умственного развития человечества – теологической, метафизической и позитивной. Коим, в свою очередь, соответствуют три стадии исторического развития. Первая охватывает древность и средневековье до XIII в. В ней господствует религиозное мировоззрение, военно-авторитарные политические режимы. Вторая охватывает XIV–XVIII вв., где смена общественных порядков породила анархию, революцию, демократию. Третья стадия – XIX век. Здесь вместе с утверждением позитивного сознания формируется простор для расцвета промышленности, науки, человеческого фактора. Закон двойной эволюции, утверждающий, что все факторы общественного развития подразделяются на две группы: первичные (духовные, умствен-

ные) и вторичные (климат, раса) при безусловном приоритете первых. Значение социологии Конта определяется тем, что он впервые обосновал необходимость научного подхода к изучению общества и возможность познания законов его развития. Определяя социологию как особую науку, опирающуюся на наблюдения (социолог должен наблюдать за состоянием общественных идей и мнений как социальным явлением, оставаясь беспристрастным), Конт обосновал закономерный характер развития истории, общие контуры социальной структуры и ряда важнейших институтов общества. Основные его труды: «Курс позитивной философии» (6 томов), «Система позитивной политики, или Социологический трактат об основах религии человечества».

К. Маркс исследования социальной реальности основывал на философском материализме. После смерти его метатеорию общества стали обозначать термином «исторический материализм», которым он сам не пользовался. Маркс употреблял выражение «материалистическое понимание истории». Тем самым как бы подразумевая, что речь идёт не о философской системе, а об определенной теоретико-методологической позиции. Материалистическое понимание истории заключало в себе важнейшее для социальной науки положение о том, что появление общества и социальных групп нельзя объяснять представлениями, которые они сами о себе создали. За разноликими методологиями решения этого вопроса должны обнаружиться глубинные основания онтологии бытия социальной реальности. Сведение этих оснований только к экономической подсистеме, безусловно, было ошибочно. Но включение этой подсистемы в социальную реальность, анализ её взаимосвязей с другими подсистемами общества был, несомненно, плодотворен. Причём в ряде своих работ Маркс исследовал именно не одностороннее воздействие базиса на надстройку, а взаимодействие экономических и неэкономических институтов между собой. Маркс не считал себя социологом и был противником позитивизма. Тем не менее, сегодня он считается одним из классиков данного подхода. Во-

первых, это связано с широким пониманием социологии по сравнению со временем жизни Маркса, когда она связывалась с позитивизмом. Во-вторых, практически все аспекты социально-философского учения Маркса в той или иной степени оказались использованы различными социологическими школами. Поэтому следует говорить о его социально-философских взглядах, а также о том влиянии, которое его учение оказало на развитие социологической теории общества. Основная задача его теории была в том, чтобы вскрыть невидимые обыденному сознанию движущие силы истории развития общества. Найти «скрытые пружины истории» и объяснить природу объективности социальных законов; показать, каким образом и почему в обществе, где действуют наделенные разумом и волей люди, возникают им не подвластные и, более того, определяющие их поведение закономерности; наконец, объяснить механизм и причины социальных революций.

По замыслу Маркса, реализация этих задач позволила бы ответить на главный вопрос – при каких условиях и как возможна подлинная свобода человека, т.е. превращение человека из игрушки слепых и неподвластных ему социальных сил в осознанно действующего созидателя исторического процесса. Базовые положения материалистического понимания истории социального развития изложены Марксом во «Введении» к его работе «К критике политической экономии». Человек, живя в обществе, застает уже сформированную систему определенных социальных отношений (политические, юридические, экономические и т.д.), в которые он вынужден вступать. Эти отношения, в конечном счете, определяют весь его образ жизни. Чем же определяются эти независимые от человека отношения, каков механизм их формирования и развития? При решении этого вопроса Маркс опирается на два понятия: производительные силы и производственные отношения. Производительные силы – это материальные предметы, унаследованные данным обществом от предшествующих поколений и служащие условием производ-

ства и воспроизводства материальной жизни. Человек не волен в выборе производительных сил, ибо их характер определяется уровнем развития данного общества, и каждое поколение застает их уже наличными. В этом смысле, можно говорить об их объективности. Поскольку для человеческого общества характерна общественная деятельность, люди в ходе использования производительных сил вступают в определенные общественные отношения (называемые Марксом производственными), которые определяются характером развития производительных сил. Например, крупное машинное производство невозможно без организации социальных связей, по крайней мере, в рамках государства, тогда как хозяйство, основу которого составляет мотыга, может существовать даже в изолированной от всего остального мира деревне. Эти производственные отношения также являются объективными и не зависящими от человека. Следовательно, и другие социальные отношения, будучи органично связанными с производственными отношениями, не могут быть произвольно изменяемы. В этом смысле они также оказываются объективными и не зависящими от воли людей. Маркс писал, что в общественном производстве люди вступают в определенные, необходимые, от их воли, не зависящие отношения – производственные отношения. Которые соответствуют определенной стадии развития производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка, и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. При этом Маркс подчеркивал, что данная зависимость отнюдь не является абсолютной и однозначной и каждый из уровней обладает своей относительной самостоятельностью. Развитие производительных сил происходит постепенно, т.е. эволюционно, тогда как производственные отношения, к которым, в частности, относят-

ся отношения собственности, способны лишь к скачкообразному, революционному изменению. В итоге, на определенном этапе развития производительные силы перерастают производственные отношения, и характер экономического взаимодействия в масштабах всего общества оказывается несоответствующим более высокому уровню развития производительных сил. В результате действия этих факторов наступает период социальной революции, которая оказывается не политической случайностью, а проявлением глубинной исторической закономерности. Согласно Марксу, это универсальный механизм исторического развития лежит в основе смены общественно-экономических формаций. В рамках этой теории историческое развитие человечества рассматривается как прогрессивное. Причём, при создании своего учения К. Маркс и Ф. Энгельс рассматривали социальные явления как факты и строили обществоведение по образцу естественных наук, с характерным для них причинно-следственным объяснением фактов. Наиболее важными принципами материалистического учения об обществе стала акцентуация закономерностей общественного развития. Ф. Энгельс, выступая на похоронах К. Маркса, среди главнейших его достижений отмечал, что подобно тому, как Дарвин открыл закон развития органического мира, Маркс открыл закон развития человеческой истории. Признание закономерностей в процессах социального развития означало действие в обществе общих, устойчивых, повторяющихся, существенных связей и отношений между процессами и явлениями, тесно связанных с принципом детерминизма. У Маркса и Энгельса научные законы рассматриваются не как окончательно сформированные. Общественные законы не имеют иной реальности, кроме как в тенденции, то есть они осуществляются лишь приблизительно в виде господствующей тенденции, поскольку люди способны определять законосообразность, создавать противовесы, нейтрализовывать их действие. Действие социальных законов не может быть объяснено без анализа потребностей, интересов, моти-

вов действий людей, поэтому эти проблемы ставятся в центр внимания философии как движущие силы в созидании социальной реальности. Влияние на общественную жизнь способа производства является другим важнейшим положением учения Маркса. Он писал, что каждая ступень экономики и эпохи образуют основу, из которой развиваются государственные учреждения, правовые воззрения, искусство и даже религиозные представления людей, из которых они должны быть объяснены, а не наоборот, как это делалось до сих пор. Третьим важным принципом материалистического учения об обществе явилось утверждение, о поступательном прогрессивном развитии социума. Принцип прогресса реализуется через учение об общественно-экономических формациях как основных этапах складывания общественной жизни. Общественно-экономическая формация, по определению К. Маркса, представляет собой общество, находящееся на определенной степени исторического развития, общество со своеобразным отличительным характером социальной реальности. Понятие «формация» К. Маркс заимствовал из современного ему естествознания. Этим понятием в геологии, географии, биологии обозначались определенные структуры, связанные единством условий образования, сходством состава, взаимозависимостью элементов. В учении об обществе все эти признаки сходятся в социальном организме. Основу экономической формации составляет тот или иной способ производства, который характеризуется определенным уровнем и характером развития производственных сил и соответствующими этому уровню и характеру производственными отношениями. Над социальным базисом надстраиваются государственные, правовые, политические отношения и учреждения, которым, в свою очередь, соответствуют определенные формы общественного сознания. Применение к анализу общества общенаучных критериев закономерности и причинной обусловленности развития увязывается с признанием своеобразия развития общественных процессов. Эта увязка нашла яркое выра-

жение в концепции развития общества как естественноисторического процесса. Естественноисторический процесс столь же закономерен, необходим и объективен, как и природные процессы. Но в отличие от процессов природы, где действуют слепые и стихийные силы, естественноисторический процесс представляет собой результат деятельности людей. В обществе ничто не совершается иначе, как проходя через сознание людей. В связи с этим большое внимание уделяется изучению диалектики объективной закономерности и сознательной деятельности людей. В онтологическом аспекте Маркс внес важный вклад в открытие социальной реальности, рассматривая общество как систему связей и отношений между индивидами, как фактор и результат их трудовой деятельности, которые одновременно формируют сферы социальные системы и сами формируются ими. Общество, по Марксу, не просто «включено» в природу; оно находится с ней в сложных отношениях взаимобмена, благодаря труду, который связывает его с природой и вместе с тем противопоставляет его ей. Все общества в его представлении в принципе развиваются по одним и тем же законам. Вместе с тем он признавал многолинейный характер социальной эволюции, улавливая специфику отдельных обществ. Его трактовка классов и конфликтов в социуме стала парадигмальной. С Маркса начинается традиция исследования позитивных функций социального конфликта в социологии. Таким образом, К. Маркс и Ф. Энгельс источник развития социальной реальности видели в самом обществе. Проблемам развития социальной реальности они посвятили целый ряд работ: «Немецкая идеология», «Анти-Дюринг», «Капитал» и т.д. Классики диалектического материализма считали, что для познания общества наиболее приемлемы логический и исторический методы анализа. Таким образом, главным принципом исследования социальной реальности в эпоху классики было отношение объекта и субъекта, а социальное знание рассматривалось как объективное, но одновременно и субъективное, порождаемое особенностями познающего субъекта.

На вторую половину XIX – начало XX вв. пришёлся расцвет теоретической социологии, развитие социологических теорий, ставших классическими. Данный период – это своего рода социологическое осевое время. Г. Спенсер – английский философ и социолог разделял мнение Конта о социальной статике и социальной динамике. Он придерживался мнения, что общество обретает в процессе скульптурирования своего социального тела ряд сходных моментов с биологическим организмом, и описывал его как систему, как некое целое, состоящее из взаимосвязанных и взаимозависимых частей. Точно так же, как человеческое тело состоит из органов, например почек, легких и сердца, общество состоит из различных социальных институтов: семьи, религии, системы образования, государства и экономики. Такой методологический подход к изучению последнего социологи назвали структурно-функциональной теорией. Большое внимание Спенсер уделял социальной динамике, выдвинув эволюционную теорию её исторического бытия. Заинтересовавшись теорией естественного отбора Ч. Дарвина, Спенсер применил концепцию выживания сильнейших видов к анализу социального мира. Этот подход был назван социальным дарвинизмом. Правительство, по его мнению, не должно вмешиваться в естественные процессы отбора, протекающие в обществе. Только в таких условиях приспособленные люди будут выживать, а неприспособленные – вымирать. По мнению Спенсера, если бы этот принцип свободно функционировал, то человеческие существа и их социальные институты, подобно растениям и животным, смогли бы постепенно адаптироваться к существующим условиям и достигать всё более высоких уровней исторического развития. Большинство трудов Спенсера было создано в эпоху расцвета капиталистической свободной конкуренции, поэтому неудивительно, что он придерживался доктрины, согласно которой вульгарный индивидуализм, неограниченная конкуренция и невмешательство государства способны привести к достижению самых положительных результатов. Рокфеллер, опираясь на

мысли Спенсера, как-то заметил, что рост крупного бизнеса есть просто выживание наиболее приспособленных индивидов. Эту тенденцию в бизнесе нельзя назвать порочной. Это просто результат действия закона природы. Спенсер замечал, что общество и социальная реальность связаны спецификой своей организации с характером господствующего вида деятельности. Он различал воинственные и индустриальные типы обществ. В первом случае тип социальной организации основывался на жесткой иерархической структуре, высокой централизации власти. Индивид был реально лишён свободы, растворён в обществе. Во втором – преследуются преимущественно не внешние, а внутренние мирные цели. Главной задачей государства выступает воспитание членов общества, а на смену насилию и принуждению приходят убеждение и право. Переход от первого ко второму типу общества происходит в результате социальной эволюции.

Спенсер выступал против революционных общественных перемен и был сторонником сохранения общественной системы как естественного состояния общества, вытекающего из закона эволюции природы и общества. Он был противником принципов социализма, считая ненужным устранение конкуренции, неравенства. Заслуга Спенсера в исследовании социальной реальности состоит в том, что он использовал системный подход, применительно к исследованию общества и соединил его с эволюционизмом. Он первый использовал такие важнейшие категории социологии, как: система, структура, функции, институт, контроль. Выдвинув на первый план изучение структуры общества и функций её элементов, Спенсер заложил основы структурно-функционального направления в социологии, получившего позднее широкое распространение и влияние на Парсонса, Мерттона. Историческая ограниченность учения Спенсера проявилась в его биологизме, механизме и эволюционизме. Эта недостаточность и ограниченность обнаружилась уже к концу XIX в., что вызвало критику его взглядов как со стороны естествоиспытателей, так и философов, обществоведов и социологов.

Э. Дюркгейм застал свою страну, когда капитализм превратился в мировую систему, охватившую все континенты. В исследовании социальной реальности он предлагал опираться на социальные факты и изучать их статистически. Под социальными фактами он понимал коллективные привычки, традиции, обычаи, правила поведения, обряды и считал, что они доступны объективному изучению наряду с магнетизмом или гравитацией. Дюркгейм был уверен, что факты существуют независимо от индивида, наподобие природных фактов. Социальные факты Дюркгейм объяснял при помощи других социальных фактов. По существу, он создал новую методологию изучения социальной реальности. Главным в человеческом обществе, цементирующим и сплачивающим его, он считал социальную солидарность, а силой, создающей общественное целое, полагал разделение труда, специализацию и распределение людей по профессиям.

Солидарность покоится на коллективном сознании — совокупности общих верований и чувств, которые разделяют члены одной группы или обществ. Коллективное сознание отражает характер народа, его идеалы и традиции. Разделение труда вносит разнообразие, и чем оно больше, тем сильнее у людей стремление к единству и обмену. Обмен предполагает, что два человека берут на себя взаимные обязательства. Из этого проистекают сотрудничество и кооперация. Кооперироваться — значит поделить между собой общее занятие. Отношения аргументируются и регулируются правами и законами, на которых покоятся социальные институты общества. В примитивных обществах, основанных на механической солидарности, личность не принадлежит себе и поглощается коллективом. Чем примитивнее общество, тем больше люди похожи друг на друга, тем выше уровень принуждения и насилия, ниже ступень разделения труда и разнообразия жизненных выборов индивидов. Чем больше в обществе разнообразие, тем выше терпимость людей друг к другу, шире базис демократии. Чем глубже разделение труда, тем больше появляется новых профессий.

Макс Вебер – выдающийся социолог, экономист, историк вошёл в историю философии как создатель понимающей социальной философии и теории социального действия. Учение Вебера получило название «понимающая социология» или «теория социального действия» в связи с тем, что в её основу была заложена идея выявления смыслов действий людей, которые они в них вкладывали. Идя таким путем, он считал, что можно понять действительную сущность общества в целом и его структуру. Среди его основных трудов: «Протестантская этика и дух капитализма», «О некоторых категориях понимающей социологии», «Хозяйственная этика мировых религий», «Хозяйство и общество». Согласно Веберу, только индивид обладает мотивами, целями, интересами и сознанием. Класс, государство, общество – собирательные понятия. Мы говорим о конкретном капиталисте, предпринимателе, рабочем или короле как о среднетипичном представителе данного слоя. Предпринимателя или рабочего «вообще» не существует. Это абстракция, придуманная для того, чтобы одним именем обозначать целые совокупности фактов, людей, явлений. Иначе их можно назвать «идеальными типами». Говоря о методах исследования общества, Вебер подчеркивал, что уповать только на социальную статистику неправильно. Главный шаг – поиск мотивов, которые могут раскрыть содержательную связь явлений. Статистика и изучение мотивов, которые игнорировали Конт, Маркс и Дюркгейм – взаимодополняющие части социологического исследования. Таково ядро его научного метода. Но как выявить мотивы, чтобы их увидеть? Ученому надо мысленно поставить себя на место того, кого он изучает, и разобраться, почему он поступил так, а не иначе, что им руководило, какие цели он преследовал. Наблюдая цепочку реальных действий, социолог должен сконструировать правдоподобное объяснение данного факта на основе внутренних мотивов её участников. Мотивы раскрываются, благодаря знанию того, что в схожих ситуациях большинство поступают одинаково. Так Вебер подошел к теории социального действия, выделив четыре его типа: целерациональное, ценностно-рациональное, традиционное, аффективное. Два последних не

входят в предмет социологии, так как человек выполняет их либо автоматически, сообразуясь с традициями, либо бессознательно, подчиняясь чувствам. Только первые два он относил к социологии и называл их рациональными. Идеи Вебера быстро пропитали всё «здание» социологии и заложили в её фундамент основы теории и методологии исследования социальной реальности, её отраслевых направлений: бюрократии, религии, города и труда. Вебер полагал, что не всякое действие человека является социальным. Вне связи друг с другом действия выступают не как социальные, а как личностные. Действие становится социальным, когда субъект в личностные действия вкладывает определенный смысл – мотивацию и когда действие, поведение людей соотносено с поведением других. По Веберу, главная задача состоит в том, чтобы понять внутренние смыслы объектов (будь то общество, организация или индивид), значение их деятельности для людей. Осознанность, осмысленность – ключ к теории социального действия М. Вебера. Придать смысл – значит найти для себя ценностные матрицы в социальных действиях, которые ты способен принять. В процессе смыслонаделения человек ставит некоторый объект (материальный или идеальный, одушевленный или неодушевленный) в связь со своим микрокосмом. Определяя при этом, имеет ли этот объект ценностный смысл и если да, то насколько он значим для социальной жизнедеятельности человека. Сочетания социальных действий образуют «смысловые связи», на основе которых формируются социальные отношения и институты.

Эпоха требовала для социально-гуманитарных наук более определенные онтологические ориентиры, позволяющие связывать разные образы социальности как разные аспекты динамического бытия людей, их совместности и разделённости в пространстве и времени. В социальном познании активно стали распространяться методологии герменевтики, феноменологии, экзистенциализма, структурализма, постструктурализма и постклассики.

Современная философия выдвинула необходимость постижения многомерной сложности бытия через отдельные фигуры

пространства, их композиции и представления. «Единство трех измерений времени» покоится на игре каждого в пользу другого. Эта взаимная игра оказывается особенной в собственном времени, разыгрывающейся на полях пространства, «как бы» четвертым измерением, писал Хайдеггер. Процессуальность, временность, континуальность-дискретность, событийность и изменчивость становятся стержневыми концептами для построения онтологии социума. Индивиды, тела, вещи, линии, точки оказываются не столько контурными средствами их представления, сколько отдельными выражениями процессов бытия, их взаимодействия и расхождения, становления, локализации и преобразования. Онтология уже не рисует картину социальной реальности, она фиксирует, ориентирует и предупреждает. Она теперь не столько карта, сколько компас в решении задачи создания новой онтологии бытия. Всё реально сущее находится в становлении. Оно имеет свое возникновение и уничтожение. Традиционно социально-онтологические построения исходят из того, что, с одной стороны, есть вещи и процессы, люди и связи в их самодостаточном, замкнутом бытии; с другой – связи, взаимодействия, отношения, процессы, которые существуют и фиксируются людьми. Пока они устойчивы, сохранны, процессы трактуются как нечто внешнее по отношению к ним. Зависимость устойчивости вещей от их включенности в процессы и процессов от «процессности» вещей обычно либо не учитывается, либо не принимается во внимание. Современная социальная философия заостряет своё внимание на необходимости переставить акценты в схемах «вещи и процессы», «люди и процессы». Осуществление методологической транспозиции, в результате которой понятие «вещь» приобретает способность обозначать «процессности» своего устойчивого бытия, а люди получают возможность описываться не только как проводники и носители социальных событий, но и как силы их возобновления, реализации, нарастания. С методологической точки зрения здесь важно подчеркнуть, что способ бытия вещей воплощает процессы и

как способ бытия людей реализует и модифицирует социальные процессы, как характеристики вещей и людей выражают ход процессов и определяют их логику.

Социальный процесс предстаёт как полисубъектное образование, организованность которого осуществляется по разным линиям и переплетениям человеческой деятельности в различных формах переноса сочетания и роста живых, опредмеченных человеческих сил. Грани и измерения бытия человека, включающие его «в социальный процесс», не рядоположены друг другу. Они постоянно варьируются, «возвращаются», обновляются. Образуя различные сочетания и «сплавы», они вносят в социальный процесс дополнительные мотивы, усиления, стимулы, наращивание совокупной социальной жизни.

Безусловно, изменяющаяся реальность бытия требовала новых мировоззренческих подходов. Философские рефлексии, «наполняясь» такими понятиями как событие, совместность, телесность, сингулярность и т.п., пытаются преодолеть ограниченность бинарных оппозиций в исследовании социальной реальности. Акцентировать внимание на фрагментарности, неустойчивости социальной жизни, концептуализируя кризис как норму функционирования общества. Наиболее активно на фоне феноменологии, герменевтики, аналитической философии стали проявлять свои мировоззренческие принципы постклассические подходы к анализу социальной реальности. Теоретико-методологической основой постклассики послужил французский постструктурализм Ж. Дерриды, М. Фуко, Ж. Делеза, Ж. Лакана и др. Сформировавшись как синтез различных философских традиций, он на рубеже 90-х годов XX в. стал популярным, вызывая дискуссии относительно аутентичности своих мировоззренческих предложений. Постструктуралистский подход к анализу социальной реальности породил феномен деконструктивизма, что нашло отражение в работах Ж. Бодрийера, П. Мана, Дж. Хартмана, Х. Блума и Дж. Миллера. Деконструктивизм превратился в общую методологию постклассики при

изучении социальной реальности, любого феномена реальности, любого текста. Её дискуссионным полем стала ревизия эпистемологических возможностей социологии и новое видение социальной реальности как концепции глобальных социальных трансформаций. Отсюда и набор парадигмальных характеристик в понимании деконструктивизмом социальной реальности и миробытия в целом: неозначиваемое, виртуальная реальность, симулякры.

Сильная сторона философии постклассики состоит в критике западной культуры, западного сознания, в разрушении его наиболее стойких мифологем, расчистке теоретического пространства для своих идей и концепций. Его разрушительные постулаты о смерти субъекта, могут рассматриваться как начало сложного и длительного процесса переосмысления важнейших проблем философского мировосприятия: возможностей и границ познавательной способности индивидуальности, перехода с позиций классического антропоцентрического гуманизма на платформу универсального гуманизма. Вместе с тем обнажается и несостоятельность постмодернистского теоретического анализа изменений в социальной реальности в условиях неопределённых перспектив её развития, когда утрачены координаты в исследовании общества. Иррационализм, акцент на литературно-художественные, поэтические формы осмысления социальной реальности породили иллюзорное, поверхностное восприятие последней. Уход от сути вещей в область метафористики и гиперреальности. Деконструкция как общий метод постклассического анализа, применимый к анализу любого феномена культуры, превращается в многосмысленный и бесконечный интерпретативный процесс, который релятивизирует любой текст, любое понятие и лишает смысла постановку проблемы поиска истины. При этом язык оказывается непостоянной средой, он не может непосредственно нести смысл или истину. Отсюда вытекает важнейший тезис постклассики о ненадежности знания, получаемого с помощью языка, и как следствие проблематичность дей-

ствительности эпистемы. Согласно М. Фуко, в каждую историческую эпоху существует специфическая, более или менее единая система знания, которая образуется из дискурсивных практик различных научных дисциплин, эпистем. Они реализуются как языковой код, языковая норма, бессознательно предопределяющая языковое поведение, следовательно, и мышление индивидов. Язык описывается в постклассике как знаковая структура, которая является вместилищем значений, независимых от их связи с «фактами» мира или намерениями субъекта. Язык «владеет» своим носителем, способами мышления и жизнедеятельности, а не наоборот. Отсюда вытекает важнейший тезис постклассики о ненадежности и проблематичности картины действительности, которая существует в ту или иную историческую эпоху. По мнению Фуко, эпистема как некая структура, прежде всех других структур, по законам которой образуются и функционируют все другие структуры, всегда внутренне подчинена структуре властных отношений, выступая как «тотализирующий дискурс». Поэтому она не может быть нейтральной или объективной. Наиболее репрезентативной в интерпретации этих изменений является теория гиперреальности Ж. Бодрийара. Гиперреальность, по Бодрийару, возникает, когда социокультурные представления и знания утрачивают связь с социальной и человеческой реальностью и становятся симулякрами – псевдовещами, стирающими различия реального и воображаемого. Связь образности и реальности, согласно Бодрийару, проходит несколько этапов, отмеченных нарастающей эмансипацией кодов от референтов: отражение объективной реальности сменяется её извращением, затем – маскировкой её отсутствия и наконец – утратой какой-либо связи с реальностью, заменой видимостью – симулякром. Весь современный мир состоит из симулякров, которые не имеют основания в реальности, кроме как собственной. Это мир самосоотносимых знаков, абсолютно искусственный мир. Таким образом, отношения человека с социальным миром трансформируются фундаментальным образом. Уже

никто не апеллирует к реальному объекту, поскольку в мире, где доминируют искусственные модели, не делается различий между словами и вещами. Субъект, лишенный объекта, не может сравнивать свои представления с ним и оказывается в полной зависимости от гиперреальности. Человеческая жизнь становится призрачной, неаутентичной, вызывает ощущение пустоты и бессмысленности, хаоса и отсутствия гармонии, нестабильности и всеобщей дезорганизованности мира. Отрицание онтологических границ (Деррида) ведет к тому, что разделительная линия между миром и знанием больше не ясна.

«Смерть субъекта» – есть вторая, не менее важная философская составляющая постклассики. разработанная М. Фуко и Р. Бартом. К аналогичным выводам приходит и Ж. Деррида и Ю. Кристева с концепцией интертекстуальности. Поскольку «ничего не существует вне текста», то и любой индивид неизбежно находится внутри него. Превращение субъекта в текст делает невозможным для него отношение к самому себе, как к чему-то постоянному, существующему независимо от мира знаков, которыми он опутан. Независимо от сознания и воли индивида, через него, поверх его и помимо его проявляются силы, явления и процессы, над которыми он не властен, а потому индивид не может быть объяснительным принципом при исследовании какого-либо «социального целого». В качестве примера используется концепция «идеального интеллектуала» М. Фуко. «Идеальный интеллектуал», являясь аутсайдером по отношению к современной ему эпистеме, способен осуществить её «деконструкцию», доказывая невозможность существования целостной, универсальной системы знания. Оно может быть лишь фрагментом множества локальных культурных контекстов, которые делают его возможным и задают ему смысл. По мнению Ж.-Ф. Лиотара, до последнего времени единство знания обеспечивалось за счет великих базовых идей и рационалистических доминант классики. Для постклассики характерен плюрализм и разрушение универсалистских знаний. Религия, история, наука,

искусство, гегелевская диалектика, идеи прогресса, эмансипации личности, представление о знании, рационализм были принципами философской мысли Нового времени. Конец метанарративов освобождает мир от иллюзорности классики, открывая бесконечные возможности для становления локальных форм активности, преодоления монокультуры дискурса, и делает возможным выход к его многообразию. Постклассика выводит из тени концепции, которые оттеснялись в своё время на периферию культуры, поскольку им было отказано в легитимности, считая нецелесообразным устанавливать какой-либо иерархический порядок, приоритеты в познании, культуре, в повседневности человека. Скрепам своих мировоззренческих исканий она выбирает равноценность всех жизненных форм. М. Фуко писал о знаменьях нынешнего времени – скачкообразном чередовании эпистем, ризомы, как явлению неупорядоченного, разнонаправленного развития, бездомности духа, номадизме, складках мысли. При этом формируется постклассическая чувствительность специфического видения мира – децентрированного, фрагментированного, неупорядоченного, лишённого причинно-следственных связей и ценностных ориентиров, эпистемологической неуверенности.

Теоретики постклассики убеждены, что наиболее адекватное постижение реальности современных дней доступно не естественным, не точным наукам, не философии, опирающейся на формализованный понятийный аппарат, а интуитивному, поэтическому мышлению с его ассоциативностью, образностью, метафоричностью. Именно этим объясняется их обращение в поисках соответствующей мыследеятельной формы к иным культурным традициям – восточному интуитивизму. Превращение литературы в модель для всех текстов. Утверждение, будто только литературность любого дискурса делает возможным наделение смыслом мир и наше его восприятие. Если мир поддается только литературно-художественному, поэтическому

осмыслению, то метафорическая картина мира становится единственно способной быть.

Постклассика сформировала не только специфическое видение социальной реальности, но и специфическую эпистемологию. В качестве её основных характеристик можно выделить необоснованность познания, «несвязность» его с фактами мира. Критика классики и, присущего ей поиска фундаментальных оснований бытия и знания, становятся предметом постмодернистской критики. Фрагментарность знания связана с признанием реальности как множественности, состоящей из отдельных, разрозненных, единичных элементов и событий, интерпретацией её индивидом как некоего явления, не связанных друг с другом образов, событий. Плюрализм стал своеобразной визитной карточкой философской постклассики. Знание лишено образов реального мира, оно состоит из конструкций, построенных на основе когнитивных интерпретирующих схем. Это ведет к трансформации традиционного понимания целей науки. Да и самого исследователя можно определить как «контекстуальную включенность». Научное знание уступает свой эпистемологический приоритет знанию обыденному. Особое место занимает тема «нарратива» – социально принятого типа повествования, который задаёт параметры повседневного и научного дискурсов, определяя правила и способы идентификации объектов, подлежащих включению в дискурсивное пространство.

Постклассический комплекс пророс и в социальную философию. Объектом критики становятся фундаментальные особенности социального знания. С точки зрения постклассики, поиск закономерностей развития социальной реальности выглядит утопическим. В мире, фрагментированном и неиерархизированном, имеет смысл только описание локальных, специфических феноменов. Констатация общих законов, свободных от контекста, не имеет смысла.

Постклассицизм трактует дискурс как функцию социальных интересов, в которых ценностным предпочтениям ученых

принадлежит центральная роль. Но контекстуальная включенность ученого, его заинтересованность как участника социального процесса делает бессмысленным «ценностный нейтралитет» мыслителя. Бауман показывает роль социологии в этом проекте. В течение трех столетий классическая философия задавала миру концепцию прогресса, определяла его направления, основные стандарты. И делали это интеллектуалы в рамках социологических, философских, эстетических и других теорий. И. Валлерстайн прямо называет социологию интеллектуальным дополнением либерализма. Её функция состояла в легитимации классики как универсального культурного контекста социальных изменений. Собственно, в этом состоял смысл известного призыва О. Конта сделать всех позитивистами.

3. Бауман подчёркивал, что постклассическая стратегия социальной философии – это стратегия не «законодательного», а «интерпретативного» разума. В качестве интерпретатора социолог не заинтересован в установлении истины опыта, который он интерпретирует. Единственный критерий научности – это правильность интерпретации. Поэтому постклассическая социология воздерживается «судить» и «исправлять» здравый смысл. Она стремится добавлять и расширять, а не замещать и вытеснять толкования, вплетенные в реальность, показывать многозначность и неопределенность реальности, выявлять варианты развития, из которых ни про один нельзя сказать, что он реализуется по известной схеме. Постклассическая философия стремится всеми силами избавиться от теории, согласно которой можно заранее смоделировать развитие событий, которые, с точки зрения постмодернизма, никогда до конца не детерминированы и не могут быть объявлены «объективно необходимыми», «закономерными». Она избавляется от легитимирующей и интегрирующей функции, не позволяя душить в зародыше ни одну из возможностей, которые таит в себе человеческая свобода. Она как бы «разоблачает» репрессивный характер всяких священных и «абсолютных» истин, давая людям и сообществам

возможность использовать различные жизненные шансы, предоставляемые историей. Альтернативная эпистемология реинтерпретации науки осуществлена в работах М. Малкея, Б. Барнса, Д. Блура, Г. Коллинза и др, в которых было продолжено развенчание идеологии фундаментализма, начатое в философии науки в работах У. Куайна, К. Поппера, Т. Куна, П. Фейерабенда, разрушивших кумулятивную модель научного знания. Был лишён смысла присущий классике критерий классификации истины, рассматривавший её как результат социально заданной перспективы.

Индивиды как акторы со своими ролями и ролевым поведением, организуют функционирование социальной системы. Соответствие между социальными системами и акторами, между институтами и процессами социализации обеспечивает устойчивое функционирование общества. Идея такого соответствия лежит в основе всей классической социологии, важнейшим компонентом которой является признание того, что экономика, экономическая подсистема общества определяет тип общества, задавая принципы социального порядка и социальной интеграции. По оценке Лэша и Урри общество обнаруживает определенное движение от «организованного», регулируемого государством монополистического капитализма к его дезорганизованной форме, характеризующейся большей конкуренцией и меньшей регуляцией, культурной фрагментацией. Индивиды становятся все более самостоятельными в осуществлении своего выбора, в формировании собственной идентичности и биографии. Всё, что их связывает, – это рыночные отношения. Создается впечатление, что мы живем в не-обществе (А. Турен), поскольку все его составляющие движутся каждая в своем направлении и удаляются друг от друга. Общество уже невозможно рассматривать как совокупность хорошо организованных институтов. Такое состояние позиций в современной социологии поочередно сменяется сначала толкованием о системе без акторов, затем – об акторах без системы. В конечном итоге объект, сконструированный классической социологией, перестает существовать.

Общество всё чаще рассматривается не как система социальной интеграции, а как система подавления со стороны группы людей, контролирующей финансы, влияние, информацию и имеющих власть. Постклассика в качестве альтернативы предлагает своё видение социальной реальности и представление о социальности. Она рассматривает социальную реальность как множественность, состоящую из отдельных, единичных, разрозненных элементов и событий. Общество становится совокупностью локальных самопроизвольных и слабо скоординированных процессов. Но в тоже время постклассика видит в этом распаде шанс появления чего-то нового – иного. Такой взгляд, по мнению Лиотара, и составляет специфику постмодернистского сознания. То, что с традиционных позиций кажется хаосом и беспорядком, постклассику представляется многообразием возможностей. Нестабильность, неопределенность и многозначность развивающихся в обществе процессов рассматривается не как патология системы, а как признак и условие ее жизнеспособности. Фрагментирующееся общество начинает походить на мозаику, образованную малыми группами.

С уходом из сознания престижности быть общественным человеком на поверхность общества вышла маргинальность во всех её видах. Она получила название трайбализма. Племенная маргинальная социальность трансформируется во множество этнических и культурных образований, в которых мышление отказывается от логоцентризма, а эмоциональные и эстетические ориентации приобретают большее значение, чем рациональные. Фрагментированный, разорванный человек перестаёт восприниматься как тождественный самому себе, своему сознанию, родовому менталитету. Он живёт ролевыми стереотипами. Его ориентация приобретает контекстуальный характер, его «Я» размывается и расчленяется фрагментированным опытом.

Кризис философской классики как универсального проекта, разрушение моделей идентичности и глобальное размножение локальных идентичностей означает закат веками отшлифован-

ной философской мыследеятельности. Возникновение иного глобального уровня осмысления социальной реальности, вызывает методологический сдвиг в видении социальной реальности. Этот сдвиг проявляется практически в прекращении поисков механизмов и технологий, возвращающих социальную реальность в состояние устойчивого целостного функционирования. На смену постулатам классической науки, таким как простота, устойчивость, детерминированность выдвигаются постулаты сложности, вероятности, неустойчивости, самоорганизации. В современной социальной философии внимание медленно, но настойчиво начинает переключаться с явлений, повторяемых и регулярных, на «отклонения», на явления побочные и неупорядоченные, изучение которых может, как бы приоткрыть непроявленные и неизученные механизмы развития социальной реальности. В результате изучения различных сложно организованных социальных систем, способных к самоорганизации, складывается новое нелинейное мышление, новая картина социального мира. Её основные характеристики – неравновесность, неустойчивость, необратимость. Вместе с понятиями флуктуации, бифуркации и когерентности они образуют, по сути, новую базовую модель познания, дают науке новый язык – язык социальной синергетики. В нём сплелись воедино теория самоорганизации Г. Хакена, теория диссипативных структур Ильи Пригожина и теории катастроф Тома Рене. Объектом исследования становится не существующее, а возникающее, что означает деонтологизацию знания, усиление роли субъекта в процессе познания. Усложняется вопрос о критериях реальности, демаркации её от вымышленного, полионтологичности бытия, о выработке новых подходов к исследованию социальной реальности как принципиально открытой, вариабельной системе. Этот сдвиг проявляется и в появлении нового языка социологии, в преобразовании статических понятий социологии в динамические, и в создании концепции множественных современностей.

Таким образом, различные теоретические направления, участвуя в разработке эпистемологической и концептуальной альтернативы классическим теориям социальной реальности, совместно формируют новую модель репрезентации последней. Рождается новый тип знания, принципиально отличный от того, который принято называть наукой Нового времени. Он характеризуется повышением субъективности, гуманистичности, самокритичности, пересмотром классических характеристик объективности и истинности. Тем не менее, Ю. Хабермас говорит о незавершенности классического проекта, его, не исчерпанном для нашего времени потенциале. Так, в теории коммуникативного действия Ю. Хабермаса общество исследуется и как жизненный мир, и как система. Разграничение этих понятий вводится Хабермасом не только для дифференциации сфер социального воспроизводства, но и для обозначения разных типов интеграции: системной и социальной. Они, в свою очередь, связаны с различающимися контекстами социального действия: стратегическим и коммуникативным. Он подчеркивает, что человечество должно держаться за выработанные классическим мышлением ценности, дабы не оказаться погребенными деструктивными явлениями. Э. Гидденс называет новое общественное состояние поздней современностью. Он считает, что наше время – это эпоха универсализации и радикализации классики и постклассика не преодолевает, а продолжает её в самой себе. основополагающий методологический постулат современной социальной философии может быть сформулирован следующим образом: чтобы постичь реальность социальной жизни, необходимо отдавать себе отчет в том, что объект, представленный в теории, в значительной мере создается самим исследователем. Конструкты социальных наук сохраняют генетическую связь с первичными повседневными рационализациями. Научная объективность в данном случае трактуется как совмещение нескольких перспектив, а рефлексия над средствами и методами познания – как условие достижения объективности

социального знания. Вместе с тем социальный философ должен осознавать, что его открытия являются относительными истинами, зависящими и от путей познания, и от способов интерпретации, которые впоследствии могут быть изменены. Развёртывание исследований современной реальности в этом ключе способно преодолеть установки как классических, так и современных постпозитивистских теорий и обнаружить конструктивные идеи, которые могут стать базовыми скрепами в создании новых стратегий исследования социальной реальности.

Отечественные исследования, посвящённые анализу социальной реальности и её парадигмальных конструкторов, были изложены в работах Н.С. Автономовой, С.Н. Зенкина, В.Л. Иноземцева, Е.А. Самарской, Л.Г. Судас, В.Ф. Бурлачука, В.Н. Фурса и Э.О. Леонтьевой. В этих работах прозвучали мысли об отказе от монологизма традиционного философского осознания проблем социальной реальности и утверждение диалогического характера познавательной деятельности, что может служить одним из ориентиров развития современного социального знания, веры в референциальный язык, способный правдиво и достоверно воспроизводить действительность, говорить «истину» о ней. Методологические подходы, разработанные в социально-философских исследованиях последних лет, не только не были опровергнуты дальнейшей практикой социального развития, но и получили подтверждение и развитие в теоретических исследованиях. Экономическая сфера продолжает оставаться доминирующей, существенным образом влияющей на государство и политику, социальную подсистему и подсистему культуры. В 70-х годах XX в. теории постиндустриального, постсовременного, посткапиталистического, а позже – информационного общества пытались отразить происходящие в социуме изменения. Были описаны качественно новые общественные состояния, о наступлении которых одними из первых заявили Белл и Тоффлер. Эти концепции выделили сдвиги, которые происходят в современном обществе. Телекоммуникационная система фун-

даментальным образом изменяет коммуникационные и информационные возможности всего общества, влияя на государственно-политическую сферу, организацию и управление, сферу труда, культуры и отдыха, систему образования, которая становится доминирующей подсистемой общества. Качеством функционирования она определяет сферу труда и экономики, является стратегическим ресурсом функционирования государственных и политических структур, фактором группообразования, статусной принадлежности, социализации. Происходят существенные изменения и в системе социальной дифференциации общества. Собственность и классы уже не являются основным критерием социальной стратификации. Социальная структура характеризуется фрагментированными и сложными основаниями для дифференциации. Классовая структура заменяется статусной иерархией, которая формируется не на основе профессии, а на основе образования, уровня культуры и ценностных ориентаций. Именно культурная идентичность становится основой системы социальной иерархии и группообразования. Ось социального конфликта теперь пролегает не по линии обладания или не обладания собственностью, а по линии обладания – не обладания образованием и контролем над информацией. Существенные изменения претерпевают типы организации и управления. Рушатся высоко иерархизированные и централизованные институты, происходит переход к сетевой организации, растет роль рыночной конкуренции. Методы научного управления сменяются социальными управленческими технологиями. Массовое производство для массового потребителя сменяется специализированным производством ограниченных партий продукта и сегментацией рынка. Государство же неохотно принимает на себя ответственность за управление экономикой, рыночное и частное предпринимательство, их конкурентоспособность. Таким образом, классический период философского возмужания интеллектуальных и духовных сил человека уже не выглядит неким пространственно-временным континуумом до пределов

наполненного абсолютными истинами бытия, в сравнении с которыми все остальные типы мировоззрений неизбежно попадают в разряд «отработанных».

Является ли философская постклассика выражением действительно новых социальных форм, имеющих место быть уже сейчас реальностью бытия, или она представляет собой некие переходные явления, а реальное общество постклассики и соответствующее ему мироощущение ещё впереди, и их черты трудноуловимы, покажет время.

Выводы

Социальное познание в гуманитарных науках только начинает нарабатывать собственные исследовательские традиции, поэтому большинство проблем теоретического характера, включая те, которые были поставлены в первой главе, остаются открытыми для исследования. Герменевтический разум и синергетический подход – две ипостаси нарождающегося нового типа рациональности и методологий исследования социальной реальности. Происходит отказ от понимания линейного развития социальной реальности, на место жёсткого понимания идеи развития приходит идея всеобщего эволюционализма.

Приходит понимание, что социальная философия как средство постижения реальности должна основываться на разных типах познавательной деятельности, отражающей глубинную трансформацию социальной реальности, в принципе изменившую социокультурную ситуацию в современном обществе, механизмы культурного производства и социального контроля. Не оправдались ожидания, что постклассика вот-вот себя исчерпает как некая периферийная и случайная проблематика культуры. В действительности корни постклассики в западной философии глубоки и уходят в кризис естествознания на рубеже XIX–XX вв., породивший сомнения в познавательных возможностях человека, отказ от рационализма, логоцентризма европейского мышления.

ГЛАВА ВТОРАЯ СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СТАНОВЛЕНИЯ ПАРАДИГМЫ АНТИЧНОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

2.1. Исторический ракурс формирования подходов к исследованию феномена цивилизация и античной цивилизации в частности

В платоновском «Тимее» Критий, пересказывая разговор египетского жреца с Солоном – одним из будущих руководителей Афинского государства, по-видимому, и не заметил, что в обозначившейся теме разговора вырисовалась проблема, давно ожидавшая своего публичного осмысления. Жрец утверждал, что эллины легко несут кувшины прекрасной целостности своего бытия, наполняют их драгоценным нектаром преданий старины и всё беззаботно «выливают в реку жизни». Солон попросил обосновать это суждение. Ему, как и любому греку, чтобы в чём-то убедиться, склониться к чужой мудрости, следовало услышать аргументы и доказательства, что эта мудрость правдива, а положение дел именно таково, как она утверждает. «Умы ваши, – продолжал жрец, – вечно юны: не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени». При этом он заметил, что государство, известное под именем Афин и в делах военной доблести, и по совершенству своих законов и знаний, всегда стояло превыше сравнения. Солон, умея мудро воздавать каждой вещи по её мере, и наслаждаться чудной сладостью быть учеником, стал выспрашивать египтянина о не известных ему фактах из истории эллинских народов, ведущих своё начало от богини Афины – прародительницы и покровительницы народов Аттики. Безусловно, знаковым моментом и «изюминкой разговора» стало обращение к истории человеческих судеб в рамках

конкретных этнических формирований. Высвечивание потребности интеллектуально продвинутых людей тех эпох подняться над обычным пониманием как своей, так и чужой исторической бытийности; экзистенциально прочувствовать свою судьбу и судьбу народа в контексте исторических особенностей и перепитей развития. Когда человек, как сущее, прозревает собственную ментальность и своё назначение в «по сю стороннем мире» бытия, и не желает более смиряться с мыслью о том, что всё, свершающееся под небом и на земле, диктуется «волей богов», для коих человек всего лишь кукла для игр и развлечений. Стремясь вырвать свою жизнь из-под власти социальной и мифологической детерминации, интеллектуалы демонстрировали способность к публичному позиционированию собственных способов осмысления действительности, формированию самостоятельной жизненной позиции, заявляли право жить в горизонте личности, быть индивидуумами, а не слепыми исполнителями тех или иных социальных ролей, отстаивали право на личную инициативу и её общественную оценку.

Следует отметить, что психолого-мировоззренческие рефлексии на исторические темы, события, общественно значимые поступки отдельных людей со времён Гомера активно проникали в различные отчёты, записи, хроники событий, труды эрудитов. Примером тому являются сочинения Геродота, Гесиода, Гиппократы, Фукидида, Демокрита, Ксенофонта, Плутарха, Платона, Аристотеля. Эсхила, Энея, Софокла, Еврипида и других авторов. Предметами обсуждения в их работах становились: история городов, политический строй, культура, география, природа человека, планетарный мир, верования, ритуалы, обычаи, образ жизни своих и чужих народов. Соприкосновение духовных достояний разных народов, их мыслей, переживаний, ценностных ориентаций, уровней и направленности культурного развития позволяло улавливать вызовы действительности, размышлять о возможных поворотах событий, роли случая в превратностях исторических судеб, как государств, так и наро-

дов. В сочинениях Д. Сицилийского, Полибия, Страбона, Цицерона сквозь канву мифологических рассуждений о синкретическом единстве мира, его космическо-земных ритмах всё более настойчиво обозначает себя тенденция «раскручивания» потребности «расфокусировать», «рассогласовать» в мифосе как некой трансовой мыследеятельной целостности всё: события, свойства вещей, время, судьбы людей, действия богов, сплетающих нити интриг в человеческой жизни и т.д. Понять, а не принять, «дойти умом», а значит объяснить, по словам Эмпедокла, как из многого срastaется единство. То, наоборот, из «единого» прорастает многое, и отчего этот непрерывный переход никогда не прекращается. Аналогичные проблемные «поля вопросов» пронизывают, дошедшие до нас рассуждения Гераклита, Парменида, Зенона, пифагорейцев. Платона, Аристотеля, Сенеки, Эпикура и других мыслителей. Причём авторы, жившие в различные времена античных эпох, осмысляли единство мира через многообразие явлений его феноменов, а многообразие через их единство, экстраполируя логику взаимопроникновения смыслов единства и многообразия на катаклизмы человеческих судеб и государственных формирований.

Последнее выводило мыследеятельность на уровень постижения пространства смыслового единства и многообразия культурного и социального, сфокусированного в жизнебытие человека, его способности осмыслять и организовывать мир, в котором он живёт и действует. При этом греческие мыслители подметили важнейшие закономерности в процессах смыслообразования и специфику их проявления в реалиях человеческого бытия. Смыслы, как механизмы практических и духовных ориентаций в мире социокультурного бытия, зарождаются в мыследеятельности человека в противоречивом единстве: между изживающими себя смыслами, представлениями о жизнебытии и формирующимися альтернативными, новыми смыслами и их ценностной значимостью, «заданной просветом бытия». Они, как узелки деятельной памяти, связывая схваченный внутрен-

ним сознанием опыт человека, эксплицируют его на социальное пространство бытийности человеческих судеб в рамках конкретных этнических формирований. Смыслы, представляя собой кумулятивный результат жизни человека, способ самоистолкования им ситуаций, которые он переживал, обретали для него статус образца и модели поступков, как критерии их оценки. Всего того, что необходимо было вытащить из омота невнятной, нерелексивной иллюзорной объективности, подвести к осмыслению через призму реальности и «овозможнить» осмысленное в собственном бытии и в бытии других. Констатируя наличие специфических способов существования социальной реальности и её смыслов, утверждающих своё бытие через разрешение скрытого противоречия «двойного единства», мыслители обнаружили ряд проблемных мест в понимании диалектики этого единого. Как части «двойного единства», они, соотносясь друг с другом, стимулируют мыследеятельную активность человека к различным социальным реалиям и процессам. Трансформируют общественное сознание и становятся в дальнейшем условием перестройки социального бытия в целом. Осмысляя поведение человека и его действия по отношению к миру вокруг себя и себе подобным, мыслители отмечали, что человеческой натуре присуще нечто, возвышающее её над миром природы. Фалес, Анаксимандр, Гераклит, Платон, Аристотель, Эпикур и т.д. занимались поиском этого нечто. По их мнению, дух (интуиция) и разум (рацио) и есть нечто, что в своём единстве придаёт направленность и смысл человеческой деятельности в организации социального бытия. Это нечто выступает обуздывающей силой по отношению к человеческой биологии, её желаниям и потребностям, играя роль «возницы», если воспользоваться известной метафорой Платона. Позволяет сохранять человеку «социальное лицо» даже в сложные исторические времена, когда ломаются смыслы повседневной жизни из-за того, что «выскальзывает» старая реальность, а новая ещё не опознана.

Выстраивая социальную жизнь, человек определяет своё отношение к её процессам, реалиям, к своему другому. В поисках своего места в социальном пространстве ролей и масок он идентифицирует себя с той или иной общностью (родом, этносом, государством, цивилизацией), т.е. осваивает ойкумену своего расселения специфически человеческим способом. Отсюда и шкала ценностных выборов смыслов жизнедеятельности, выступающих своего рода берегами его безопасности. В сфере религиозно-мифологической – это идеалы Бога, любовь к Богу. В сфере государственной – идеалы власти и единства мира. Цивилизационные выборы – это идеалы разума, свободы, культурных традиций, нравственности, семьи, условий для самореализации каждого и их общественное поощрение. Однако эти благие выборы человека обретают реальность и становятся «ценностными маячками в его бытие пути» после «обработки» их в тиглях горнил различных векторов человеческой жизнедеятельности. В том числе причинности, времени, необходимости, части и целого, сущности и явления, пространства, случайности и т. д, которые становятся сущностными характеристиками его деятельности, определяя условия и способы организации человеком социального бытия в конкретно-исторической канве существования. Размышляя над историческими событиями, «петлисто» закручивающих тропы бытия целых народов, лики государств, писатели, поэты, любомудры акцентировали необходимость деуализации социальных причин природы последних. Их не устраивало объяснение социальных катаклизмов, которое давали мифы, утверждавшие, что человеческие действия и поступки предопределены волей богов: человек делает то, что желают боги. Об этом красноречиво пишет в своём труде Платон. В «Законах» в форме диалога между афинянином и Клинием он пытается, как бы выведать степень готовности человека осознать реалии социального бытия и ответственность за его состояние и события в нём. В разговоре афинянин спрашивает своего собеседника: Бог или кто из людей, был виновником вашего

законодательства? Бог, чужеземец, бог, говоря по правде. Всё у нас приспособлено к войне, и законодатель, по-моему, установил всё, принимая в соображение именно войну. Он заметил, что у всех в течение жизни идёт непрерывная война со всеми государствами. Особенно превосходен один закон, запрещающий молодым людям исследовать, что в законах хорошо и что нет, и повелевающий всем единогласно и вполне единодушно соглашаться с тем, что в законах всё хорошо, ибо они установлены богами.

Между тем лихолетья исторических событий делали целые народы свидетелями ломающейся на их глазах социальной реальности. Становящаяся социальная реальность страшила своей неизвестностью, превращая жизнь каждого во всё поглощающее ничто. Неизвестность, нарушая ритм повседневного бытия, разрушала желание понимать тенденции и смыслы происходящего, вынуждая человека не только отказываться искать идентификационные основы соотнесения себя с новой формирующейся реальностью, но и лишала его, подчас, смысла жить вообще.

Исторические события, создавая то тут, то там специфические транзитивные зоны, в силу разнообразных внутрисктурных комбинаций и «розы ветров» перекрёстных взаимодействий, формировали в лоне этих пространств условия для «перекраивания и сшивания заново» из живой материи этнических сообществ новых социально-экономических, политических, духовно-нравственных локальных формирований. Кристаллизация новых структур и связей, создавала своего рода бифуркационные «коридоры перехода». По мере преодоления, которых в реальном мире человеческой жизнедеятельности появлялись новые социальные макросистемы, способные конфигурировать развитие социальной реальности, её онтологические модусы, выстраивая тем самым новые смыслоформирующие отношения сознания человека к миробытию. Диалектика становления нового такова, что «наращивание» присутствия в «самости культуры» новых элементов всегда «оплачивается» усилением процес-

сов «отпадения» от реликтовой холмности нижних системных уровней организации социальной природы. Что неоднократно приводило к развитию у целых народов социальной амнезии, превращавшей их в особей, не помнящих истоков своей бытийности. Мыслители античного времени подчёркивали значимость изысканий в сфере фиксирования генеалогических ветвей родов, семей, фамилий, этносов и народов.

Конечно, времена выхода человека из лабиринтов тёмных веков забвения практически затёрты в его памяти биосферными закономерностями воспроизводства и эволюции живой материи. Однако уже со времён Аристотеля человек говорит о себе в третьем лице, рассматривает себя как некий «случай» в истории семьи, рода, фамилии, этноса. Человек мыслится в мире. Однако мир пока не мыслится в нём. Преобладание зрительного восприятия над всеми другими чувствами явилось принципиально новым моментом в истории развития человеческого духа, подмеченным греческими мыслителями. Опыт остальных органов чувствования мира привнесён в эту картину как бы задним числом. У Аристотеля видимый образ актуализирован как мир вещей, и человек – вещь среди них. Вид, объективно познаваемый наравне с другими видами: не гость на чужбине, как у Платона, а обладатель собственного угла в мироздании. Поэтому знать, фиксировать теперь уже осознаваемые шаги по ойкумене расселения человеку стало необходимым. Переживать перипетии происходящих событий, осваивать их смыслы как собственную судьбу и как собственное время.

Следует отметить, что труды мыслителей первой волны интеллектуального рассвета античной мыследеятельности погибли. От них уцелели лишь фрагменты, и то благодаря тому, что на них ссылались более поздние авторы, которым удалось пронести своё творчество сквозь сумрак тёмных веков. Труды большинства мыслителей второй волны античного ренессанса также целиком до нас не дошли. Исключение составляют произведения Платона и Аристотеля. Более того, многие сочинения

этих мыслителей лишь недавно оказались доступными для научных исследований. Так «Афинская полития» Аристотеля была найдена только в 1890 г. среди папирусов Египта. Такая же картина наблюдается и при обозрении творческого наследия третьей и четвёртой волн развития античной мыследеятельности и её культуры в целом. Однако тут число сочинений, дошедших до нас целиком, больше. Например, полностью сохранилась поэма Лукреция Кара «О природе вещей». Информация «из вторых рук» составляет большую часть имеющихся артефактов. Но и в ней полно противоречий, ошибок и модернизаций всякого рода: дописывание, додумывание, комментаторские вставки. В основном это работы доксографов, т.е. «описывателей мнений», не ставивших перед собой серьёзных аналитических задач. Поэтому поиск клиноменов, подвигнувших человека античных времён на «вытаскивание» из себя «разномерных» способов и форм «распремечивания» и «опредмечивания» сущностных творческих потенций других в пространственно-временном континууме конкретной эпохи, рождение потребности в познании мира внутри и вокруг себя остаётся пока задачей, решаемой не полностью. Это и побуждает исследователей «заглядывать» в самые потаённые истоки антропосоциокультурных вертикальных и горизонтальных векторов эволюции, чтобы понять логику выстраивания сотнями поколений людей стезей своего развития для обеспечения стабильности и безопасности как собственного социального существования, так и «прораставших от трудов их» этнических формирований.

Последние подчас представляли собой уникальные вместилища конфигураций расселения, в частности греко-римского, подарившего миру античную цивилизацию. Цивилизацию, которая до сих пор продолжает «взрывать» сознание современного человека своими гениальными предощущениями истории развития человечества, открытиями в области науки, искусства, литературы, философии, технологии, законов естественного познания вселенского развития космоса, как небесного, так и земного.

Освоение географической, социально-экономической, культурной, технологической реальностей бытия активизирует процесс размыкания мифологического сознания человека. Возникает потребность вырваться из оцепеняющих объятий мифологем. Самому конструировать мыследеятельные представления о мире, опираясь на приобретённые знания и опыт, и в этом находить точку опоры для своей жизнедеятельности. Наиболее настойчиво тенденции преодоления форм мифологического миропонимания проявили себя в жизнебытии народов греко-римского мира под влиянием освоения ими климатических и ландшафтных особенностей региона своего расселения. Развития экономики, ремесла, изобретательской деятельности, геополитических исканиях, коммуникативных каналов и т.п.

Античная цивилизация стала интеллектуальной вершиной древней культуры человечества, её удивительно ярким и плодотворным вместилищем. Уникальность греко-римского чуда заключалась в том, что эти народы достигли невиданных ранее высот почти одновременно во многих областях культуры, и многое они открывали и делали впервые в истории развития рода человеческого. Не случайно в исследованиях Р. Бентли, Ф. Вольфа, Г. Нибура, Э. Курциуса, Э. Мейера, К. Бюхера, Ю. Белоха, Р. Пельмана, Г. Глотца, Г. Мабли, наших соотечественников М. Ломоносова, А. Радищева, И. Мартынова, Н. Гнедича, В. Жуковского, М. Куторги и др. артикулируется мысль о том, что античный мир – это великая тайна. И сколько бы раз в разные времена человеческой бытийности кто бы ни прикладывал к ней свой познавательный интерес, она всегда приоткрывает для каждого массу неисследованных неожиданностей, затаённых в плоти её негнелного бытия как очередные загадки её истории.

Смена форм исторической самоидентификации случается во времена экзистенциального кризиса, когда разрушаются привычные формы жизни, коммуникативные связи и культурные традиции. В этих обстоятельствах традиционные исторические парадигмы теряют свою экзистенциальную роль, поскольку

нарушается баланс между опытом и фантазией, действием и воображением, восприятием и представлением. Можно с уверенностью говорить, что формирование парадигмальных конструктов античной цивилизации было связано с переворотом в общественном сознании, осуществлённым иными конструктами бытия – цивилизационными, иными компонентами духовной культуры, новыми способами мирообъяснения реальности, например, философией, наукой, политикой, правом, экономикой. Методология и логика исследования социально-культурной реальности античной цивилизации не может не включать в себя такие онтологические аспекты, как обозначение средств и анализ моделей конструирования её «лика», базисных компонентов и агентов, скульптурирующих социальную реальность эпохи. Такой подход даёт возможность совместить на «одном острие», вопреки бытовавшему мнению, «несоразмерные» представления: социального (как квинтэссенции качества общественного развития) и процессов человеческих взаимосвязей – через призму их вкладов в развитие природы социального в конкретной форме их культурного бытования.

Время появления термина «цивилизация» на публичной сцене общественного бытия впервые попытался «уловить» французский историк Л. Февр. Это понятие, первоначально употреблявшееся в юридической практике, он связал с потребностью понять причины яотрясений, которые переживала социально-философская мысль рассматриваемой эпохи, понять которые было невозможно, опираясь только на религиозные и имперские традиции. Просветители конструировали различные смысловые опоры для выстраивания преемственности в цепи различных форм организации социальной жизни, представив прошлое и настоящее как части будущего разумно организованного общества – цивилизации. Безусловно, в основе проекта будущего – теории цивилизации – были заложены мысли слабо подкреплённые социальным опытом. Однако, благодаря термину цивилизация, образ прошлого стал базовым, мог транслироваться и обсуждаться, а мир людей тех эпох, или даже образ

общества, воспринимался как целостный, трансформирующийся объект изучения.

В результате исследования исторических материалов Л. Февр пришёл к выводу, что термин «цивилизация» изначально появился в работе «Древность, разоблачённая в своих обычаях» Б. Буланже. Этот автор дал первое определение феномену «цивилизация». Он определяет её как расцвет разума в конституционной, политической и административной области, области моральной, религиозной и интеллектуальной. Труд был издан после смерти автора и с дополнением барона Гольбаха. Авторство Гольбаха воспринимается Февром убедительным, поскольку Буланже упомянул термин цивилизация однажды. Гольбах же неоднократно пользуется терминами «цивилизация», «цивилизовать», «цивилизированный» в работах «Система общества», «Система природы». Именно с этого времени термин входит в научный оборот, а в 1798 г. попадает в «Словарь Академии». Однако, по мнению Ж. Старобинского, только маркиз де В. Мирабо впервые употребил термин «цивилизация» по существу: для обозначения особого качественного состояния социума, поэтому приоритет авторства он отдал ему и его сочинению «Друг человечества», вышедшего в 1757 г. Такого же мнения придерживался и французский лингвист Э. Бенвенист. В англоязычную культуру понятие «цивилизация» внёс А. Фергюсон. В своём сочинении «Опыт истории гражданского общества», вышедшем в 1767 г., он чётко обозначил смысл употребляемого понятия, расшифровав его как путь от младенчества к зрелости, который проделывает не только каждый отдельный индивид, но и род человеческий, движущийся от дикости к варварству и цивилизации. При этом он делает вывод, что между обществами, вступившими на путь цивилизации, существуют качественные различия, обусловленные как объективными, так и субъективными моментами в осуществлении их бытия. И неслучайно, в сочинениях Вико, Вольтера, Гердера, Гизо понятие цивилизация неоднократно употребляется во множественном числе для обозначения

ния именно ситуаций неодинаковости в темпах развития тех или иных народов и их сообществ, а также сохраняющихся при этом культурных различий между ними. Но, разделяя линейно-стадиальную схему исторического развития, авторы не брали во внимание влияние изменяющихся социально-экономических обстоятельств бытия, как внешнего, так и внутреннего характера, на динамику развития этнических сообществ, на процессы их «цивилизационного облачения» в рамках конкретного темпорального развития. Вместе с тем размышления Гизо обнажали его желание преодолеть разделение народов по принципу развитые и отсталые. Создать единую почву для культурного диалога между ними. По замечанию Р.Л. Лохоура, Гизо удалось преодолеть нормативный характер европейской истории, отражавшей представление о цивилизованном обществе как идеале, противостоящем варварству. Его теория цивилизации превращала историю общественного и духовного развития разнообразных, аксиологически амбивалентных и неиерархизируемых интересов социальных сообществ в поиск их соотносимости. При этом субстантивный и функциональный смыслы, который они несли, могли сильно различаться. Гизо увидел у варваров свойства личности, которые характерны и для европейски цивилизованных людей: личную независимость, преданность, ответственность, самодостаточность. Однако ни Гизо, ни его современники не рассматривали феномен цивилизации в качестве стержня, структурирующего социокультурное развитие человеческого сообщества, формы его бытования в лоне конкретных экономических, геополитических, коммуникативных каналов человеческой жизнедеятельности, определяющих сохранение власти традиций и различий в динамике развёртывания социальных процессов. Одним словом, это понятие не рассматривали в роли «скрепового механизма», организующего «идеологическое поле» сохранения и воспроизводства культурной самобытности и исторической самодостаточности бытия тех или иных народов мира.

Вместе с тем изучение причин культурных различий между народами имеет свою историю. Их пытались осмыслить в своих сочинениях мыслители античных времён. Определить причины разноуровневого бытования этнического разнообразия попытался великий медик древности Гиппократ. В трактате «О воздухе, водах и местностях» он утверждал, что специфика культуры, языка, психического склада народов, их образа жизни обусловлены различиями их местожительства, ландшафтом, климатом и прочими географическими особенностями. Об этом повествовали и хронисты похода А. Македонского в Египет, Персию, Индию, поскольку интеллектуальной задачей их участия в походах было как раз описание быта, культуры, ремесла, религии, полезных ископаемых на территориях народов, покоряемых Александром. Геродот, Фукидид, Аристотель активно пропагандировали мысль о надуманности аксиологического противостояния оппозиций «эллыны – варвары», «Запад – Восток». Они выступали за ограничение степени деисторизации экзотических народов и за включение их в мировую историю при помощи метафор: изначальности – современности, развитости – неразвитости качеств человеческой природы, превращая тем самым образ «отвратительного варвара» в образ «субъекта диалога». Решающий шаг на этом пути был сделан Цицероном, в произведениях которого практически отсутствовали характеристики, отличающие «варваров» от римских граждан, зато часто встречались рассуждения о «человеческом роде» и «человеческом сообществе». Они основаны на убеждении, что все люди обладают разумом и в принципе способны овладеть мудростью. Цицерон считал, что именно любовь к мудрости породила города, соединила в общество рассеянных по земле людей, объединила их сначала домами, потом супружеством, наконец общностью языков и письма, открыла законы, стала наставницей порядка и нравственности. Образование он рассматривал как способ овладения человеческой сущностью. Образцом совершенного человека у него являлся Сократ, который называл себя жителем мира. Римские

стоики рубежа I в. н.э. считали, что обладание разумом уже само по себе объединяет людей и позволяет рассматривать человечество как единое целое. Все едино: мы только члены огромного тела. Природа из одного и того же нас сотворившая и, к одному предназначившая, родила нас братьями. Она вложила в нас взаимную любовь, сделала нас общительными. Запомним: мы родились, чтобы жить вместе. И сообщество наше подобно своду, который потому и держится, что камни не дают друг другу упасть. Предпосылкой межкультурного диалога различных этнических расселений в те времена послужило объединение Тевкром, вавилонским астрологом, материалов звездных карт и представлений о небесных сферах, соответствующих астрологическому предсказанию судеб греков и варваров. Результатом стало формирование астрономической теории «семи климатов», которая была создана в Александрии и закреплена в книге Клавдия Птолемея «Альмагест». В теории речь шла о благоприятных условиях для формирования цивилизационного развития высоких культур в определённой географической полосе. Благоприятной в астрологическом аспекте оказалась географическая полоса, протянувшаяся с Востока на Запад между Мероэ (Африка) и причерноморскими степями. Это зона государств: Египта, Греции и Рима, Персии, Вавилона, Индии, культуры которых могут рассматриваться как сопоставимые в своем значении для мировой истории. Утверждение подобных идей в общественном сознании народов греко-римского расселения способствовало формированию цивилизационного сознания в полиэтничной Великой Греции, а затем и в Римской империи. Античные добродетели осмыслялись как общечеловеческие, а представления об «эллинизме» универсализировались. Сенека, Лукреций, Тит Ливий признавали, что эллином может не считаться грек, если он не знает литературного языка, не имеет образования и гражданской доблести. В то же время знающий греческий или латинский язык, образованный и воспитанный африканец или германец мог быть признан настоящим «эллином».

Однако часто встречались и противоположные суждения, которые были пронизаны страхом, болью потерь и ощущением беспомощности перед воровской хваткой варваров, которые на быстроходных драночных ладьях, обтянутых просмоленным брезентом, быстро достигали материковой Европы и обирали её население. Сюда они плыли, как к себе домой. Почти все их предки были родом из разных племен, населявших северные и западные регионы Европы. А. Марцеллин считал, что варвары не способны усвоить культуру Рима, а на войне проявлять доблесть и достоинство. Их войско он называл бандой разбойников, которые сражаются безрассудно, неосмотрительно и недисциплинированно. Марцеллин отмечал, что даже свободу варвары не в силах использовать во благо, так как свобода в их представлении – это разнузданное безрассудство. Поэтому за термином «варвар» неотступно следовало представление о невежественном, агрессивном разрушителе, несущем смерть. Таким образом, термины «цивилизация» и «варварство» аккумулировали в себе как бы два моральных и исторических мира, которые нигде и никогда не смогут пересечься.

Вместе с тем тропы, проложенные Фергюсоном в понимании феномена цивилизации, становились весьма востребованными и популярными. На них в XVIII–XIX вв. опирались Л. Морган в труде «Древнее общество», Ф. Энгельс в «Происхождение семьи, частной собственности и государства». Энгельс писал, что античная цивилизация стала грандиозной попыткой построить рационально организованный мир. К. Маркс, подчёркивая уникальность культурного и интеллектуального развития греко-римской цивилизации, отмечал, что человеческое общество, в том числе и античная цивилизация, развивалось на основе возникающих в их недрах исторических закономерностей. И это не законы «фюзиса», как полагали позитивисты («закон сохранения энергии» или «закон сохранения равновесия», «теория биологического развития» и др.), а законы иного характера, имеющие свою объективную специфику, порождённую природой социального. Закономерности, действующие в

обществе, возникают в процессе развития материального производства, производительных сил и производственных отношений, их взаимодействия, столкновения классов.

Цивилизация как объект изучения – это вид социальной природы, имеющий свою уникальную специфику. В социальную природу цивилизации вклад делает сам человек, его деятельность и проекты. Однако то, что складывается в результате его усилий, уже мало от него зависит. Продукты его деятельности начинают жить по законам объективности. Компоненты социальной реальности как особые социальные образования (государства, институты, сообщества, корпорации т.д.) могут рассматриваться как организмы и популяции в среде их естественного обитания, где они ведут борьбу друг с другом за существование, выстраивая свои коэволюционные отношения. Среди множества подходов к выявлению конструкторов конкретных цивилизаций и специфики развития в их лоне социальных практик в темпоральных форматах зародилось учение о локальных культурах и цивилизациях. Впервые оно было озвучено в работе французского философа Ш. Ренувье «Руководство к древней философии». Спустя несколько лет историк Ж. Гобино в работе «Опыт о неравенстве человеческих рас», опираясь на идеи Ренувье, выделил десять цивилизаций, каждая из которых проходит свой собственный путь развития. Возникая, они рано или поздно погибают, некоторые – даже не вступив в пору зрелости. Гибнут под воздействием природных катаклизмов, например, минойская цивилизация, от столкновений с другими культурами: через такие столкновения прошли цивилизации: инков, майя, ацтеков, скифская протоцивилизация. Однако большинство мыслителей, «исповедуя» описательные методы исследования, не интересовались ролью культурных, экономических, идеологических, геополитических факторов в развитии цивилизационных формирований, влиянием на динамику их функционирования «амбиционных исканий» лидеров формирований, природно-космических явлений, ментальности и психологии

этносов. Учёных мужей этого времени больше занимало решение вопросов, устанавливающих магистральные пути развития человеческих сообществ, способы «подгонки их под общий шаблон» культурных, духовных, религиозных достояний, а также колониальные, протекторальные аспекты взаимоотношений между развитыми и неразвитыми народами.

Идеи, созвучные работам Гобино, получили развитие в трудах Риккерта, который пришёл к выводу, что история человечества – это не единый процесс, не победный марш человеческих рас по природным ландшафтам. Это интегральные, многоярусные процессы в культурно-исторических социальных организациях, которые невозможно расположить на одной линии. Риккерт впервые обратил внимание на проблему границ цивилизаций, а также их взаимовлияние друг на друга, когда структурные взаимоотношения между ними подчас прорастали внутри каждой из них стержневыми конструктами их целостности, переплетая и детерминируя ритмы жизнедеятельности этих цивилизационных формирований. Его рассуждения обнажали парадигмальный сдвиг от идеологии объективизма к парадигме веберовской понимающей социологии, стремящейся объяснить саму объективность процесса «цивилизационного обёртывания» социальной реальности как следствие культурного возрастания позитивных качеств субъективных человеческих действий. Риккерт предлагает «набор строительных материалов» для скульптурирования цивилизационного лица человеческого сообщества. Это наличие земледелия, ремёсла, городов, классовой структуры. Так же государства, торговли, частной собственности, денег, монументального строительства, религии, письменности, диалога культур и т.д. Весомый вклад в очерчивании теоретических контуров феномена цивилизации и «локальных» ликов их культурного явления сделал Шпенглер в работе «Закат Европы». Шпенглер предположил, что мировая история сплетается из ряда независимых друг от друга локальных культур, проживающих подобно живым организмам периоды зарождения, становления и

умирания. Необходимость найти причины кризисного характера современного ему цивилизационного развития заставила Шпенглера предположить, что они кроются в нарушении динамики темпорального развития локальных культур под влиянием внешних либо внутренних факторов, либо тех и других вместе. Корневые причины кризисных явлений, разрывающих смысловую картину социокультурного бытия, он эксплицирует на аналогичные события, которые в своё время способствовали разложению и гибели античной цивилизации. В этом плане интерес представляют размышления А. Тойнби в труде «Постижение истории». Опираясь на введённый им термин «локальные цивилизации», он подвергает анализу внутреннюю схему их развития. Процесс появления, становления и упадка цивилизаций, даже имеющих совпадающую ритмику экономического, культурного, религиозного и т.п. развития, детерминирован, с его точки зрения, внешним Божественным толчком и энергией, вызовом и ответом, уходом и возвращением. Согласно А. Тойнби, цивилизации рождаются, эволюционируют и адаптируются в ответ на различные «вызовы» географической среды. Соответственно, те общества, которые оказались в стабильных природных условиях, старались приспособиться к ним, ничего не изменяя. И наоборот – социум, который испытывал регулярные или внезапные изменения окружающей среды, неизбежно должен был осознать свою зависимость от ландшафта, природных катаклизмов, геополитической активности соседних государственных формирований. Для ослабления или исключения зависимости от внешних обстоятельств бытия он обязан был создать и противопоставить им динамичный, рукотворный преобразовательный процесс, в ходе которого созидается и развивается целостный социальный порядок, отражающий базисные ориентиры формирующейся цивилизации. Определённую цивилизационную модель социального поведения индивидуумов и функциональных действий соответствующих структур – общественных институтов, управляющих действиями народов.

По мнению Тойнби, религия как важнейшая составляющая часть человеческой духовности и культуры формирует и сохраняет во многом лик той или иной цивилизации. Однако дело здесь не столько в факте религиозной ориентации, сколько в тысячелетних традициях народов, несущих эти ориентации. Ибо не религия формирует цивилизацию, а цивилизация усваивает те нравственные принципы и то религиозное миропонимание народа, которые в наибольшей степени отвечают цивилизационным формам прогрессирования социума. Тойнби отмечал, что человек, общество и культура подвержены постоянному влиянию неорганических, органических и социокультурных сил, а значит, их линейное развитие на протяжении всего исторического времени становится всё менее и менее вероятным. В силу чего, утверждение о вечной линейности теряет всякий смысл. Он допускает мысль, что сообщества, соединяясь с другими или, наоборот, отсоединяясь от них, обеспечивают тем самым непрерывность траектории своего исторического развития и возможность обрести «своё» цивилизационное лицо. Данилевский считал, что цивилизация – это время бытия, в течение которого народы, составляющие культурно-исторический тип, создав, укрепив и оградив своё внешнее существование как самобытных политических единиц, проявляют свою социальную активность во всех направлениях: духовной практике, науке и искусстве, в практическом осуществлении идеалов правды, свободы, общественного благоустройства и личного благосостояния. Оканчивается этот период тогда, когда иссякает творческая деятельность в народах. Они успокаиваются на достигнутом уровне, считая завет старины вечным идеалом для будущего, и дряхлеют в апатии самодовольства. Не замечая при этом надвигающихся антиномий и противоречий в развитии. Это доказывает то, что их идеал был неполон, односторонен, ошибочен, или неблагоприятные внешние обстоятельства отклонили цивилизационное развитие с прямого пути – в этом случае наступает разочарование, и народы впадают в отчаяния. Таким образом, про-

гресс достигается в рамках отдельных цивилизаций и наций, всякий раз проявляя в них свои специфические особенности. С точки зрения Данилевского, цивилизационный прогресс состоит не в том, чтобы всему человечеству идти в одном направлении, а в том, чтобы «исходить всё поле», составляющее поприще его исторической деятельности, как вдоль, так и поперёк. Расцвет развития цивилизации, по его мнению, проявляет себя в качественном завершении и окончательном складывании системных институтов производства и воспроизводства социального целого. Это, в свою очередь, порождает унификацию цивилизационного пространства, активизирует геополитические амбиции лидеров отдельных социальных групп, народов и т.п., индицируя тем самым стагнацию процессов дальнейшего развития социального в рамках данной цивилизационной системы. Цивилизационная система автоматически, повинаясь витальному рефлексу самосохранения и выживания, переходит к охранительному развитию. Впадая в состояние «социального анабиоза», она пытается остановить динамику изменений «здесь, теперь и так», затормозить процесс стагнации. Но чем выше у цивилизационной системы порог сложности, тем большее сопротивление её структурные компоненты оказывают стабилизирующим силам. Глубинный витальный рефлекс отдельно взятой структуры завершает лишь её локальные ритмы. Процесс эволюционного усложнения социального целого идёт дальше, и «рефлекс остановки» переходит на следующие уровни функционирования последнего. «Вектор усложнения» трансцендентен любой социальной природе. Но он вовсе не гарантирует выживание и успешные ответы последней на вызовы, как окружающей действительности, так и на внутренние глобальные стагнационные изменения, которые вертикально и горизонтально как бы «разрывают» структурные связи системы. Из-за постоянного изменения и непрекращающегося влияния, внешних по отношению к ней сил, характер их функционирования нарушается и сменяется поворотами и отклонениями. В результате глобальный процесс социо-

культурных изменений приобретает нелинейный характер, обрушивая на своём пути всё и вся. Накопление негативных изменений в динамике движущих сил развития социума и составляет, как правило, базисную, корневую платформу для развертывания цивилизационного кризиса. Именно такой вывод напрашивается при внимательном изучении трудов Данилевского.

Ю.В. Яковец, основываясь на работах Д. Белла и Э. Тоффлера, сформулировал концепцию «мировых цивилизаций», под которыми он понимает определённые ступени в историческом ритме, динамике и генетике бытия человечества как целостной системы. Будучи взаимно переплетены, цивилизации дополняют друг друга материальными, духовными, экономическими, политическими, социальными и культурными параметрами развития, расчищая подсистемы, повышая тем самым их жизнеспособность, гибкость и реактивность каждой в целом. Э.Д. Фролов, развивая идеи о мировых цивилизациях, представил «набор» векторов формирования цивилизационного пространства: общность геополитических условий и амбиций, языковое родство, единство или близость экономического, политического, идеологического «поля развития», культуры, религиозных выборов, менталитета. Он солидарен с Данилевским, Шпенглером, Тойнби в том, что качественное своеобразие цивилизаций обусловлено оригинальными и неповторимыми свойствами каждого структурообразующего её элемента. Критиком цивилизационной теории в таком её понимании выступил

П. Сорокин указал, что самая серьезная ошибка всех подобных размышлений состоит в смешении культурных систем с социальными системами. Цивилизациями неправомерно называть существенно различающиеся в статусах своего бытования социальные феномены: этнические, религиозные, государственные, территориальные, различные многофакторные группы, конгломерат различных обществ, с присущими им совокупными культурами. При таком подходе, по его мнению, количество цивилизаций растёт, «как грибы после дождя», вплоть до придания

цивилизационного статуса едва ли не любой этнической группе. Такая практика смыслоприменения понятия стала складываться с XVII–XIX вв., когда активно шла борьба за звание цивилизованной нации. Наиболее остро она развернулась между Англией и Францией, вызвав рождение целого потока весьма «живых» метафор. Списки цивилизованных и не цивилизованных наций и народов регулярно переосмысливались и становились важным инструментом внутренней и международной политики.

Л.Б. Алаев отмечает, что критерии выделения цивилизаций (генетический, природный, религиозный) крайне уязвимы. Цивилизационный подход к анализу качества социального развития апеллирует к понятиям, выходящим за рамки науки. Это понятия духовности, трансцендентности, судьбы, что ставит под вопрос правомерность употребления термина цивилизации в научных исследованиях. Он считает, что идеи о цивилизационном подходе к анализу специфики социальной реальности поднимают «на щит» элиты стран периферийного капитализма. Предпочитающие вместо отсталости говорить о «самобытности» и «особом пути» цивилизационного развития тех или иных стран. Такого мнения на феномен цивилизации придерживается и Валлерстайн. Он называет цивилизационный подход к анализу социальной природы «идеологией слабых народов», формой протеста этнического национализма против развитых стран. В.А. Шнирельман отметил, что цивилизационный фактор развития в качестве стержневого инструмента использует феномен культуры, который до сих пор страдает расплывчатостью практики определения и употребления. Отсюда следует, что получить чёткие критерии формообразования цивилизаций, опираясь на указанный феномен, невозможно. В западных культурологических исследованиях, по его мнению, сегодня предпочтение отдаётся пониманию культуры как открытого и бессистемного феномена. Взаимоотношение понятий «цивилизация» и «культура» составляют интересную социально-философскую проблему.

Под культурой исторически понимается специфически человеческий способ удовлетворения естественных и социально-духовных потребностей за счёт использования и восстановления экосреды как предмета труда и местообитания человека. Ответственные структуры как инструменты культуры служат в генезисе последней целям социализации свободного времени, насыщению сознания человека разнообразными ценностями культуры, что позволяет сохранить целостность человеческих сообществ, необходимую для поддержания нормального воспроизводственного процесса. Такое понимание культуры применимо как к материальной, так и к духовной сфере жизни человека. Воспринимая цивилизацию как предметную форму бытия общества разделенного труда, как проявление качества социального, мы вкладываем в термины «цивилизация» и «культура» содержание несравнимой степени общности. Культура универсальна и извечна для социальной истории человечества. Цивилизация ограничивается сферой материальной, овнешненной культуры, т.е. демонстрацией некоего застывшего качества её бытия, обрётённого социальной природой, что возможно лишь на урбанистическом витке человеческой истории. Цивилизация вносит специфическую социально-интегративную функцию в общество разделённого труда. В этом отношении она более узкое понятие, чем культура.

Динамика развития человеческих сообществ являет собой сложнейшее явление. Тем не менее, она вполне познаваема, так как представляет фазовые состояния, создаваемого цивилизационного пути теми или иными культурами народов. По мере конструирования теорий цивилизации как познавательных исторических моделей, констатирующих качество развития социальной природы человека и социума, человеческих сообществ, их базисных компонентов, всё чаще стали использовать дополнительные стратификационные срезы цивилизационных характеристик. Интерпретационные матрицы стали применять для изучения качества социального в цивилизационных ликах тех или

иных сообществ, предполагая, что такой анализ цивилизации позволит уйти от идеологии традиционного объективизма и задействовать методологию на основе парадигмальных конструктов веберовской понимающей социологии. Этот приём методологического конструктивизма позволял использовать эмпирический материал для объяснения объективности цивилизационных реалий как культурных продуктов и результатов субъективных человеческих действий. Раскрывая идентификационную роль цивилизационных представлений, носителем которых является как коллективное, так и индивидуальное самосознание этноса, понимающая социология релятивизировала аксиологические представления о нормативных конструктах «набора» цивилизационных оснований. В этом случае отношение индивида к опыту прошлого и настоящего начал приобретать активный характер. Образ прошлого стало возможным транслировать, обсуждать, интерпретировать. При этом и образ общества, и образ личности являли себя как целостные, трансформируемые потенциальные объекты деятельности. Эта методология дала возможность герменевтически изыскивать символические ресурсы культуры, которые интерпретировались как опыт истории. В этой ситуации главным становилось не конкретное знание, а фактор готовности к интерпретации знаний о социальной реальности. Представление её как «образ для себя», «образ для других», «образ в себе», что отражало в совокупности степень осознания этносом своей роли и места в цивилизации через систему наличествующих и желаемых черт и ценностей, в лоне которых человек живет и развивается как родовое существо.

Э. Гидденс, рассуждая о феномене цивилизационных формирований, отмечал, что они в принципе представляют собой «виртуальный порядок» отношений преобразования в социальных системах и обладают не структурами, но структуральными свойствами. Структура как образец социальных отношений, существующих в определенное время и в определенном пространстве, проявляется посредством подобных практик и, как память,

фиксирует направление поведения компетентных субъектов деятельности. В связи с этим становится понятным призыв Джорджа Хоумэнса «Вернуть людей в теорию», поддержанный социальными феноменологами, этнометодологами, социологами и социальными философами. Усиление позиций микросоциального анализа в изучении цивилизации связано с попытками концептуального рассмотрения социальных индивидов как субъектов социального. Это значит, что микросоциальный анализ оказывается «внутри» макросоциальных схем, придавая им живость, гибкость, историчность, индивидуальную субъектность. Вместе с тем компоненты цивилизационных матриц со временем настолько разрослись, включая миллионы переменных, в частности в «сериальной истории» П. Шоню, что за стеной статистических выкладок реально начал исчезать образ человека. Чтобы преодолеть это противоречие и обобщить множество подходов, Г. Мишо и Э. Марк синтезировали «вопросники» всех трех поколений позитивистов школы «Анналов» и американской антропологии.

Р. Барт, М. Козн, Ю. Кристева подчёркивали, что такая модель исторического синтеза должна помочь в исследовании как конкретной цивилизации, так и глобального мира. Известный «Вопросник» Ланглуа и Сеньобоса также сохранил свое значение для характеристики объективных предпосылок возникновения цивилизации, фокусируя внимание на таких её базовых пластах, как «Экосистема – биосоциальные отношения», «Экономика – политико-культурная система». Но и он был дополнен блоками схем: «Семиотический мир смыслов» составляющих культуру данной цивилизации»; «Культурная модель и базовая личность»; «Габитус класса и национальный характер». «Социальные и культурные коды: ценности, мифы и идеологии», рассмотренных через призму многоуровневых временных отношений: событийных микроциклов, поколений, исторических эр. В центр системы помещена культурная модель, отражающая формы человеческого самосознания и рефлексии, через которые

объективные факторы существования цивилизации влияют друг на друга. Таким образом, понятие «цивилизация» обозначает наивысшую стадию общественного развития той или иной конфигурации человеческого расселения, его социальной природы и качеств.

В связи с этим вопросы определения цивилизации как системы, поиск «материалов» для скульптурирования её «тела» перестают быть только логическими. Сама возможность бытия цивилизации как системы оказывается в зависимости от процессов её развития, изменения субъектов, реализующих эти процессы. Соответственно, цивилизация не может существовать независимо от человеческого материала, за их спинами или над их головами. Она создается в совместной и индивидуальной жизни каждым человеком и жива до тех пор, пока люди воспроизводят её своими взаимообусловленными действиями. Именно в этом заключается иной, нежели в классических подходах, принцип понимания цивилизованных форм жизнебытия человека. Цивилизованные формы воспроизводства социальной природы реализуются не за счёт сведения человеческих индивидов, их различий и особенностей к неким стандартам, а за счёт связывания их различных качеств, сил и способностей. Общество лишается доступа к ресурсам воспроизводства и обновления, если в нём не образуются продуктивные, развивающиеся связи различных форм человеческого бытия. С. Хантингтон, изучая весьма актуальный вопрос о взаимодействии цивилизаций, подчеркивал практическое значение когнитивных карт, которые он соединил с образом куновской парадигмы. Чтобы пройти по незнакомой территории, рассуждал он, нам необходима какая-нибудь карта. Картография, как и познание, является необходимым упрощением, которое позволяет увидеть, где мы находимся и куда мы можем пойти. Упрощённые парадигмы и карты позволяют нам систематизировать и обобщать реальность, понимать причинные связи между явлениями, предчувствовать и предсказывать будущие события, отделять события важные от неважных, пока-

зывать, каким путем двигаться, чтобы достичь наших целей, поскольку совсем без карты мы заблудимся. Главными позитивными чертами, характеризующими такие карты, С. Хантингтон считал: рациональность, прагматичность, ясность для исследователей и полезность для политиков.

К проблемам, осложняющим анализ истории обретения обществом цивилизационного лика бытия, относится несовпадение «легенды» исследователя и «легенды» человека-очевидца. Особенно часто это просматривается в истории народов мира, когда локальные культуры сложно уживались с общепризнанными культурами. Именно это подчеркивал Э. Геллнер, когда писал, что самая поразительная особенность досовременных, дорациональных мировоззрений в сосуществовании в пределах одного миропонимания множества не совсем целостных, но связанных иерархически субмиров. Выход предложил Л. Лаудан, релятивизировав противостояние интуиции, рационализма и эмпиризма. Он смягчил иерархизированные представления о соотношении фактуального, методологического и аксиологического уровней в исследовательской практике. Во взаимодействие уровней он ввёл допущение зазоров недоопределённости: методологические подходы, как правило, недоопределяют выбор фактуальной теории или гипотезы. Но при этом каждый вариант знаний уникален. В нём важна конкретная констелляция метафизического, теоретического и фактуального аспектов. Поэтому дополнение традиционных наработок в исследовании цивилизаций с позиций культурно-исторического анализа, изучение их как докогнитивных идентификационных и коммуникативных моделей, связанных с взаимодействием теоретического и фактического знания, способствовало расширению представлений о цивилизационном развитии, осознании его подлинного многообразия и места в культуре.

Следует отметить, что любые значительные философские концепции, явленные далёким и не далёким прошлым, обращены к настоящему и будущему не только своими общепризнан-

ными прозрениями, но и подчас неброскими предзнаменованиями, вещими предпочтениями ещё не выявленных оттенков. Однако, каким бы поучительным и познавательным ни был материал, «наработанный» в ходе осмысления вопросов о природе цивилизации, сразу приходится отказаться от инвентаризации всех, имеющих место быть подходов к исследованию данного социокультурного феномена. Иначе в данном объёме сколь-нибудь полный обзор превратится в «подборку» историко-философских скороговорок. Содержательность любого подхода во многом обуславливается его связью и взаимодействием с близкими ему понятиями. Поэтому в данном случае целесообразно выбрать в качестве базы устойчивую концептуальную парадигму, связывающую в единый комплекс ряд смежных проблем, и сосредоточить внимание на узловых моментах её эволюции в конкретно-исторических условиях. В нашем случае – в эпохе античности.

2.2. Особенности становления и развития античной цивилизации. Её сущностные характеристики

Путь, который прошагала эта древняя цивилизация, насчитывает тысячелетия. Но опыт её бытия до сих перерастает границы исторических эпох, национальных культур и погружает нас в мир вечных ценностей культуры. Культура как способ «опредмечивания» и «распредмечивания» рационально и духовно выверенных связей и отношений человека с природой и самим собой исторична по своей природе. Следовательно, она всегда «носит одежду» времени. Само её настоящее существует и строится через отношения как с прошлым, реально имевшим место быть или сконструированному в порядке некоей мифологии, так и прогнозами будущего. Поэтому тело культуры всегда подвижно и изменчиво. Человек порой под историческим ликом её явлений не узнаёт «актуальностей» сегодняшнего дня. В этом сложность понимания прошлого. Но в этом и необходимость понимания ушедшей социокультурной реальности и способов

оформления ею цивилизационного пространственно-временного лика. Исследуя необходимые условия скульптурирования социально-культурных парадигмальных оснований развития античной цивилизации, необходимо понять, какой генеральный поворот ценностного вектора в развитии социальной природы обусловил смену социально-культурного типа развития конкретной конфигурации этнического расселения.

Термин «античность» в современной повседневной и научной практике, как правило, используется для обозначения всего того, что связано с греко-римской давностью: от гомеровской Греции до падения Западной Римской империи. Впервые этот термин появился в эпоху Возрождения примерно в XV веке в Италии во времена формирования нового мироощущения и понимания человеком самого себя и своей роли в окружающем его жизненном пространстве как личном, так и общественном. С работ римского историка Ф. Бьондо истории стали делить на периоды (капризы) уже не по библейским легендам, а на три реальные исторические эпохи: Античность, Средние, или «Темные» века и Новое время. Поначалу термин «античность» применяли исключительно для характеристики и анализа канонов творения различных произведений искусства, ремесленного, спортивного, риторского мастерства, знаний о природе, технологий его использования на ранних этапах осознания человеком своей способности воспроизводить мир по законам красоты и гармонии. Возвращение в «интеллектуальный оборот» культуры уникальных письменных источников античных времён, обогативших память человечества сочинениями Аристотеля, Платона, Плотина, Сенеки, Эпикура и других мыслителей, раскрыло поистине непреходящее величие и значимость античной эпохи в развитии мировой культуры, многовекторность её творческих потенциалов, которые ещё предстоит расшифровывать, «примерять на современное время», а результаты благодарно использовать.

Хронология темпорального развёртывания бытия античной цивилизации охватывает периоды с VIII в. до н.э. и до середины

V в. н.э. В пространственно-временном континууме античного мира выделяют два локальных социокультурных формирования: Первое – Древнегреческое (VIII–I вв. до н.э.); второе – Древнеримское (VIII век до н.э.–V век н.э.). Между ними расположился Эллинистический период (330–220 гг. до н.э.), он стал «эпицентром» социокультурного развития греко-римского расселения народов в эти времена. Античный мир возвестил о своём существовании и «праве быть» организацией и проведением первых Олимпийских игр, которые состоялись в 776 г. до н.э. «Точкой» невозврата былого могущества и началом заката античной цивилизации принято считать падение Рима в 476 г.

История складывания античного мира и его цивилизационного облика – это становление иного измерения сознания человека и его бытия. Переживая ландшафтность происходящих перемен, осознаваемых как необходимость, человек включался в процесс оценивания происходящих вокруг событий и возможностей самореализации себя в них. Безусловно, это порождало в нём потребность практики себя: чувственной, интеллектуальной, духовной. Стремясь уловить становящееся бытие в сети понимающего слова, он желал озвучить для себя смыслы тех ситуаций, в которых он находится, и подняться, опираясь на крылья обрётённых знаний, над горизонтом своей повседневности. Платон писал, что именно умение ухватить, понять новое, проявившееся здесь и сейчас, «вписывание» этого нового в свою деятельность, отказываясь, от сложившихся стереотипов осмысления миробытия, становится свидетельством того, что в человеке «просыпается» способность замечать и понимать в окружающем особенное и индивидуальное; соотносить это со своим интересом и складывающимися смысложизненным ценностям. Опираясь на которые, он начинает утверждать стези своего дальнейшего личностного развития в «бытие-пути». Развитие цивилизационного пространства античных времён археологи и историки связывают с обнаружением артефактов, подтверждающих формирование специфических реакций человеческого

сознания и психики, отражающих мотивированный характер коллективных действий в социальном мире и их оценку. Возникновение уникальной конфигурации социокультурного расселения греко-римских народов, было обусловлено наличием удобных для проживания, развития земледелия и животноводства территорий. Умением создавать морские и сухопутные транспортные средства. Относительной простотой, но четкой организации всех видов коммуникаций, обеспечивавших культурный, экономический и межэтнический обмены. Размеры и расположение территорий были стимулом для создания экономических, торговых, транспортных и коммуникационных технологий, которые позволяли осваивать другие территории. И эти многократно повторяющиеся спиралевидные взаимодействия, в конце концов, и привели к формированию цивилизованного образа жизни в греко-римском расселении. Почти синхронно с транспортными технологиями развивались средства связи, необходимые для передачи информации и различных сообщений: пешие гонцы, конные курьеры, сигнальные огни, почтовые службы, маяки и т.д.

Средиземноморская античная цивилизация как дислокация древнегреческих и древнеримских народов сформировалась на стыке трех частей света: Европы, Азии, Африки. На периферии ближневосточного культурного комплекса в зоне влияния сирийско-месопотамской и египетской государственности. Складываявшуюся конфигурацию этнических расселений можно определить как дочернюю по отношению к социокультурному развитию этнических сообществ Передней Азии и как вторичную по отношению к Микенской культуре. По-видимому, ослабление государственного влияния со стороны материнских структур на социокультурное бытие этнических групп протогреческого и проторимского миров, создало исторический прецедент для зарождения новых соционормативных практик. Что в конечном итоге привело, к формированию «зарода» античной цивилизации. Прежде всего, в Греции, развитие которой изначально

пошло по принципиально иному пути, чем это было ранее у народов, населявших её территорию. Во всей истории рода человеческого это стало единственной и уникальной по характеру, условиям и результатам практикой социально-экономического и социокультурного строительства социума. Следует отметить, что на берегах Средиземноморья обитали около 20 различных этносов. Эти расселения назывались талассократиями. Каждое из них пыталось реализовать своё право на создание собственного жизненного территориального пространства и оставить его имя в истории, проходя тернистый путь не всегда победного опыта. Однако к I тыс. до н.э. из талассократий выделились и стали стремительно развиваться только две – эллинская и римская талассократии.

Материнским лоном становления античной цивилизации стал феномен городской культуры, с которой термин цивилизация связан этимологически. Латинское слово *civis* – гражданин, *civitas* – город и т.п. Исторически такой взгляд на цивилизацию представляется правомерным. Но ответ на вопросы: почему начало становления цивилизационных форм развития связано именно с городским типом поселения, и какие детерминанты человеческого поведения, ментальности, особенностей организации образа жизни, обеспечили человеку осознание себя личностью, способной раздвигать горизонты своей психофизиологии именно в рамках городской культуры, не раскрыты. Для объяснения исторической связи феномена цивилизации с городской культурой необходимо ввести иной ракурс в понимании термина цивилизация. Попробуем определить его как предметную форму социального в обществе разделенного труда, скомпонованную из социально-интегративных интересов человека в рамках конкретной степени развития городской инфраструктуры.

Город – это естественный продукт кооперации, объединения людей и разделённого труда, одного из тех начал, которые заложены в основу любых процессов эволюционного исследования социального. Бытие людей в замкнутом городскими

стенами пространственно-временном континууме античных веков, разворачивалось как результат осознанных действий всезрящих и всезнающих друг о друге его участников. Это приводило к пониманию изначальной необходимости отслеживать внутренней логикой сознания «складывание событий» в зоне проживания в нечто логически необходимое и вместе с тем парадоксально неожиданное: нужно было учиться жизни рядом и перед другими. Под взорами других человек не просто должен был проживать свою жизнь, делать что-то дурное или хорошее, но впервые предстать перед другими как герой в эстетической завершенности тела, судьбы, действий. Словом, «как ты для себя». Именно только в городском публичном пространстве столкновение в коммуникационном взаимодействии правды, вины, лжи, совестливости, успехов и поражений, сплетало сети взаимосвязи и взаимозависимости человеческих действий, через которые он начинает ощущать свою сопричастность к событиям городской жизни, ответственность за благополучие и процветание городской общины – социума. Город становится тем фокусным пространством, в которое стягивались воедино пути-дороги, идущие от других миров к этому перекрестку социальной жизни. Каждый путь нёс свою экзотическую информацию о разных формах и способах миробытия «своего иного». В городской же динамике античной повседневности общественная значимость человеческих шагов определялась не «их неуместимостью» в сложившийся мир отношений. «Несоразмерностью» жизненных исканий человека ритму социально-экономического и духовного развития полиса, а тем, насколько искусно он мог идти путями, одобренными в нём. Выбирать действия, связанные с пониманием необходимости данного типа социально разделённого труда в поддержании воспроизводственных процессов, на которых зиждется материальное и экономическое благополучие города. Человек прозревшим сознанием начинал понимать, что в лоне окружающего его городского повседневного бытия развёртывается реальная онтология его существования. Именно здесь внутри городских стен плелись нити жизни благополучия каждого человека и социума в целом.

Осваивая ойкумену городского поселения и расколдовывая опыты быстротекущей повседневности, способы её жизнедеятельности, обобщая собственный опыт и опыт других, человек осознаёт необходимость и значимость городской гражданской общины. Она становится гарантом безопасности каждого и всех, даёт возможность проявить себя и быть услышанным, замеченным, признанным. Городскую общину начинают воспринимать как матрицу социально-экономической, политической и социокультурной идентичности. При этом разнообразие областей деятельности, открывшихся перед греками, а затем и римлянами в организации производства и воспроизводства жизнедеятельности в рамках городской культуры, вело к развитию торговли, её специализации, осознанию роли денежных отношений в развитии товарооборота и социальных связей, превращению города в деловой центр общения, развития культуры и духовности.

Античный человек, по сути, духовно и интеллектуально постоянно «перерастал» пределы городского мира, который «вынянчил и поставил его на ноги». Осознавая изменения, происходящие в мировосприятии, самости, менталитете, обстоятельствах бытия, которые представляли (или не представляли) смыслы его существования, мотивацию поступков, античный человек, даже гомеровского периода, на ином уровне воспринимал идеологию складывающегося мира своего бытования, и правила выстраивания диалога с ним. При этом его мышление было ориентировано на необходимость «уловить», по меньшей мере, живую целостность и перспективность формирующейся новой реальности, её надёжность. Поэтому он не мог оставаться «бесстрастным наблюдателем» происходящего, и не входил в осмысление нового измерения складывающейся реальности. Трансформация социальных отношений заставляла личность идентифицироваться с группами людей, в которых она могла решить проблему смысловой определенности. Получить, в изменившихся реалиях бытийности, ответы на вопросы: «Кто я?». «Куда я иду», «На что могу надеяться?» Через поиски ответа на эти вопросы реализовать потребность в понимании происходящего.

Эксплуатация частных рабов, отсутствие централизованной власти, самоуправление – эти три базисных компонента легли в основу «замеса» уникальной цивилизации античного мира. Господство частной собственности вызвало к жизни обслуживающие её нужды политические, правовые и иные институты, систему демократического самоуправления с правом и обязанностью каждого гражданина – члена полиса принимать участие в общественных делах, в управлении полисом. Родилась система частноправовых гарантий с защитой интересов каждого гражданина, признанием его личного достоинства, прав и свобод, а также системы социокультурных принципов, способствующих расцвету личности, её творческих потенций, энергии, инициативы, предприимчивости. Именно в городе появляется возможность, накопив деньги, обеспечить себе существование без поддержки рода. Территориальное сожителство берёт решительный перевес над родственными связями.

Городской тип государства-полиса отличался рядом стратификационных особенностей. Важнейшая из них – появление понятия «граждане». Это свободные, независимые члены общества, пользовавшиеся всей полнотой социальных и политических прав, которые рассматривались в неразрывном единстве с их обязанностями. Государство-полис в лице гражданского коллектива гарантировало соблюдение всех политических прав и свобод, а также социально-экономических и духовных условий достойного существования каждого своего члена. На первое место выдвигались интересы гражданского коллектива. Это означало, что коллективное, общественное благо превалировало над индивидуальным, частным. В период античной цивилизации гражданину были созданы все условия для всестороннего развития личности, проявления его способностей, чтобы демонстрировать гармоничную и нерасторжимую связь с коллективом. Именно гражданин полиса являл собой одновременно и свободного производителя, и носителя высшей государственной власти, и воина-защитника полисных институтов и ценностей. Был олицетворением и носителем античной цивилизации.

Демократические формы правления благоприятствовали развитию культуры и цивилизованности вширь и вглубь. Отсутствие замкнутого слоя правящей верхушки и развитой бюрократии, наёмной армии, концентрации власти, сменяемость и контролируемость аппарата управления делали граждан более близкими к государственным институтам, и они активно участвовали в общественных делах. Каждый гражданин полиса считал, что его голос при обсуждении государственных дел будет услышан. Демократия формировала потребность в культурной, широко мыслящей личности. Нужна была опора не на авторитет иерархий и традиций, а на авторитет знания, логически непротиворечивого доказательства. Состязательная природа социальных отношений внутри полиса, желание доказать своё превосходство над другими в любых отраслях человеческой деятельности, будь то: спортивная игра, политическая борьба или сферы познания природы и общества, формировали особенности древнегреческого мышления, направленного на поиск своего собственного, оригинального взгляда на проблемы бытия и их решение. Античного человека делала гражданином уже сама его принадлежность к определенной группе, фамилии, общине, городу. Помимо полноправных граждан, которых запрещено было заставлять работать, в полисе существовал и «антипод» свободному гражданину – стоящие вне гражданского коллектива подневольные работники. Античное общество породило развитую форму зависимости и принуждения иноплеменников – классическое рабство. Раб не признавался человеком. Его считали говорящим «орудием труда». Античное право освящало бесконтрольную власть над рабами. В отношениях между народами господствовал культ силы и насилия. Обращение побежденных в рабство было даже прогрессом по сравнению с тем, когда их забивали, щадя только женщин и детей для продажи в неволю. Именно благодаря использованию труда рабов, оказывавших различные услуги своим хозяевам, стали возможны многие достижения античной цивилизации. Формирование досуговой дея-

тельности, создание пространства для шлифовки интеллектуальной эрудиции и философской мыследеятельности, науки, инженерной и технической деятельности, получение образования за пределами полиса и т.д. – всё это обеспечивалось за счёт использования рабского труда в разнообразных видах деятельности. В том числе и сфере услуг – оказание медицинских, педагогических, косметических, вокальных, управленческих услуг и т.д. Определяя, что такое раб, мы находим твердую опору для этого в трудах Аристотеля. Он пишет, что приобретение собственности для себя требует массы орудий. Раб же является в известной степени одушевленной частью собственности. Тот, кто принадлежит не самому себе, а другому, и при этом все-таки человек, тот по своей природе раб. Представляя собой активное орудие, отдельно существующее, он разумен, способен производить целесообразную работу, хотя и без всякой личной инициативы, но только в силу осмысления своей работы указаниями, исходящими от господина.

Закономерно структурирующиеся ходы становления цивилизованного античного общества как качественно иного типа социальной интеграции, формируют в полисе зарождение урбанистской культуры, что в генезисе цивилизации коррелирует с технологически деятельным способом освоения человеком городской и природной среды обитания. Под технологией понимается набор действий, воспроизведение которых гарантирует получение стандартного конечного продукта: орудий труда, средств обороны и нападения, каналов коммуникации, товаров первой необходимости и т.д., а также организация заготовительных промыслов, сельского хозяйства, ремесла, зодчества, горного дела. Об уровне развития технологий в античных городах-полисах можно судить по многим фактам. Г. Шлиман, раскапывая руины Трои, обнаружил великолепно выделанные линзы из хрусталя. Плиний утверждал, что император Нерон смотрел бои гладиаторов через шлифованные изумруды. Ф. Араго, а затем и С. Толанский предположили, что это были очки от бли-

зорукости. Римские и греческие ювелиры часто придавали драгоценным камням как выпуклую, так и вогнутую форму. Хотя в обиходе очки появились только в конце XIII в. В.А. Гуриков, известный исследователь истории науки и техники, подчеркивал, что первая зрительная труба появилась в Нидерландах в начале XVII в., но её аналоги уже в античную эпоху использовались для наблюдения небесных светил. Телескоп был известен во времена Юлия Цезаря. Плиний в своей «Естественной истории» неоднократно ссылался на сочинение Цезаря под заглавием «О звездах». По его словам, перед набегом на Британию Цезарь обозревал новые земли из Галлии с помощью телескопа. Ф. Араго в «Общепонятной астрономии» свидетельствовал, что Птолемей установил на вершине Александрийского маяка вогнутое зеркало, с помощью которого можно было обнаруживать корабли на далеком расстоянии. Он же в «Оптике» исследовал физические основы зрения и обусловленные его состоянием оптические обманы. По мнению А. Берри, «Альмагест» Птолемея основан на трудах древних астрономов, в особенности Гиппарха. Можно предположить, что древние греки и римляне, упоминающая о невидимых «живых пылинках» как о первоисточнике болезней, были знакомы с технологией комбинаций двух линз – т.е. владели схемой сборки микроскопа и знали его возможности. В античные времена научные, да и все виды знания, были профессиональным секретом узкого круга посвященных лиц (скажем, мастеров). Они передавали их из поколения в поколение и, как правило, в устной форме, очень редко – письменно. Тем не менее, интеллектуальные наработки античных мыслителей разлетались по свету. Ф. Даннеман считает, что при написании «Естественной истории» Бэкон пользовался работами греков (Аристотеля, Евклида, Птолемея), римлян (Плиния, Бозция, Кассиодора) и арабов.

Ф. Розенбергер писал, что Евклида можно считать основоположником катоптрики. Его оптический трактат стал первой попыткой применить геометрию для объяснения видимой вели-

чины фигуры, для трактовки отражения света и других оптических явлений. Работы Евклида оставались основным пособием по оптике вплоть до времён Кеплера. Ритм интенсивного технологического развития сфер общественной жизни полиса оказывал огромное влияние на общественное сознание, организацию социального бытия, культуру в целом, мифологию, религию, научные изыскания, способы коммуникативирования и т.д. В античном мире, находящимся в процессе трансформации территории, транспорт и средства связи являлись мощным стимулом, источником и условием техногенеза, влияя на аккультурацию, выработку общечеловеческих ценностей, на межличностные отношения, решение проблем войны, мира, перемещение людей, товаров, услуг, финансов и знаний. Исходя из сказанного, следует прислушаться к определению цивилизации, которое предложил М.А. Барг. Он определил её как обусловленный природными основами жизни и объективно-историческими предпосылками уровень развития человеческой субъективности, который проявляется в образе жизни индивидов, в способе их общения с природой и себе подобными. Пути складывания цивилизационного лика бытия человечества, с его точки зрения, вообще весьма сложны и неравномерны. Они пересекались, разрывались глобальными кризисами, как природными, так и человеческими действиями, заставляя индивидуумов реагировать на них, но не биологическими изменениями в организме. Их реакцией стало формирование социального образа жизни в группе.

Удобное положение Греции на Средиземном море стало одной из причин того, что греки раньше, чем римские народы вступили на путь цивилизационного развития. Во-первых, Греция находилась в ближайшем соседстве с образованным Востоком. Во-вторых, связи с Востоком обеспечивались тем, что восточный берег Балканского полуострова представлял собой развитую береговую линию с множеством заливов и удобных гаваней, а на Восток от этого берега находились острова, сближающие его с берегами Азии. Греки стали активно осваивать эти,

манящие комфортом и изобилием земли и расширять греческое влияние в этих регионах. Основными направлениями Великой греческой колонизации стали: Сицилия, юг Италии, средиземноморское побережье Франции и Испании. Северо-восточное – Фракия, побережье Мраморного и Черного морей. Южное направление – Египет, Киренаика. На восток Средиземноморья путь грекам был закрыт из-за соперничества финикийцев. Причины, побуждавшие греков основывать полисы и метрополии за пределами своих родовых владений, лежали на поверхности их экономических забот. Это недостаток пригодных для сельскохозяйственного производства земель, как в самой Греции, так и на западном побережье Малой Азии. Часть территории Греции и островов Эгейского моря была пригодна только для скотоводства. Значительными плодородными территориями обладали народы Спарты, Афин, Фив, Ионии, которая к тому времени была и наиболее просвещенной частью греческого мира. Ионийская философия природы в лице Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена стояла у истоков античной философской мыслидеятельности.

Спарта в истории Греции занимала особое место. Постоянно соперничая с Афинами за право быть главным городом-полисом, она стремилась отличаться от всех полисов как способом организации внутренней жизни своего населения, так и геополитическими претензиями. В Спарте была сохранена царская власть басилеев, которых считали прямыми потомками Геракла. Им доверяли возглавлять спартанское войско. Спартанским институтом был эфорат. Эфоры избирались каждый год. В выборах мог принимать участие любой житель города в возрасте от 30 до 60 лет. При избрании они давали клятву поддерживать власть басилеев, а те, в свою очередь, клялись поддерживать законы в лице эфоров. Со временем эфоры сконцентрировали в своих руках контроль над всеми областями жизнедеятельности спартанского общества, включая надзор и за спартанскими царями. Эфорам было предоставлено право досудебного ареста и

отстранения от должности любого магистрата, включая царя. В случае войны эфоры определяли возрастные группы, которые подлежали мобилизации. Они же назначали трех гиппагретов, которые формировали элитный корпус из трёхсот всадников. Эфоры выполняли ряд сакральных функций, в том числе они один раз в девять лет посещали святилище храма Пасифаи. Здесь они наблюдали за небесными знамениями, занимались и слушали предсказания. В их функции входило право председательствовать на апелле, принимать решения по календарю, налогообложению, военному обучению молодого поколения, внешней политике, о применении ксенеласии к нежелательным иностранцам. Отбирать пять лучших агафэоргов – спартанских послов. Сложившееся в Спарте политическое устройство обеспечивало всесторонние права господствующей группе – гомеям и эффективную систему подчинения им, весьма значительных по численности масс населения. Все спартанцы служили в армии и имели право голоса в Народном собрании.

Никто из спартанцев не работал на полях или в ремесленных мастерских. На полях работали илоты, которым каждый год объявляли войну, стремясь запугать и тем самым держать их в подчинении. Перизки занимались торговлей и ремеслом. Поэтому Спарта оставалась земледельческим полисом с замкнутой, командной экономикой, в котором не могли мотивированно развиваться товарно-денежные отношения и жизненные искания населения. Плодородные земли Спарты постоянно притягивали к себе взгляды соседей, поэтому она постоянно заботилась о безопасности. Необходимость сделать из спартанцев мужественных и выносливых воинов заставляла давать мальчикам с 7 до 20 лет суровое воспитание. Когда им исполнялось 20 лет, их зачисляли в войско, и они служили в нём до старости. Нарастив свой военный потенциал, Спарта упорно шла к созданию знаменитой спартанской фаланги (тяжеловооруженной пехоты), которая долгое время не знала себе равных на полях сражений. Вместе с тем в Спарте, как и во многих греческих государствах,

ощущался земельный голод. Не желая искать выход в колонизации земель далеко за морем, она нашла его в расширении территории за счёт ближайших соседей. Главным объектом спартанской экспансии на этом этапе стала Мессения, богатая и обширная область в юго-западной части Пелопоннеса. Первая Мессенская война продолжалась около двадцати лет и завершилась победой спартанцев, которые принудили жителей Мессении к уплате большой дани, составлявшей половину всего получаемого ими ежегодно урожая. Часть мессенских земель была поделена на клеры между спартиатами. Используя мощь своей армии, Спарта уже в середине VI в. до н.э. подчинила своей власти большую часть пелопоннесских государств, включая такие крупные полисы, как Коринф, Сикион и Мегары. В результате сложился так называемый Пелопоннесский союз, ставший самым значительным политическим объединением в тогдашней Греции. Суровым испытанием для Греции в целом были территориальные притязания персов, которые пришли из Ирана. Они пытались захватить греческие земли, но Афины и Спарта одержали победу над армией персидского царя Ксеркса и отстояли свои независимости. В дальнейшем спартанцы, уповая на силу своей армии, попытались распространить влияние на другие греческие государства, в том числе на Афины. Это породило со стороны Спарты вражду со всеми и амбициозность своих политических притязаний. Жизнь в атмосфере сурового военного режима с его культом искусственно равенства постепенно отгородили её от внешнего мира. Намерения Спарты никто не поддерживал, и она превратилась в очаг политической реакции на территории Греции, опорой всех врагов демократического строя.

Солон – один из семи мудрецов древнего мира, основатель Афинского государства. Он принадлежал к царскому роду Кодридов. Образованный и преуспевающий купец, он стал известнейшим греческим поэтом. Даже законы он пропагандировал в элегиях. Как архонт-простат с широкими полномочиями, Солон

пытался реализовать проекты реформирования социальной реальности Афин. Они затронули почти все стороны афинского общества: экономику, социальную структуру, военное дело, государственное управление, став своего рода продолжением реформ, начатых его предшественниками. Рождение полисного строя в Аттике проходило через трансформацию родовых учреждений путём их внутреннего развития. В отличие от многих областей Пелопоннеса роль военных завоеваний, связанных с конфискаций, насильственными действиями в становлении полисного строя в Аттике была минимальна. Ещё архонтом Драконом в действующее право были внесены законы, которые отменяли древнее право кровной мести, вводили новые правила судопроизводства, устанавливали различие между преднамеренным и непреднамеренным убийством. Законы оформляли право частной собственности, причем вводилась высшая мера наказания – смерть за посягательство на права собственника, будь то кража овощей с огорода или присвоение земельного участка. Суровая, жестокая охрана рождающейся частной собственности должна была защитить этот новый институт от коллективистских обычаев родового строя. Солон в экономической области преследовал цель активизировать хозяйственную жизнь Афин. Были приняты меры для регулирования водоснабжения на территории Аттики. Особое внимание обращалось на развитие оливководства. Был разрешен вывоз оливкового масла за пределы Аттики с целью наживы, в то время как вывоз зерна был законодательно запрещен. Изданы предписания, регулировавшие порядок посадки и обработки оливковых деревьев. Благодаря принятым мерам, маслиноводство в Аттике в последующие годы превратилось в процветающую и высокодоходную отрасль сельского хозяйства, а афинское оливковое масло прославилось во всем мире. Главной заслугой Солон считал принятие закона о «страхивание бремени» – ликвидацию долговой кабалы, когда должник отвечал за неё не только своим имуществом, но и свободой. Камни с записью долговых обязательств были

сброшены с полей мелких земледельцев, а обращенные в рабство за долги афиняне – освобождены. Были введены верхние пределы земельных владений. Солон, одобряя частную собственность, разрешал покупать, продавать и делить земельные участки; поощрял ремесло и торговлю; стремился привлечь в Афины квалифицированных ремесленников из всей Греции.

Переселенцы – метеки – не получали гражданства, но они были свободны, их имущественные права защищало Афинское государство. Политические права граждан зависели не от родovitости, а от имущественного ценза. При Солоне возросло значение Народного собрания, которое стало верховным органом власти и получило самые высокие полномочия: принимало законы, решало вопросы о войне и мире, заключало или расторгло договоры с другими государствами, избирало должностных лиц и проверяло их работу. Народное собрание созывали около 40 раз в году. На собрании все вопросы тщательно обсуждались, и каждый имел право высказать своё мнение. Должностные лица, избиравшиеся голосованием или по жребию, отчитывались перед народным собранием. Совет четырёхсот обсуждал законы, а предложения принимались народным собранием с целью привлечения к политической жизни широких слоёв населения. Окончательно афинская демократия сложилась к середине V в. до н.э. Солон будущее Афин видел в оживлении экономики, совершенствовании земледелия, распространении ремесленных производств, расширении торговых операций, создании гарантий для хозяйственной деятельности средних прослоек афинского гражданства и торгово-ремесленных элементов. В законодательстве Солона одна из статей даже освобождала сына от обязанности содержать престарелого отца, не научившего его какому-нибудь ремеслу. Способствуя активизации и повышению эффективности афинской торговли, Солон ввёл в торговые операции вместо фидоновской системы мер и весов и громоздкой эгинской денежной системы, более удобную – эвбейскую весовую и денежную систему. Выражая интересы афинского

общества, Солон активно включился в борьбу против всяких излишеств и непроизводительных расходов: запрещал дорогостоящие погребения, принесение в жертву огромного количества животных, строительство роскошных гробниц. Были проведены в жизнь несколько законов, которые глубоко преобразовали афинскую структуру социума. Принципиальным шагом в этом плане стало введение Солоном разделения всего коренного населения Афин на четыре разряда. Лица, получающие 500 медимнов дохода зерном или в жидких (вино, масло) продуктах, были отнесены к высокому первому разряду и стали называться пятисотниками. Второй разряд составили те, кто получал доход в 300 мер, их назвали всадниками. Граждане третьего разряда – зевгиты (владельцы упряжки волов) имели 200 мер. В четвёртый разряд входили феты, с доходом менее 200 мер.

При Солоне Афины превращались в развитый и многонаселённый городской анклав. Здесь жил разнообразный люд, связанный с ремесленными производствами и торговлей, владельцы крупных мастерских и кораблей, простые матросы и гребцы. Место жительства обретали здесь выходцы из других греческих городов: Милета, Самоса, Сигея, Коринфа, Мегара и др. Они открывали здесь мастерские, склады, причалы для швартовки судов. Для Афин как торгово-ремесленного полиса было характерно привлечение рабского труда во многие сферы жизни и производства. По приблизительным подсчетам (из-за отсутствия статистических материалов точные подсчеты невозможны), в Афинах общее количество рабов достигало одной трети всего населения. Преобладали рабы-мужчины, занятые в производстве, домашнем хозяйстве: помол зерна, приготовление пищи, изготовление одежды и обуви, ремонт и строительство, не говоря уже о личных услугах. Рабы использовались в качестве секретарей, курьеров, палачей, полицейских, в ремесленных мастерских, горном деле, обслуживании морских перевозок. В некоторых греческих полисах рабство активно внедрялось в сельское хозяйство, например, на Хиосе. Значительная часть рабов

была сконцентрирована в городе. Основной контингент греческих рабов V–IV вв. до н.э. составляли люди негреческого происхождения, их называли варварами: фракийцы, скифы, карийцы, пафлагонцы, лидийцы и сицилийцы. Три региона поставляли рабов на рынки Эллады: Северное Причерноморье, Фракия и Малая Азия. В конце IV века до н.э. среди рабов появились даже греки, проданные в рабство во время междоусобиц. Например, в рабство после разгрома Фив в 335 г. до н.э. Александр Македонский приказал продать 30 тыс. фиванцев, включая женщин и детей, выручив за эту продажу 440 талантов. Рынки торговли человеческим материалом существовали в каждом полисе, например, Аристофан говорит о рабских рынках в Фессалии, в Афинах. Здесь на центральной площади – агоре – существовало особое место, где свезённые рабы осматривались, оценивались и продавались. Распространён в Афинах был отпуск раба на оброк. Смышлёному и энергичному рабу господин предоставлял небольшие средства, помещение и поселял отдельно. Раб открывал мастерскую, работал самостоятельно, вёл дела с заказчиками, торговал продуктами своего мастерства.

Золотым веком афинской демократии стало столетие с середины V до середины IV в. до н.э. Формирование системы политических органов афинской демократии было результатом длительного исторического периода, начиная с реформ Солона. Перикл – один из прославленных вождей афинской демократии говорил, «что наш государственный строй не подражает чужим учреждениям: мы сами скорее служим образцом для подражания. Называется наш строй демократическим, потому что он зиждется не на меньшинстве, а на большинстве граждан». В греческих полисах основой всей социально-экономической и политической организации, как известно, выступал коллектив граждан. Кроме граждан, в афинском обществе находились метеки и многочисленные рабы. Однако афинская полисная система опиралась на гражданина и была создана, прежде всего, для него. В древневосточных деспотиях такой социальной страти-

фикационной единицы не существовало. Там были «подданные», правоспособность которых слабо обеспечивалась законодательством и могла быть в любой момент ущемлена представителями государственной власти. Греческий же гражданин – это личность, наделённая неотъемлемыми правами, составляющим основу его жизнедеятельности. Полноправным афинским гражданином мог быть житель Аттики, оба родителя которого имели гражданские права. Его имя вносилось в особый список демов – низших административных центров Аттики. В списки включались юноши и девушки по достижении 18-летнего возраста после тщательно проведенной проверки специальной комиссией. Молодые люди, внесенные в гражданские списки, собирались со всей Аттики в районе Пирея и здесь в течение года проходили обучение и получали определенное воспитание под руководством специальных учителей – софронистов, избранных из наиболее уважаемых афинян. Под их руководством юноши-эфебы обучались фехтованию, стрельбе из лука, метанию копья, обращению с метательными орудиями, физическим упражнениям. Большое внимание уделялось нравственному воспитанию. После окончания занятий учителя рассказывали о своей деятельности Народному собранию, а эфебы в театре показывали народу строевые приемы и получали от государства щит и копье и направлялись охранять границы страны. Они дежурили на сторожевых постах. По истечении двух лет службы эфебы становились на один уровень с остальными гражданами. Таким образом, воспитание и подготовка эфебов к исполнению гражданских обязанностей рассматривались как важное государственное дело, и находилось под пристальным наблюдением Народного собрания и властей. О значимости воспитательной работы говорит не только факт отбора софронистов из числа уважаемых граждан, но и высокая оплата их труда. Софронисту была положена на содержание 1 драхма в день, как и члену важнейшего органа афинской демократии – Совета 400.

Гражданское полноправие включало совокупность, как определенных прав, так и обязанностей. Наиболее существенными правами гражданина были право на свободу и личную независимость от какого-либо другого человека, право на земельный участок на полисной территории и экономическую помощь от государства в случае материальных затруднений. Право на ношение оружия и службы в ополчении, право на участие в делах государства, т.е. участия в Народном собрании, Совете, выборных органах, право на почитание и защиту отечественных богов, на участие в общественных празднествах, на защиту и покровительство афинских законов. Обязанности гражданина сводились к требованиям: беречь свое имущество и трудиться на земельном участке, приходить на помощь полису в чрезвычайных обстоятельствах, защищать его от врагов с оружием в руках, повиноваться законам и избранным властям, принимать активное участие в общественной жизни, почитать отеческих богов. После реформ Дракона, Солона и Клисфена в античной Греции официально был признан способ производства, опирающийся на частную собственность, чего не было более нигде в мире. В 478 г. до н.э. Афины образовали Делосский морской союз равноправных полисов, который впоследствии стал Афинской морской державой. Противостояние Спарты, как уже говорилось, не раз приводило к вооружённым конфликтам. В 431 г. до н.э. союзы начали войну, которая вошла в историю как Пелопоннесская война. Хотя Спартанцы победили, но мира и единства в Греции не наступило. Последовавшее восстановление демократии в Афинах превратило это государство в одно из крупнейших и могущественных территориальных образований. Афины стали своего рода олицетворением полисной Греции и центром Эллады.

В истории каждого народа есть периоды, в которых формируются изломы в истории его развития, открывающие ранее не просматриваемые возможности иных путей его социального движения. Именно тогда возрастает роль субъективного фактора

в истории, и действия политиков и полководцев более, чем обычно, влияют на развитие событий. По некоторым данным, Греция в VIII–V вв. до н.э. переживала быстрый демографический рост. Земельные наделы постоянно становились предметом бесконечных тяжб и разделов между наследниками во всех государствах-полисах. Поэтому колонизированные земли быстро заселялись активным и жизнеспособным контингентом из греческих метрополий, жаждущим обрести свободу от традиций семьи и её уз. В колониях слабее ощущался груз родовых отношений, потому экономика, социальные процессы, новые органы государственной власти, культура развивались свободно и быстро. Это способствовало интенсивному развитию на этих землях ремесла, торговли, корабельного дела, зодчества, мореплавания. Многие греческие колонии превращаются в процветающие многолюдные, богатые города с развитой экономикой, активной социально-политической и культурной жизнью. Быстрый рост колоний оказывал стимулирующее воздействие на развитие в них греческого общества и на установление зрелых форм полисного строя. Великая греческая колонизация, вызванная глубинными процессами общественно-экономического развития Балканской Греции, стала мощным фактором культурного развития греческого мира. Знакомство колонистов с новыми странами, народами расширяло культурный кругозор греков. Необходимость строить города, осваивать новые территории дала мощный толчок для развития в колониях математики, геометрии, архитектуры, изобразительных искусств. Взаимные контакты, как со странами древней восточной культуры, так и с племенным миром Средиземноморья обогащали греческую культуру новыми идеями, знаниями, служили стимулом в развитии греческой философии и литературы. Параметрами духовных ценностей становились рационализм, осознание ценности человеческой личности, прославление активности, смелости и умения противостоять природе, чувство неразрывной связи гражданина и полиса, понятие свободы как высшей нравственной категории.

Великая Греция, перенося на колониальные территории свою культуру, мировоззрение, опыт повседневной бытийности и досуга, щедро делилась с ними системой духовных ценностей, логикой организации социального пространства и межличностных отношений. Как показал Марр, всё это прививалось к местечковой культуре тамошних народов по древности, иногда, не уступавших эллинам. Это помогало греческим политикам понимать, на что и в какое время следует обратить своё управленческое внимание в колониальных владениях, к чему там приложить «руки и голову». Из каких интеллектуальных замесов античные греки создавали «строительный материал» для своей цивилизации и окультуривания колоний. Строительный материал, по словам О. Фрейденберг, они брала из себя же самих. Всё старое перекаливалось в новое. То, что было внешним, лежавшим вовне, они делали своим внутренним конструктивным материалом. Ни одна эпоха в мире не была так конструктивна, как античность. И поэтому ни для какой другой эпохи не было так велико значение темпов развития. Единый темп и уровень культуры придавал целостность этническим сообществам, создавая объединяющие особенности у пёстрых по этническому составу, но схожих в культурном отношении расселении людей. Однако многие виды деятельности не просто приживались в повседневной жизнедеятельности, как у греков, так и у римлян. Взять хотя бы торговлю. Это ремесло долгое время понималось как недостойное занятие. Его считали делом, лежащим вне норм морали, и на первых этапах её публичной реализации воспринимали последнюю как элементарный грабеж, торговый барыш и добычу. Имеется немало свидетельств, в частности у Плутарха, о враждебном отношении жителей полиса к первоначальным операциям в торговле, готовых в любую минуту перейти в стычку. Известен рассказ Геродота о «немой торговле», как варианте преодоления сложившегося недопонимания роли торгового ремесла. Постепенно в деле налаживания коммуникаций между народами и возвышении экономической самостоятельности приори-

тет был отдан иностранным купцам внутри страны. Для своих купцов хлопотали о привилегиях на чужбине. Более того, потребности социокультурного развития выдвинули мореплавание и торговлю на роль институтов, властвующих в геополитическом и экономическом «цивилизационном пространстве» античной Греции. Органической частью греческого мира V–IV вв. до н.э., его своеобразными форпостами были города на острове Сицилия и в южной части Италии, на берегах Черного моря (область Причерноморья). Периферийное положение этих городов накладывало особый отпечаток на историческую судьбу этих полисов. Основание колоний на новых местах, как правило, среди варварских племен, стоявших на более низких ступенях общественной жизни, рождало проблему взаимоотношений с местными племенами. Греческие колонисты использовали местных жителей в качестве зависимых работников или рабов, могли включить в гражданство племенную аристократию. Местным племенам греки сбывали ремесленные изделия, предметы роскоши, получая взамен продовольствие, скот. К началу V века до н.э. греческие полисы Сицилии и Южной Италии превратились в богатые и цветущие города. Их почвы оказались пригодными для зернового земледелия, и Сицилия постепенно превращается в житницу Балканской Греции, страдающей от недостатка хлеба. Кроме всего, в городах возникают многочисленные мастерские, вырабатывающие разнообразную продукцию – керамику, шерстяную одежду, бронзовые изделия, оружие, ювелирные украшения. Некоторые города славились по всему Средиземноморью: Тарент – пурпурными тканями, Регий – школой бронзового литья, Сиракузы – кораблестроением, Кумы – керамикой. Выгодное расположение Сицилии в центре Средиземного моря способствовало широкому размаху торговых операций, причем сицилийцы торговали продукцией своих имений и мастерских: хлебом, вином, маслом, ремесленными изделиями. В больших размерах перепродавали товары, которые свозились сюда со всех крупных центров Средиземноморья. Сицилийские города

превратились в самого серьезного конкурента могущественного Карфагена, экономическое благосостояние которого зависело от обширных торговых операций средиземноморского масштаба. Это и предопределило непримиримую вражду между Карфагеном и сицилийскими греками, порождавшую непрерывные войны и прекратившуюся лишь после сокрушения Карфагенского могущества римлянами.

На периферии греческого мира сложились крупные державы, претендовавшие на господство в данном регионе, в том числе над местными племенами и греческими колониями. Такими государствами на западе были могущественный Карфаген, этруски, а в IV в. до н.э. – Римская республика. В Причерноморском регионе греческим колонистам пришлось столкнуться с персами, управлявшими Малой Азией, а в Северном Причерноморье – со скифским племенным союзом. В целом сложная система взаимоотношений между собственно греческими полисами и местными племенами, греками и крупными державами на периферии греческого мира, определялась особенностями существования здесь греческих городов по сравнению с Балканской Грецией.

Апеннинский полуостров, со временем ставший сердцевиной римской цивилизации, для греков был очередным географическим и ландшафтным пространством реализации своей колониальной политики. Эллина, удивлённые богатой растительностью, огромными стадами животных, назвали южную часть полуострова «страной телят» – Италией. Впоследствии это название было распространено на всю территорию полуострова. Со временем здесь в устье реки Тибр был основан город Рим в I тысячелетии до н.э. Римское население было смешанным. Главным основанием его были латины, уроженцы Альбаны. Но сами альбанцы, судя по преданию, состояли из двух соединившихся, но не слившихся народностей. Одни были латины, а другие – чужеземного происхождения. Предание гласит, что основу этой этнической группы составляли выходцы из Трои. Она была

немногочисленна, но значительна своими культурами и учреждениями, которые они принесли с собою. Эти альбанцы, смесь двух племён, основали Рим там, где уже возвышался другой город – Палланциум, основанный греками. Население Палланциума продолжало существовать в новом городе, и в нём сохранились обряды греческого культа. На том месте, где позже возвысится Капитолий, существовал город под названием Сатурния, про который рассказывали, что он был основан греками. Таким образом, в Риме соединились и смешались латины, троянцы, греки, сабины и этруски. Рим фактически представлял собой не один город. Он являлся как бы федерацией нескольких городов. Язык Рима состоял из различных элементов, но преобладал латинский. Было много греческих корней среди наречий средней Италии. Что касается самого названия города, то неизвестно, какому языку оно принадлежит. По мнению одних, «Рим» слово троянское, по мнению других оно греческое. Есть основание считать его латинским, но некоторые древние думали, что оно этрусское. Имена римских семей свидетельствовали также о большом разнообразии их происхождения. Еще во времена Августа их было около пятидесяти семей, генеалогическое древо которых доходило до Энея. Некоторые считали себя потомками выходцев из Аркадии, ушедших вместе с Эвандром, и члены этих семей с незапамятных времен носили на своей обуви особый отличительный знак: маленький серебряный полумесяц. Семьи Поттицев и Пинариев происходили от лиц, считавшихся спутниками Геркулеса, и происхождение их доказывалось наследственным культом этого бога. Многие семьи присоединяли к своим именам еще прозвища, указывающие на их иноземное происхождение. Следствием такого смешения различных народностей стало то, что Рим по своему происхождению оказался связанным узами родства со всеми известными ему народами. Его национальный культ был соединением нескольких различных культов, из которых каждый соединял его с каким-нибудь народом. В Риме были греческие культы Эвандра и Гер-

кулеса. Сабинский бог Квирин укоренился в нём так прочно, что римляне даже отождествили его со своим основателем Ромулом. Были и боги этрусские и их праздники, их авгуры, вплоть до священных знаков. Римляне имели то несравненное преимущество, что они могли принимать участие и в латинских празднествах, и сабинских, этрусских, и в олимпийских играх. Религия составляла могущественные узы. Когда два города имели общий культ, то они назывались родственными городами. Они должны были смотреть друг на друга как на союзников и взаимно друг другу помогать.

В древние времена не знали другого союза, кроме того, который устанавливала религия. Поэтому Рим сохранял так тщательно всё, что могло служить свидетельством этого драгоценного родства с другими народами. Латинам он представлял свои предания про Ромула. Сабинам легенду о Тарпее и Тациии. Грекам он указывал на древние гимны, которые у него были сложены в честь матери Эвандра. Какую выгоду извлекал себе Рим из этого древнего родства, можно видеть во время его войн в Сицилии против Карфагена и в Греции против Филиппа. Римское население было смесью нескольких племен, его культ был собранием нескольких культов, его национальный очаг – собранием нескольких очагов. Рим был единственной гражданской общиной, которую муниципальная религия не обособила от всех остальных. Она соприкасалась почти со всей Италией и со всей Грецией. Не было ни одного народа, которого бы она не могла допустить к своему очагу. Историк Дионисий, изучавший древние тексты и гимны, уверял, что браки внутри города Рима совершались с соблюдением самых торжественных обрядов. Это же подтверждают Плутарх и Цицерон. Достоинно внимания то, что первое усилие, предпринятое властями Рима по обустройству своей социальной реальности, вело к ниспровержению преград, которые муниципальная религия ставила между соседними народами. Рим сумел, таким образом, соединиться узами культа и крови со всеми соседями. Было важно иметь право *connubium*

со всеми гражданскими общинами и понимать значение этого права. Рим не желал допускать, чтобы другие гражданские общины, подвластные ему, вступали между собою в такую же связь.

Особо значимой для авторитета Рима была война с Альбою. Рим осмелился напасть на этот город, несмотря на то, что сам был его колонией. Разрушив Альбу, Рим захотел подняться до метрополии и унаследовать все права религиозного главенства, которые имела до тех пор Альба над своими колониями в Лациуме. У Рима была своя политика, неизвестная греко-италийскому миру. Он присоединял к себе всё, что завоёвывал. В то же время он посылал колонистов в покорённые страны, которые образовывали там отдельные гражданские общины и сохраняли религиозную общность со своей метрополией, а этого было вполне достаточно, чтобы они были принуждены подчинять свою политику политике Рима, повиноваться ему и помогать во всех его войнах.

Одной из примечательных черт римской политики было то, что она стремилась завоевывать богов, как и города. У Рима был обычай, вбирать в себя религии побежденных городов. Иногда он распределял их среди своих родов, иногда отводил им место в национальной религии. Монтескье хвалит римлян за этот ловкий политический приём, за то, что они не навязывали своих богов побежденным народам. Рим завоевывал богов побежденных народов, но не давал им своих. Он хранил для себя своих покровителей и дорожил тем, что владеет большим количеством культов и большим количеством богов – покровителей. Узы общего происхождения, завоевание права *connubium*, право председательствования на латинских праздниках, завоевание богов побежденных народов, притязания на право приносить жертвы в Олимпии и Дельфах – всё это были средства, которыми Рим подготавливал свое владычество. Он сумел ловко употребить их на то, чтобы всё привлечь к себе и надо всем господствовать. Патриотизм составлял часть религии. Человек любил отечество, по-

тому что он любил богов-покровителей. В отечестве он находил пританей, божественный огонь, праздники, молитвы, гимны. Вот почему преграды, которые разделяли некогда города и делали из них различные маленькие миры, тесные горизонты которых ограничивали мысли и желания каждого, падали одна за другой. Патриотизм был верой и благочестием. Но когда жрецов оттеснили от владычества над всеми древними верованиями, любовь к гражданской общине приняла другую форму и мотивацию. Отечество стали любить не только за религию и богов. Его любили за его законы и учреждения, за те права и безопасность, которые оно давало своим членам. Человек жертвовал теперь своей кровью и жизнью, но не только ради защиты национального божества или очага своих отцов, а ради защиты учреждений, которыми он пользуется, и тех преимуществ, которые ему давала гражданская община. Человек привязывался не к пританею, не к богам-покровителям, не к священной земле, но к учреждениям и законам. Каждый предпочитал тот город, где такие учреждения были в силе и охотно переселялся туда, присоединяясь к чужому городу, чтобы доставить ему перевес своим мнением и своим интересом. Такое положение дел обеспечило успех Риму. Он повсюду поддерживал аристократическую партию, и повсюду аристократия была его союзницей. Род Клавдиев покинул Сабинскую землю вследствие междоусобных раздоров и переселился в Рим, потому что римские учреждения нравились ему больше, чем учреждения родины. Латинские семьи селились в Риме, потому что им не нравился демократический строй Лациума, а Рим восстановил владычество патрициата. И хотя демократия впоследствии возвысилась, но весь ход этого возвышения был медленным и очень умеренным. Но и тогда все приемы, и способы управления оставались аристократическими. Во всей Италии и Греции различали с одной стороны, аристократический класс, с другой народную партию. Одни признавали владычество Рима, другие его отвергали. Аристократия взяла верх, и Рим завоевал владычество.

Народные собрания становились важным инструментом осуществления власти в античном Риме. В римской конституции их называли комиции – законные собрания народа. Комиции созывались магистратами с целью поставить какой-либо вопрос на голосование. По ходу развития общественной практики на этих собраниях стали принимать первостепенные государственные решения, касавшиеся внутренней и внешней политики. Кроме того, комиции были местом, где кипели страсти между разными сословиями. В комициях по центуриям голоса разделялись сообразно богатству, и почти тоже было в комициях триб. С 287 г. до н.э. возрастает влияние плебса в жизни Рима и активную роль начинают играть трибутные комиции. К их компетенции относили сбор налогов, призыв в армию и т.д. Сенат же, представляя влиятельных и богатых людей Рима, работал лениво и неэффективно. По закону его состав должен был назначаться цензорами при каждой люстрации. В действительности списки их мало изменялись, превращая сенаторов в пожизненную корпорацию, набиравшую почти самостоятельно своих членов. По-видимому, сыновья нередко наследовали отцам. Это было олигархическое учреждение. Господство богатого класса удержалось в Риме дольше, чем в каком бы то ни было другом городе. Этому были две причины: первая та, что великие завоевания и выгоды от них доставались этому классу, увеличивая его состояние. Ему отписывались все завоёванные земли, торговля и огромные сборы податей, и управление провинциями. Обогащаясь с каждым поколением, эти семьи становились чрезмерно богатыми, и каждая из них являлась по отношению к народу большой силой. Олигархия сделалась господствующей силой в государстве. Представители этого класса занимали все государственные должности, потому что покупка этих должностей стоила очень дорого. Составляли сенат, потому что требовался очень высокий ценз для того, чтобы стать сенатором. Так, в пике демократичным законам образовался класс знати. И народ, всемогущий в своей власти, позволил ей подняться выше

себя и никогда не оказывал ей настоящего сопротивления. Если во внутренних делах Сенат был вынужден как-то сообразовываться с народом, то во всём, что касалось внешней политики, он являлся абсолютным гегемоном. Здесь он был активен, принимал посланников, заключал союзы, раздавал провинции и легионы, утверждал распоряжения военачальников, определял условия жизни побежденных. Грек Фламинину чётко описал ситуацию в Риме, выразив её в словах, что в Риме управляет богатство, и всё остальное ему подчинено. Вторая причина была в том, что римлянин, даже самый бедный, чувствовал внутреннее уважение к богатству. Существовал ритуал, когда пролетарии являлись каждое утро приветствовать богатых и просить у них дневного пропитания. Конечно, это не значило, что в Риме не существовало, как в других гражданских общинах, борьбы между богатыми и бедными. Но эта борьба не имела в Риме того свирепого характера, который она носила повсюду. Низшие слои в Риме не стремились к богатству, его переделу. Аграрные законы, являвшиеся угрозой для богатых, волновали народ только на уровне досужих рассуждений. Не стремясь обладать землей, народ не думал лишать богатых их собственности. Частью вследствие укоренившегося уважения к богатству, частью по привычке ничего не делать.

Активные геополитические амбиции побуждали римлян искать территории для удовлетворения своих интересов и потребностей. Западный берег Аппенин был обращён к варварским народам, из которых только Карфагенская область могла поспорить с Римом по древности культуры. Вместе с тем ландшафт западных линий Аппенинского полуострова был весьма удобен для судоходства, и поэтому римским народам ничего не оставалось делать, как направлять свой геополитический интерес на освоение варварских земель. Римский античный мир выбрал западную ориентацию: Сицилия, юг Италии, средиземноморское побережье Франции и Испании. Северо-восточное – Фракия, побережье Мраморного и Черного морей. И южное направление – Египет, Киренаика.

Несмотря на многие особенности и индивидуальности в складывании античной целостности греко-римского мира, эти народы были толерантны по отношению друг к другу. Базисные скрепы античной социально-экономической, культурной, интеллектуально-духовной целостности зиждились на том, что греки и римляне принадлежали к одной южноевропейской, средиземноморской расе, к одной индоевропейской языковой семье. Историческая близость по ходу антропосоциокультурной эволюции этих народов способствовала созданию сходных общественных институтов управления социумом, близких культурных традиций, похожих памятников материальной и духовной культуры. Но, конечно, все это не исключало и различий в траектории путей и форм конкретно-исторического развития этих народов, что усиливало своеобразие и «незаёмность» стезей их культурного бытия. Вот почему независимо от геополитического, экономического возвышения авторитета либо Афин, либо Александрии, либо Рима сложившаяся конфигурация народов продолжала эволюционировать по пути поддержания целостности своих скреп. Тем самым вновь и вновь «умащая нектаром бессмертия» процесс скульптурирования пространственно-временного континуума античной цивилизации, господствовавшей в этом регионе более двенадцати веков.

Даже когда Рим колонизировал Грецию и входившие в её состав территории, античная цивилизация в целом продолжала развиваться, хотя теперь уже в лоне римской культуры. Греки не питали к Риму ненависти, какую обыкновенно чувствуют к чуждому владыке. Они восторгались Римом, относились к нему с благоговейным почтением. По собственному желанию установили ему культ и воздвигали храмы, как богу. Народ забывал свои городские божества и поклонялся вместо них богу Риму и богу Цезарю. Им греки посвятили великолепные праздники. Рим виделся гражданской общиной для всех, кого покорил и присоединил к себе. Теперь в нём было истинное отечество, пританей всех народов. Родной город представлялся маленьким, тесным.

Его интересы не занимали больше ум его жителей. Уважать можно было только гражданина Рима. Правда, со времён императорского правления звание гражданина Рима не заключало в себе никаких политических прав, но оно давало солидные привилегии. Человек, облечённый ими, приобретал полное право на собственность, право на брак, отеческую власть и частное право Рима. Завоёванная Греция пожелала сохранить свою автономию, и автономия была ей предоставлена. После смены нескольких поколений она стала стремиться к тому, чтобы сделаться римской провинцией. Ведь законы, которые каждый народ находил в своём родном городе, были изменчивы, лишены прочного основания. Чтобы иметь законы твердо установленные, всеми признаваемые, поистине священные, нужно было иметь римские законы. Греки стремились приобрести римское гражданство и Рим охотно его давал. Одни получали его по милости императора, другие покупали. Право давалось тому, у кого было трое детей или кто служил в известном отряде войска. Иногда для приобретения его достаточно было выстроить торговое судно определённой грузовой ёмкости или же привезти хлеб в Рим. Самым быстрым способом приобретения римского гражданства была продажа себя в качестве раба римскому гражданину. Освобождение раба с соблюдением всех законных форм давало ему права римского гражданства. Человек, получивший звание римского гражданина, не принадлежал более ни в гражданском, ни в политическом отношении родному городу. Он мог продолжать в нём жить, но он считался уже иностранцем. Он не был подчинен законам своего города, не повиновался его властям, не участвовал в несении денежных повинностей. Это было следствием древнего принципа, не разрешавшего человеку принадлежать одновременно к двум гражданским общинам.

Исторические события, продолжая создавать специфические транзитивные зоны на территории Балкан и римской общины в силу разнообразных внутривидовых комбинаций перекрёстных взаимодействий метрополий, колоний, отдельных

царств, продолжали формировать в этих территориальных пространствах условия для «перекраивания и сшивания заново» из живой материи этнических сообществ «плоть» новых социально-экономических, политических, духовно-нравственных локальных формирований. Македония, являясь органической частью истории Балканской Греции и античного мира, как раз в V в. до н.э. оказалась в зоне такого транзитивного напряжения, созданного различными интересами, столкнувшихся здесь сил. Греческие полисы, оказывая большое влияние на развитие македонского общества, вступали в различные отношения с македонскими царями. Македония занимала выгодное положение на пересечении путей, ведущих из Северной Греции во Фракию, Иллирию и к проливам. Она торговала нужным для строительства флота корабельным лесом, который вывозился во многие полисы Эгейского бассейна, в том числе и в Афины. Во время греко-персидских войн Македония оказалась в эпицентре военных событий. Греко-персидские войны стали тем периодом в истории античной Македонии, который открыл для неё путь к временам наивысшего расцвета и могущества. После поражения персов Александр I стал проводить курс на сближение с греческими городами и способствовать распространению греческой культуры в Македонии. Установление тесных связей с греческим миром было частью широкой политики Александра I по экономическому развитию страны и её централизации, укреплению царского авторитета. Он успешно вёл войны с князьями горной Македонии, стремясь подчинить их своей власти. Понимая важность морской торговли для хозяйственной жизни Македонии, он начал борьбу с греческими колониями на Халкидском полуострове, которые закрывали ей выход к морю.

Филипп II завершил политику своих предшественников по укреплению Македонии и централизации управления ею, проведя целую серию различных реформ, превратив Македонию в сильнейшее государство греческого мира и соперницу Персидской державы. Филипп II способствовал хозяйственному и

инфраструктурному развитию Македонии. Он основывал новые города и переселял в них сельское население из племенных посёлков. Эти города строились в ключевых геополитических пунктах и представляли собой не только экономические, но и военно-стратегические центры. Он же обратил внимание на разработку рудных месторождений, добычу железа. Захватив богатые Пангейские рудники, Филипп II стал получать до 1 тыс. талантов золота в год, что позволило ему начать чеканку золотой монеты. Располагая огромными запасами золотой и серебряной монеты, македонский царь мог активно вмешиваться в торговые операции как в Эгейском мире Причерноморье, так и во всём Восточном Средиземноморье. Это потребовало больших преобразований в военном деле.

Филипп II несколько лет жил в Фивах и хорошо знал как достоинства, так и недостатки греческой военной организации. Военная реформа Филиппа II должна была объединить сильные стороны греческой и собственно македонской военной организации. Филипп II комплектовал армию из свободных македонских земледельцев, набираемых по территориальным округам на несколько лет, в течение которых они проходили специальный курс обучения. В македонской армии важнейшую роль играла тяжеловооруженная конница, в ней служила македонская знать – гетайры. Филипп II усилил значение конницы, которая превратилась в особый род войск, способный не только взаимодействовать с фалангой, но и решать самостоятельные задачи. Македонская армия после его реформ превратилась в одну из лучших армий того времени. Было реорганизовано и государственное управление. Уничтожена система полусамостоятельных княжеств. Большая часть македонской аристократии была вызвана ко двору и составила придворный штат царя, подчиненный его воле. Раздавая аристократам государственные и военные должности, царь тем самым ставил их в зависимость от центральной власти. Состав македонской аристократии был расширен за счет талантливых неродовитых людей, обязанных

своим выдвижением царю. Из знатной молодежи Филипп создал особый корпус пажей, молодых телохранителей царя, которых он воспитывал в духе личной преданности и вместе с тем рассматривал в качестве заложников.

Македония в середине IV в. до н.э., превратившись в сильнейшее государство Балкан, начала активное вмешательство и во взаимоотношения греческих полисов. Но Филипп II был осторожным политиком. Задачи диктовались, с одной стороны, конкретными условиями существования Македонии в неспокойном греческом мире. С другой стороны, незаурядным дипломатическим искусством, позволявшим маневрировать и применять разнообразные средства для достижения своих целей. Филипп II, заручившись ценой некоторых уступок поддержкой Афин, и добившись своих целей, переменял политику. Он осадил важный в стратегическом отношении город Амфиполь, на который претендовали Афины. Такая ловкая политика обеспечила Филиппу II поддержку со стороны многих греческих городов, недовольных могуществом Афин, и укрепила позиции его сторонников. В 337 г. до н.э. в Коринфе по инициативе Филиппа был созван общегреческий конгресс, который юридически закрепил гегемонию Македонии над Грецией, оформив насильственное объединение Греции под руководством македонского царя. На Коринфском конгрессе был организован Эллинский союз греческих городов, а Филипп II был объявлен его гегемоном. Как гегемон он стал главнокомандующим вооруженных сил Эллинского союза и руководителем внешней политики. Все междоусобные войны греческих полисов прекращались. Провозглашался всеобщий мир. Запрещалось вмешательство во внутренние дела друг друга, изменение существующего политического строя. Подтверждалась неприкосновенность частной собственности. Запрещались: отмена долгов, переделы земли, конфискация имущества. Объявлялась борьба с пиратством и свобода мореплавания в торговых целях. Иначе говоря, решения Коринфского конгресса были продиктованы необходимостью

преодоления ситуации, которая была вызвана кризисом греческой полисной системы жизнеобеспечения. Гарантом стабильности нового социально-политического порядка и безопасности в Греции стала Македония.

Одним из важнейших решений Коринфского конгресса было объявление священной войны Персидской монархии, но вскоре Филипп II был убит одним из своих придворных. Македонским царем провозгласили его сына и наследника Александра, который одновременно стал и гегемоном Эллинского союза. С именем Александра II связано начало нового этапа греческой истории периода эллинизма. Воплощая планы отца в жизнь, он совершил удачный поход против персов. Но после первых побед у Александра II возникла идея завоевания не только Персидской державы, но и всего известного в те времена цивилизованного мира. В 324 г. ему удалось довести войско до реки Инд, где и закончился его поход. Через год он умер, завоевав огромную территорию, которая стала обширной империей. В неё входили: Балканский полуостров, острова Эгейского моря, Египет, Малая Азия, юг Средней и часть Центральной Азии. Но империя была непрочной. В неё входили области, которые были не равны в экономическом и культурном отношении. Их население исповедовало разные религии. К началу III в. до н.э. после смерти Александра Македонского его держава распалась.

Завоевания Александра Македонского заложили начало нового этапа в истории не только Греции, но и всего тогдашнего античного мира. Внутренние события в самой Греции, утратившей политическую независимость, отступали в закулисе перед этими грандиозными завоеваниями греков в восточных странах и их последствиями. Где, с одной стороны, к ним перешла политическая власть, а с другой, продолжала развиваться греческая колонизация и распространяться греческая образованность и способ организации социальной жизнедеятельности. Греция, не сумев устроить своих собственных дел, стала учительницей других, более отсталых народов в разных областях духовной

жизни. Еще с ассирийского владычества страны Востока большей частью не принадлежали народам, их населявшим. Завоевание Персии Александром Македонским было переходом народов Востока из-под власти одного гегемона под власть другого. Но вот следующий шаг, который был сделан в их развитии, был связан с распространением античных традиций на захваченных Александром Македонским территориях. По путям, открытым македонским завоеванием Персии, античная культура продвигалась на Восток до Средней Азии и Индии. Полисы превращались в самоуправляющиеся ячейки эллинистических монархий. В них складываются новые условия культурного развития: расширение границ обитаемого мира, рост населения. Знакомство с другими условиями жизни создавало благоприятные условия для культурного сотворчества греков с народами завоеванных территорий. Тем не менее, империя разваливалась на глазах. Из ветшающих её конфигураций выделились, кроме самой Македонии с Грецией, еще несколько государств. Большая часть азиатских владений Александра II от Индии до Сирии досталась Селевку и его потомкам. Впрочем, из обретённой ими территории, отделились новые государства: Армянское, Парфянское и Бактрийское. В царстве Селевкидов сохранились только Сирия и Месопотамия. Вторым большим царством, образовавшимся из монархии Александра II, был Египет, доставшийся вместе с Палестиною Птолемею. Потомки Птолемея владели Египтом около трех столетий, но утратили его в пользу Сирийского царства Селевкидов. Из монархии Александра II выделился и ряд царств. Наиболее важными были Понтийское и Вифинское по южному берегу Черного моря. Пергамское расположилось на юг от Мраморного моря.

Селевкиды в Сирии и Месопотамии стали настоящими продолжателями политики Александра Македонского, стремившегося подчинить варваров греческому влиянию. Подобно Александру II, основавшему множество городов (среди них египетскую Александрию) с её мировым значением, они строили горо-

да, становившиеся центрами греческой образованности, промышленности и торговли, например, Антиохия. Бактрийское Царство стало проводником греческой культуры на отдалённых территориях Востока. Оно образовалось на базе Бактрии и Согдианы на территориях современного Афганистана, Таджикистана, Узбекистана, Пакистана и Индии и просуществовало с 250 г. до н.э. по 125 г. до н.э. Греческий язык активно распространялся среди варваров. Даже слово «эллин» несколько изменило свое значение и стало обозначать не столько человека греческого происхождения, сколько человека греческого образования. В III веке египетский жрец Манефой составил на греческом языке историю Египта, от которой до нас дошли только отрывки. Современник его, халдейский жрец Бероз по-гречески написал сочинение по истории Вавилона, тоже сохранившееся в отдельных фрагментах. Многочисленные евреи, жившие в Александрии, практически забывали свой язык, и потому потребовался греческий перевод еврейских священных книг, сделанный семьюдесятью толковниками. Но, с другой стороны, и греки не могли не впитывать в себя влияние Востока, что придало многим сторонам эллинистической культуры своеобразный характер. В Египте при Птолемах образовалось несколько центров греческой культуры. Александрия сделалась главным средоточием эллинизма, благодаря массе греков, поселившихся в этом городе. Разработанные здесь идеи, знания, творческие потенциалы настолько «проросли» в самосознании европейских народов «как своё другое», что превратились в ментальные скрепы конструкторов их самости. Греция в эпоху эллинизма – это отдельные государства, в которых местные традиции переплетались как с греческими, так и македонскими инновациями. Главой государства был монарх. Он опирался на постоянную армию и централизованную администрацию. Но внутри государств не было стабильности, шли постоянные войны между династиями, конфликты между знатью и администрацией, выступления бедняков.

Параллельно с геополитическими имперскими мероприятиями Александра Македонского античный мир переживал перипетии, связанные с усилением власти Римской республики, распространением её колониальной политики в Греции. Этот процесс занял около трехсот лет. Государственное устройство римлян, как было уже сказано, оказалось прочнее прежних всемирных монархий. После окончательного завоевания Греции в Рим хлынула масса греков самых разнообразных профессий: риторы и актеры, художники и философы. У богатых римлян сложилась привычка ездить учиться в Афины, Александрию и Родос. Греческая языковая культура оказывала значительное влияние на развитие национальных языков и культур народов, обитавших теперь в Римской империи. В Александрии образовалась школа неоплатоников, которая синтезировала на почве философии Платона отдельные системы греческой философии и религиозные представления разных восточных культур. Предшественником этого направления был Филон, старавшийся доказать, что книги Моисея содержат то же самое учение, что и философия Платона. Неоплатоники создали философскую религию в духе пантеизма, в которой мир рассматривался как «эманация» единого божественного начала. Позитивной стороной римского господства явилось то, что под властью державного города прекращались в его провинциях и автономиях раздиравшие их войны. Мир окончательно установился, когда Рим взял власть над Македонией, Грецией и альпийской Галлией. Теперь только в период внутренних смут в самом Риме возобновлялось военное время и политические партии, и полководцы вели междоусобные войны на всём широком пространстве римских владений. После того, как смуты прекращались, провинции опять начинали пользоваться «римским миром», как многие тогда называли это, замирением. Рим не устанавливал однообразного положения для покорённых народов. Он принимал их под свою власть и в союз с собою на различных основаниях. Одному городу давались привилегии, которых не имел другой. Тем самым Рим

стремился разъединить их интересы. Одни города управлялись своими выборными властями, другие получали правителей из Рима. Граждане одних городов пользовались римским правом, но без участия в римских народных собраниях, граждане других не могли приобретать собственность в Риме и вступать в брак с римскими гражданками. Все не итальянские земли, завоёванные римлянами, сделавшись «провинциями», попадали под абсолютную власть городской республики, покорившей мир. При этом они, не имея самоуправления, *de jure* лишались своей земли, обогащали казну республики, наложенными на них податями.

Совершая свои завоевания, Римская государственная община почти не расширялась как таковая. Народы провинций не входили в римское государство. На них распространялось только римское державство, то, что называлось «империем римского народа». Они жили без обязательных учреждений, без законов, без магистратов, и только власть римского наместника поддерживала между ними порядок. Империй над провинциями, полученный проконсулами, был не чем иным, как временным отчуждением власти Рима над завоеванной землей в руки какого-либо гражданина. Последний был не только правителем, но и законодателем. Ибо римское право существовало и распространялось лишь на граждан Рима. Те, кто не являлся гражданином Рима, назывались перегрины. Собственных законов у них не было, или Рим их просто-напросто не признавал. Они были всего лишь подданные. Таким образом, земли со ста миллионным населением жили под империем этой общины и её уполномоченных. Римское государство – *civitas Romana* – заключало в себе только сто семей, которые появлялись в религиозной церемонии ценза. Римская территория – *ager romanus* – тоже не расширялась. Она по-прежнему была заключена в неизменных пределах, которые обозначили для неё цари и освящали ежегодно обряды Амбарвалей. Римский муниципальный строй был не менее распространён, чем греческий полисный. Существовали некоторые привилегированные города с муниципальным устройством,

пользовавшиеся самоуправлением. В Галлии и в Испании заводили его сами римляне, считая невозможным управлять провинциями одним империем своих наместников, а в Греции городское самоуправление было и без того развито, и римляне его не уничтожили. Римский закон, не признавая за подданными отеческой власти, оставлял эту власть существовать в нравах и обычаях. Если данному человеку не разрешалось называть себя собственником земли, то ему все-таки предоставлялось владение ею. Он обрабатывал эту землю, продавал её, завещал. В таком случае не говорилось, что эта земля его, но говорили, что она как бы его, *pro suo*. Она не была его собственностью, *dominium*, но она была в числе его имущества, *in bonis*. Иначе говоря, Рим изобрел для выгоды подданных целую массу особых выражений в языке, лишь бы не дать им возможность организовать в политическое целое и овладеть, в свою очередь, теми правами и учреждениями, которые Рим хотел сохранить лишь для себя. Пока существовала республика, никому не приходило в голову, чтобы римляне вместе с другими народами могли образовать одну нацию. Рим мог, конечно, принять к себе некоторых побежденных, отдельных личностей, поселить их в своих стенах и обратить с течением времени в римлян. Но он не мог ассимилировать чужую национальность и присоединить её территорию. Причина этого лежала в принципе, который твердо держался в древности, и от него Рим отступил бы охотнее всякого другого города. Но не мог освободиться от него вполне. Только после упорной союзнической войны (91–88 гг. до Р.Х.) все свободные жители Италии добились права быть римскими гражданами. Вся Италия превратилась в территорию римского гражданства. Римская гражданская община расширилась в целую страну, и империй уже был не за пределами городской земли, а за пределами всей Италии. Таким образом, в первом веке до Р.Х. совершился великий переворот, превративший римское государство из городской общины в целую страну. К 146 г. до н.э. Рим, наконец, покорил всё западное побережье Средиземного

моря. Захватил и сжёг всегда конкурировавший с ним и Грецией Карфаген. Эта победа сделала Рим богатым. Покорённые народы платили огромные контрибуции, а на рынки людским товаром хлынули потоки рабов. Расцвет торговли и захват новых территорий способствовали развитию товарно-денежных отношений и резкому увеличению числа рабов в Римской империи.

Наиболее полную, хотя и приукрашенную характеристику римской республике дал историк Полибий. Он подчеркивал совершенство политического строя Рима, его «смешанное устройство», соединяющее элементы монархии (власть консулов), аристократии (авторитет сената) и демократии (право народного собрания принимать законы, решать вопросы войны и мира, выбирать магистраты, карать или даровать почести в награду за доблесть). Взаимный контроль всех этих институтов, согласованность действий, их зависимость друг от друга придаёт всему строю исключительную прочность и способность завоевывать другие народы и ими править. Завоёвывая народы и их земли в свою пользу, Рим решал для себя две основные задачи: неимущие римляне получали землю, и местное население не выступало против власти Рима.

Но уже к I в. до н.э. хозяйства римских крестьян стали разоряться, поскольку не могли конкурировать с виллами и у них силой забирали землю. Виллы, превращаясь в комплексные хозяйства, включали виноградники, оливковые рощи, пастбища для скота и поля с зерновыми культурами. Повсеместно использовался рабский труд в качестве рабочей силой. Рынки рабов были везде. В Риме находился главный рынок рабов, который располагался на Бычьем форуме. Здесь один день продавали скот, а на другой день – рабов. Самый большой центр работорговли находился на острове Делос. Там в день продавали до 10 тысяч рабов. Рабы делились на три группы: государственные рабы, городские и сельские рабы. Если городскому рабу удавалось накопить солидную денежную сумму, то он мог выкупиться из рабства. Таких рабов называли вольноотпущенниками.

Чтобы стимулировать их активность, им стали выделять земли для ведения хозяйства. Одновременно богатые римляне охотно отдавали участки земли крестьянам в аренду. И с тех и других брали оброк. Для увеличения доли налоговых поступлений земледельческое население стали прикреплять к земле, а землевладельцев к их городам для правильного отбывания повинностей. Но расходов требовалось всё больше, особенно для содержания введённой системы управления посредством чиновников. Стратификационно жители Римской империи делились на земельную аристократию и закрепощённый народ. Бедность и нищета становились неотъемлемым атрибутом городского и сельского образа жизни. Доведённые до отчаяния, крестьяне в союзе с рабами, подёнщиками и бродягами в конце III в. начали составлять багауды и восставали. Многие бежали к варварам, вместе с которыми и нападали на территории римского государства. Аристократы в это же время за бесценок скупали земельные участки крестьян, стремясь увеличить размеры своих земельных владений по принципу: кто больше сможет и успеет. В этих условиях для сохранения целостности государства необходимо было качественно менять экономическую составляющую в положении граждан – трудящихся. Это решили сделать братья Тиберий и Гай Гракхи. Они создали проект реформы земельной собственности. Римлянам не разрешалось иметь общественной земли больше, чем 250 гектаров. Но у аристократов её было намного больше. Была создана специальная комиссия, которая отбирала излишки земли у знати и раздавала бедным. Такая реформа вызвала сильное сопротивление у членов Сената. В результате между сторонниками и противниками Тиберия Гракха произошло вооружённое столкновение, в котором он был убит. После его гибели передел «общественной земли» прекратился. Через 9 лет, в 123 г. до н.э. Гай Гракх стал народным трибуном. Комиссия вновь начала работать и успела наделить землёй 50–75 тысяч семей. Но Гай Гракх потерпел поражение. В стычках погиб-

ло около трёх тысяч человек, и Гай Гракх приказал своему рабу убить себя.

В эти беспокойные времена и родилась форма императорского правления, как соединение многих народов под властью единого верховного правителя-императора. В 30 г. до Р.Х. империй над провинциями достался одному лицу, которое державный народ облёк полномочиями для управления провинциями. Став над Римской республикой и над её подданными, новый владыка мира – римский император, начал сглаживать гражданские и политические различия между римлянами и их подданными. Права римского гражданина были распространены на всё свободное население провинций и как следствие, Рим перестал быть владыкою вселенной, и превратился из державной городской общины в простую столицу обширного государства. Появилось одно отечество. Одно правительство. Одно право. Древний мир был объединён. Народы сливались в одном громадном обществе под сенью римского государства.

В римском искусстве управления обращает на себя внимание его универсализм (всеобщее подчинение единому), который не мешал развитию индивидуальности подчинённых субъектов, их бесконечному различию и в то же самое время единообразию. Грек остался греком, а варвар – варваром, но всякий мог безопасно и легко передвигаться из одного конца римского мира в другой. Эта грандиозная созидательная и упорядочивающая работа Рима сравнима с победой олимпийцев над титанами. Медленное вхождение народов в состав римского государства стало последним актом длинной истории преобразования социального строя античной цивилизации. Римская гражданская община прошла целый ряд конструктивных трансформаций. Вначале в её состав входили только патриции и клиенты; затем в неё проник класс плебеев, затем латины, потом италийцы и, наконец, жители провинций. Однако завоеваний было недостаточно, чтобы совершилась такая великая перемена. Потребовалось ещё медленное преобразование идей, осторожные уступки

императоров и пробуждение личного интереса каждого к происходящему.

Запитавшись греческой культурой, римляне, в свою очередь, переносили её к западным варварам к испанцам, африканцам, галлам, а позднее и к британцам, еще позднее и к германцам. Римляне были рациональными и практически мыслящими людьми. В древнем Риме получали развитие те сферы науки (астрономия, математика, агрономия и др.), которые были обращены к решению земных, практических проблем, будь то война, постройка храмов и дорог, возделывание полей или лечение ран и болезней. Культура делала здесь такие успехи, что в эпоху империи из провинциалов «выбилось в люди» немало видных государственных деятелей и писателей. Большая часть Римской империи находилась в Европе. В Азии она владела лишь Малой Азией и сирийским побережьем, в Африке – только прибрежными странами. Римская империя была по преимуществу европейским феноменом. За пределами империи в части европейского материка жили варварские народы, которые начали свою историческую жизнь под сильным политическим и культурным влиянием Рима. Доминирование Италии определялось военно-политическим господством Рима. Однако после уравнивания в гражданских правах всего населения империи в 212 г. и восстановления Диоклетианом общественных форм управления, социальное поле империи приобрело формальную однородность. Римский император Диоклетиан (с 20 ноября 284 г. по 1 мая 305 г.) завершил так называемый кризис третьего века в Риме. Он установил твёрдое правление и устранил фикцию, согласно которой император был лишь первым из сенаторов, после чего объявил себя полновластным правителем. Диоклетиан начинает собой новую эпоху в Римской империи, прежде всего тем, что с его времени императорская власть становится не только *de facto*, но и *de jure* неограниченной, абсолютной монархической властью (доминатом). Император не разделяет её с сенатом; он сам – источник всякой власти. Он выше всех

законов; все обитатели империи, какого бы звания они ни были, – его подданные, рабы. Это понятие об императорской власти было перенесено в Византию вместе с внешними атрибутами власти (и этикетом) византийского императора его преемником Константином. Диоклетиан разделил Римскую империю для удобства управления на две части – западную и восточную. Себе он взял восточную половину и сделал своей резиденцией город Никомедию, а своему соправителю Максимиану поручил управлять западной половиной Империи с резиденцией в Медиолане (Милан). Диоклетиан и Максимиан приняли титулы августов. Каждый август получил себе помощника-заместителя, который стал называться цезарем. Так была создана тетрархия, т. е. четверовластие. В период правления Диоклетиана была возвращена под власть Рима Британия; отражены нападения германцев, вторгавшихся в Галлию. В 305 году Диоклетиан и Максимиан оставили свои должности. Старшими императорами, или августами, стали Галерий и Констанций Хлор.

Будущий император римской империи Константин был как раз сыном Констанция Хлора и его первой жены или конкубины Елены. Восхождение Константина к императорской власти происходило в период небывалых доселе гражданских войн и политической нестабильности в Риме. Константин последовательно укреплял свои позиции и по возможности, старался не вмешиваться в события, происходящие в Риме и на востоке, пока Максимиан в 310 г. н.э. не попытался предательски его убить. Константин его казнил. Когда в 311 г. н.э. умер Галерий, Константин принял решение пойти с войском на Рим, чтобы упрочить свой титул августа и избавиться от Максентия. В 312 г. он вторгся в Италию, и, разгромив превышающую по численности армию Максентия в трех сражениях, вошел в Рим. По всей видимости, он заранее заручился поддержкой Римской знати и Римской церкви, и, входил в Рим в качестве освободителя его от тирании. 18 сентября 324 г. Константин был провозглашен единственным императором Римской Империи.

Константин не без основания считал Рим плохо расположенным для того, чтобы соответствовать новым вызовам времени и нуждам империи. 11 мая 330 г. на берегах Босфора он торжественно объявил столицей империи г. Константинополь. Опасность нашествия готов и персов грозила на Дунае и в Азии. Сильное в военном отношении население Иллирии могло быть использовано для защиты, но Рим был далеко, чтобы её организовать. Вследствие своего географического положения на стыке Европы и Азии, создававшего преимущества военного и экономического характера, Константинополь становился центром, вокруг которого группировался восточный мир. Юная столица отличалась от древнего Рима. Она достаточно ясно символизировала новые стремления и чаяния восточного мира. Константин постарался создать абсолютную императорскую власть по божественному праву. Он окружил её всем великолепием облачения: диадемой и пурпуром, всей помпой этикета, пышностью двора и дворца. Считая себя представителем бога на земле, а свой разум – воплощением высшего разума, он стремился во всем подчеркнуть священный характер государя и империи. Для увеличения престижа и силы империи он хотел, чтобы монархия была строго иерархической, контролируемой, где весь авторитет был бы сосредоточен в руках императора. Делая христианство государственной религией и умножая иммунитеты и привилегии церкви, защищал её от ересей, и во всех случаях оказывал ей своё покровительство. Заседал среди епископов, как если бы он был одним из них, выставлял себя призванным быть стражем догмы и дисциплины, вмешивался во все дела церкви. Созывал соборы, председательствовал на них, диктуя символы веры. Константин, а за ним его преемники, устанавливая взаимоотношения церкви и государства, неизменно руководствовались одним и тем же принципом: цезарепапизмом – властью императора над церковью. Восточное духовенство без протеста принимало эту манеру управления. Римская империя, просуществовавшая ещё в течение целого столетия до 476 г., поддерживала

жизненность и действенность римских традиций на Востоке. Однако, начиная с IV в., несмотря на внешнее и формальное сохранение единства Римской империи, две её половины в действительности уже видимо разделялись под властью разных императоров. Когда в 395 г. умер Феодосий Великий, он оставил двум своим сыновьям Аркадию и Гонорию наследство, разделённое на две империи. Это разделение, подготавливавшееся уже давно, определилось и стало окончательным.

Если же говорить в целом об институте императорства в Римской империи, то первыми её императорами были полководец Корнелий Сулла, вторым – Гай Юлий Цезарь. Оба они опирались на армию. Её использовали и для умирения народа, и для прекращения внутренних политических споров. Римским императорам постоянно приходилось совершенствовать своё искусство управления различными сферами имперской жизни. Поскольку Рим много воевал, то приходилось постоянно совершенствовать армию. Главную её опору составляла пехота, которая была поделена на легионы – боевые подразделения, в каждом было по четыре тысячи воинов. Невыполнение приказа, измена и трусость карались немедленно. Если часовой заснул на посту, то его забивали камнями. Если воин бежал с поля боя, казнили каждого десятого, а смелых и отважных воинов щедро награждали. Высшей наградой был дубовый венок. Но с III в. экономический упадок стал давать о себе знать, приводя к стагнации и падению культурного уровня жизни и гражданской самодостаточности населения римской империи. Обременённые тяжелыми повинностями, обнищавшие, невежественные колонаты и разорённые куриалы, так называли с IV в. землевладельческий класс отдельных местностей, не могли нормально вести хозяйство на своих участках, утрачивали интерес к общественной жизни и не имели особого интереса поддерживать империю. Оставались экономически сильными и свободными только представители самой крупной земельной знати. Но они, пользуясь привилегиями по закону, уклонялись от платежа налогов,

военной службы, отказывались в повиновении судам, хлопоча лишь о том, чтобы каждая латифундия была особым, замкнутым мирком. Они обособляли свои поместья и в хозяйственном, и в государственном отношении, не ощущая потребности в сохранении единства империи. Римская знать в своём равнодушии к политической жизни дошла до того, что стала даже отказываться от избрания на государственные должности. Тем самым провоцируя и ускоряя процесс распада единства империи. Если колоны бежали к варварам, выражая протест и несогласие с существующим положением вещей, то магнаты не оказывали им даже сопротивления. Особенно когда чувствовали, что при новых правителях провинций им не будет хуже. Императорам II века до Р.Х. приходилось давать отпор варварам с севера и с востока. Уже одно это требовало больших расходов, вследствие чего приходилось увеличивать налоги, и они делались все более тягостными для населения.

Развитие рабовладельческого способа производства, вызвало к жизни мощное разделение умственного и физического труда. Потребность управления массами рабов и свободными членами полиса со стороны интеллектуально подготовленных людей стимулировала свободный характер развития образования, системы воспитания, мировоззрения и всей культуры. Широкое распространение грамотности на базе алфавита позволило обеспечить доступ к трудам историков, писателей – драматургов, ораторов. Чтение, рассуждение о прочитанном стало важным истоком «размыкания» традиционного сознания, запечатлевшего себя в образах мифологического мировосприятия, обретения новых способов фиксации миробытия в понятиях зарождающейся философской мыследеятельности на базе рациональных операций, объективности, верифицируемости. Философское осмысление бытия стало возникать с перенесением основного внимания на человека и его отношения с миром, т.е. на человека, познающего и творящего мир. Развивающаяся римская действительность наполняла новым смысловым контекстом пред-

метные поля философских исследований, но всегда в основе их лежала установка на выяснение связи между человеком и миром, его внутренними целями, причинами и способами познания и преобразования мира. Теоретическая мысль и сложившийся в обыденном сознании образ социальной действительности обнаруживают общее представление об изменчивой поверхности бытия, что находит отражение в игре полупонятиями, полубобразами, которой имели бесспорные основания в объективной действительности и реализовались в ней. Это то, что можно назвать сложившимся ощущением внутренней формы культуры. Диалектика внешне-преходящего и внутренне-пребывающего вытекала из самого объективного характера социокультурной жизни римской империи. Хотя, разумеется, научное знание в те времена не играло решающей роли на фоне мифологем, но в империи уже различались умозрительные и эмпирические науки. Практические науки были ближе к действительности и диктовались необходимостью (медицина, земледелие, строительное и военное дело, искусство мореплавания, право и прочие жизненно важные области знания). Занятия этими науками традиционно считались достойными «благородного» человека и включали знание грамматики, риторики, диалектики, арифметики, астрономии, геометрии и музыки. Предметы эти входили в круг как греческого образования и воспитания, так и римской системы образования и были основой всякого практического знания на протяжении всей античной истории и даже в Средние века.

Система воспитания античности выдвинула идеал калокагатии – гармоничного, всестороннего развития личности, причем на первый план выдвигались гражданские добродетели, социальные качества человека. Физическая доблесть была таковой, если проявлялась в войне. Умственное развитие – в государственных делах, а нравственные качества в правилах общежития. По мере роста значимости личности гражданина в организации повседневного бытия и порядка в империи вырабатывается идеальный тип гармонично развитого человека – атлетически

сложенного, физически здорового, жизнерадостного, что немедленно стало находить отражение в римском искусстве, которое возникло на базе смешения этрусских традиций и греческого влияния. На римское искусство и его духовную составляющую оказывали влияние германцы, галлы, кельты, входившие в состав многонациональной Римской империи. Но эти влияния не изменили особенностей римского искусства. Его художественная форма являлась продолжением греческого искусства, поэтому благодаря преклонению римлян перед греческой стариной в римских творениях сохранилась большая часть греческой классики. Эти идеалы воплощались в статуях, которые называли курсами (или аполлонами). Римляне скульптуре стали придавать неповторимые индивидуальные черты. Наполнять их психологизмом и раскрывать через них внутренний мир человека. Обнаженное тело редко встречается у римлян, а если и встречается, то всегда с какими-то «оправданиями». В живописи римское искусство имело значительные успехи. Римский живописец, прежде всего, стремился отразить окружающую его природу и расположить воспринимаемые фигуры в пространстве. Он не достигает реалистического отражения действительности, но создаёт определенные иллюзии её, подчеркивает линейно внутреннее пространство. В эпоху Республики римская культура стала двуязычной: высшие римские фамилии говорят и читают по-гречески, что считается признаком образованности и хорошим тоном. В то же время благодаря деятельности ученых-филологов латинский язык вырабатывает категориальный аппарат, способный передать все тонкости и сложности эллинистической культурной и научной традиции. Апулей писал по латыни, а Марк Аврелий и Элиан по-гречески. К тому же римская наука была разнонаправленной. Теоретическое наследие являлось привилегией иноземцев, тогда как люди практических знаний вроде Витрувия, Цельса, Фронтини стремились использовать их достижения во славу Рима. Накопленный запас практических знаний и опыта (римское гражданское строительство,

римская санитария и гигиена и т.д.) составлял гордость Рима. Если учитывать, что никакая культура с многовековыми традициями не может просуществовать только на заимствованном извне знании, не приспособив его к собственной системе ценностей, то становится понятным своеобразие римской науки. Эту особенность хорошо показал Цицерон на примере математики: греки изучали геометрию, чтобы познать мир, римляне – чтобы измерять земельные участки. Римляне существенно усовершенствовали сельскохозяйственные орудия, переняв их у греков. Они добавили к плугу колеса, резец и отвальную доску, изобрели жатку, стали использовать молотильные цепи и серпы современной формы. Римскими мастерами был модернизирован колесный транспорт: повозку дополнили поворотный передок и оглобли. Монументальное строительство привело к тому, что Рим стал родиной оконного стекла. В Помпеях найдены бронзовые рамы с остатками стекла размером 100×70 см. Здания щедро украшались скульптурными композициями, особенно богов. Целесообразность, четкость и смелость инженерного мышления давали возможность удовлетворять как бытовые потребности многочисленного населения, так и изощренный эстетический вкус аристократов – виллы с парками и дворцы имели баснословную стоимость.

Этрусские традиции в архитектуре и изобретённый бетон позволили римлянам перейти от простых балочных перекрытий к аркам, сводам, куполам. Римляне вошли в историю как выдающиеся строители. Они возводили монументальные сооружения, развалины которых поражают воображение: амфитеатры, цирки, стадионы, термы, дворцы императоров и знати. В Риме строили многоквартирные дома-инсулы в 3–6, порой и в 8 этажей. Строители широко использовали бетон. Почти целиком из бетона построен храм Пантеон (II в.), купол которого диаметром 43 м сохранялся неповрежденным до середины XIX в. Из бетона был сооружён фундамент Колизея (I в.) глубиной в 5 м. Из бетона строили крепости, мосты, акведуки, портовые молы, доро-

ги. В начале нашей эры римляне изобрели водяные мельницы с колесом, которые в течение многих веков вплоть до Нового времени, оставались основой энергетики. Бытовая утварь была более разнообразна, чем в Греции. Кроме глиняной широко использовались стеклянная и бронзовая посуды. Были известны приспособления для подогрева воды и отопления помещений с принципом действия, напоминающим самовар.

Во время правления императора Августа Рим стал мировой столицей. Начался небывалый расцвет искусства и строительства. Здания украшались портиками и рельефами. Поражают размерами частично сохранившиеся дворцы Юлиев, Флавиев, Северов, триумфальные арки, которые возводились даже в провинции. На основе греческой традиции создавались стенные росписи, которые открылись при раскопках Помпеи. Достижением римской живописи стал портрет. Начало этому жанру положили этрусски, у них изображение головы покойного прикрывало урну с прахом. Активно развивалось искусство художественного слова. Первым выдающимся литератором был Тит Макций Плавт. Он захватывал зрителей буйной веселостью, используя приём упрощения характеров до гротеска, создавая классические сюжеты комедии положений. Психологичны характеры и сюжеты в комедиях Публия Теренция Афры. Его «серьезная» комедия представляла собой переработку греческой. Но если в «родных» комедиях зрителю всё было известно с самого начала и его забавляло неведение персонажей, то Теренций ставил зрителя, в то же положение, что и героев пьесы, обнажая элемент непредсказуемости сюжета. Современники ценили Теренция как стилиста. Расцвет литературы связан с именами Вергилия, Горация, Овидия, Сенеки, Петрония. Интерес к литературе возрос, поскольку политическая борьба, поглощавшая ранее все духовные интересы общества, потеряла смысл. Вершинами античной прозы становятся сатирический роман, роман-пародия (Лукиана, Апулея, Петрония). Вместо наивности прежней мифологии, переносившей межличностные отношения на всю при-

роду и на весь мир, появилась потребность задуматься над живым, одушевлённо-разумным миром земного космоса. Однако оставить просто так мифологический космос в стороне было невозможно. Ведь миф был универсальным способом описания мира, особой формой мироощущения и жизнедеятельности людей, социальным регулятором их поведения. В нём были слиты воедино самые разнородные компоненты: общемировоззренческие установки, конкретные знания, мистические и эзотерические представления, этические нормы, эстетические идеалы. Впоследствии, при распаде мифологического сознания, из него выделились как самостоятельные формы духовного освоения мира религия, философия, литература, искусство, новации.

В античной греко-римской цивилизации образование было ориентировано на подготовку подрастающего поколения свободных граждан, способных принимать участие в управлении государством. До семи лет о детях заботилась мать. Затем мальчиков отдавали в школу, а девочки получали образование на дому. Образование в школе было платным, но плата была небольшой. Поэтому сыновья бедняков тоже ходили в школу, но недолго, потому что рано начинали работать. В школе обучали чтению, письму и счёту. Римская цивилизованность в этом плане была похожа на греческий опыт. Поэтому историки давно спорят о том, существовала ли самостоятельная римская цивилизация. Некоторые известные учёные ответили на этот вопрос отрицательно. Например, немецкий философ Шпенглер и английский историк Тойнби считали, что история Рима – это единая греко-римская история. Они утверждали, что римская духовная культура неоригинальна, и называли её подражательной и утилитарной. По их мнению, главные достижения римлян были в технике, прикладных науках и в законодательстве, а литература, искусство и философия полностью находились под греческим влиянием. Другие утверждают, что Рим создал свою оригинальную цивилизацию, свою систему ценностей и государство. По легенде, Римом правили семь царей. Первым царём

был Ромул, а последним – Тарквиний Гордый, жестокий тиран, который нарушал все римские законы. Царь в Риме являлся военачальником, верховным судьёй и высшим жрецом. Он приходил к народу в плаще пурпурного цвета, в его руках был жезл из слоновой кости, который служил символом власти. Жезл украшала золотая фигурка орла. Царя сопровождали 12 ликторов. Они несли связки прутьев с воткнутыми в них топорами. Эти связки назывались фасции. Они были символами царя, которые означали «казнить и наказывать». Царь должен был советоваться с сенатом, состоящим из семи самых знатных и богатых граждан. Самые важные вопросы решались на народных собраниях. Постановление народного собрания имело силу закона. Должность «царя» не была наследственной. На неё избирал римский народ. Римская гражданская община, возникнув в царский период истории Рима, была похожа на греческий полис. Членом общины был тот, кто имел в собственности земельный участок. Гражданин имел право участвовать в народных собраниях, но кроме этого он обязан был служить в войске. Поэтому каждый член общины был свободным, но одновременно имел права и обязанности. Римское гражданство передавалось по наследству. Первыми римскими сословиями были патриции и плебеи. Патриции заседали в сенате, участвовали в народном собрании, избирали царя, распределяли денежные средства государства, следили за состоянием армии, вели дела с другими государствами. Плебеи тоже были римлянами, но они не могли участвовать в народном собрании, в сенате, занимать руководящие должности. Однако обязаны были служить в войске. Когда в 509 г. до н.э. Рим стал независимой республикой, царь был свергнут. Теперь вместо царя ежегодно избирали двух консулов, быть ими могли только патриции. Консулы обладали одинаковой властью, они командовали войском по очереди. Но если угрожала опасность, тогда консулы назначали диктатора, которому переходила вся власть, как царю, но только на шесть месяцев. Жизнь патрициев после свержения царя стала лучше, а пле-

беев – намного хуже. Теперь их никто не защищал, и у них не было привилегий. Многие плебеи становились рабами. Были и богатые плебеи, которые хотели занимать должности и принимать участие в управлении государством. Но для этого нужны были равные права с патрициями. И в 494 г. до н.э. они отказались выступить в военный поход и вооруженные ушли из Рима. Патрициям пришлось уступить. Плебеям разрешили выбирать должностных лиц – народных трибунов, которые стали их защитниками и считались неприкосновенными. Трибун мог отменить любое распоряжение консула или другого должностного лица, кроме диктатора. Но Рим всё равно не был демократическим государством. Первые письменные законы в Риме появились ещё в 449 г. до н.э., что стало важным достижением. Законы были записаны на таблицах из меди. Их было 12. Таблицы были выставлены на Форуме, чтобы все могли их прочитать и в дальнейшем подчиняться закону. Рим требовал от подданного абсолютной социальной дисциплины, но он не старался уничтожить индивидуальную оригинальность. Наоборот, стимулировал и одобрял любую инициативу в интересах социума. Со времени появления императорской власти все подданные зависели только от императора, ставшего верховным собственником земли, источником права и верховной апелляционной инстанцией. Благодаря службе в армии или бюрократическом аппарате у многих появлялась возможность продвижения по социальной лестнице. Продвижение по карьерной лестнице ограничивалось сословным принципом и во многом зависело не только и не столько от реальных заслуг и способностей, сколько от покровительства императора и влиятельных людей. От умения льстить, интриговать, приспосабливаться, что обусловило в целом и соответствующую эволюцию системы ценностей, в которой произошло своеобразное смещение общечеловеческих ценностей на новые ценности, ориентированные на психологию подданного. Так легионер, отшагавший тысячи миль, повидавший десятки городов и стран, награбивший кучу золота, доби-

вался всеми способами от полководца одного и того же – демобилизоваться пока жив, получить надел, осесть, влиться в местную общину, зажить так, как жили прадеды. Причём демобилизованные ветераны основывали свои города, но всегда по одной традиции. Те же магистрали (север–юг и восток–запад), с тем же форумом, храмом и базиликой у их скрещения, с той же системой управления, копировавшей единый для всех неподвластный времени эталон систему управления Рима.

Первым пожизненным императором Рима стал Октавиан Август родственник Цезаря. Он получил титулы августа и сына неба, как это было в восточных деспотиях, распоряжался казной, вёл переговоры с другими государствами, решал вопросы войны и мира, выдвигал кандидатов на высокие государственные должности. Октавиан Август был главнокомандующим всех вооружённых сил государства. Он создал особую дворцовую гвардию – преторианские когорты, охранявшие только его. Август называл себя принцепсом. Уважая традиции республиканского строя в Риме, он пытался регулировать отношения между различными сословиями. Неимущие граждане Рима при нём ежемесячно бесплатно получали зерно. Для укрепления своего авторитета Октавиан привлёк к себе торгово-денежную знать – всадников – и стал назначать её представителей на высокие должности. Он сохранил Народные собрания, хотя они уже не имели прежнего весомого положения. Именно в этот период Римская цивилизация переживала небывалый подъём. В обществе была достигнута определённая стабильность, что нашло немедленное отражение в необычайно высоком расцвете римской литературы, появилось много талантливых поэтов (Овидий, Вергилий, Гораций, Тибулл). Сам император был покровителем искусства и науки. Это время поэт Вергилий в поэме «Энеида» назвал «золотым веком». Следует подчеркнуть прагматический характер всех новаций римских изысканий, задачей которых было укрепление существующего порядка. В Древнем Риме во времена Августа осуществлялись грандиозные про-

граммы массового воздействия на население. К ним относились гладиаторские бои и «боевые программы». Иногда арену наполняли водой, превращая ее в навмахию: в воду напускали рыб и разных морских чудовищ. Здесь же устраивали морские битвы, например, Саламинская между афинянами и персами или сражение коринфян с корцирянами; битва между сирийским и египетским флотами на озере, которое Цезарь велел выкопать на Марсовом поле. В битве участвовали 2000 гребцов и 1000 матросов. Подобное было устроено Августом во 2 г. н.э. на искусственном озере по ту сторону Тибра. Число участников доходило до 3000. В царствование Клавдия на Фуцинском озере друг против друга выступали два флота: сицилийский и родосский. С обеих сторон – 19 000 человек. Принцип «хлеба и зрелищ», характерный для античного Рима, имел мировоззренческую ориентацию и нёс в аудиторию морально-политическую информацию. Зрелища служили эффективным средством укрепления власти. Сохранился рассказ о том, что однажды Август упрекнул пантомима Пилада за его соперничество с партнером, на что Пилад вроде бы ответил: «Это тебе выгодно, Цезарь, что народ занят нами». Зрелища преследовали вполне определенную цель – дать мыслям толпы определенную направленность в пользу существующего режима. Созданный Августом государственный строй просуществовал около 300 лет.

Наиболее жестоким и лицемерным был император Нерон. Он стал императором в 16 лет. Одним из его наставников был знаменитый писатель Сенека. В 59 г. Нерон приказал убить свою мать, потом жену, потому что её любил простой народ, затем сына Клавдия и некоторых своих советников за государственную измену, тётю, чтобы завладеть её имуществом. Однако римский сенат не осудил его злодеяния, а приветствовал, как героя. При Нероне политические убийства и доносы стали нормой повседневности. На времена правления Антонинов пришёл расцвет системы римского правового поля, сформированного тысячелетним опытом правовой культуры и юридической прак-

тики. Созданию гибкой системы римского права способствовала деятельность нескольких поколений талантливых юристов. Наиболее известным римским юристом был Папиниан. Сочинения юристов изучались в римских школах на старших ступенях обучения. Римское право регулировало отношения подданных и государства, граждан между собой. В императорскую эпоху судьи формировались по указанию императора. Наказание зависело от общественного положения обвиняемого. Судьи делили обвиняемых на две категории: «почтенные» и «низшие». Преступников не заключали в тюрьму. Их отправляли в ссылку на определённый срок в далёкие владения империи. Некоторых лишали гражданских прав, а их имущество конфисковали. По словам французского правоведа Р. Давида, Римская империя создала юридическую систему, не имеющую прецедентов в мире. Римское право в наибольшей степени отмечено началом индивидуализма, сосредоточенности на регуляции свободного и самостоятельного в хозяйственном и гражданском отношении индивида, признанного обществом и государством полноправным субъектом. Индивидуальная гарантированность соответствовала правовым началам общежития. Индивидуальная правовая ответственность за нарушение этих начал составили основу римского права. Политическая, правовая и культурная ценность индивидуализма в истории человеческого общества, как свидетельствуют многократные попытки социальных унификаций, оказалась непреходящей, единственно плодотворной в социальной перспективе. Внутренние качества римского права приобретают в этом отношении значение классического ориентира всякий раз, когда возникает общественная и юридическая потребность в правовом воплощении индивидуальной свободы гражданина. Хотя это вовсе не означает, что конкретные юридические достижения римского права и связанной с ним правовой культуры, в целом представляли идеально-законченный образец. Исключительность римского права была в том, что оно продолжило юридическую жизнь даже после распада и перерождения госу-

дарства, которое дало ему первую жизнь. Ведь в некоторых вопросах была достигнута своего рода «беспробельность» юридического знания. Римское право стало подобно Евклидовой геометрии обязательностью своих аксиом.

Римскому праву обязана своим происхождением современная терминология философии права и юридической практики. Многие понятия и термины современной правовой культуры представляют прямые заимствования: республика, конституция, мандат, виндикация и т.д. Изначальное представление о праве в римском юридическом обиходе было лишено оттенка морального долженствования. Право полагалось только как надындивидуальная данность, и это воплотилось во всей системе категорий, связываемых с общим понятием права. Понятие «право» (*jus*), имело чисто социальный смысл – правила человеческого общежития. *Jus* это внутреннее право общины. Формируется оно общественным согласием без всякого участия высших, божественных сил, и его обязательность основывается либо на целесообразности следования предписанному вердикту, либо на властной принудительности. *Fas* – это то, что установлено по божьей милости. Оно представляет собой явление священного, единожды и навсегда в неизменном виде установленного права, переданного людям в виде общих заветов для неукоснительного следования, не подлежащего сомнению и лукавому истолкованию, гарантированного Божественным возмездием. Благодарность предначертаний и требований *fas* следует из презумпции его неумолимой гуманности. *Fas* определяет собою как бы внешние рамки существования общины, святость гостеприимства, соблюдение междуобщинных и международных договоров, статус главы рода или общины и санкции за его нарушения – изгнание из общины или «предание воле богов». *Fas lex divina, jus lex humana est.* Этимология слова *jus*, краеугольного для римской юридической культуры, не ясна. Ближайшие сопоставления, которые принято делать, сводятся к аналогиям с *jussum* (приказ, повеление). Уважение римлян к законам обусловлива-

лось их общим консерватизмом, культом «нравов предков». Отчасти тем обстоятельством, что основы римской гражданской общины, на базе которых они сложились, при всех модификациях продолжали жить до полного разложения античного мира. Ещё в царских «Законах XII таблиц» содержался ряд элементов права, присущих другим стадияльно близким народам. Но они отличались рядом специфических для римской гражданской общины черт, сохранявших своё значение на всех этапах эволюции римского права. Это касалось аграрных отношений, согласно которым гражданская община продолжала оставаться верховным собственником земли и контролировала распоряжение ею. Показательно право приобретения земли в результате двухлетнего пользования ею. Оно продолжало действовать на всём протяжении римской истории. Владеть землей на территории Рима мог только римский гражданин, отсюда и формула «моё по квиригскому праву». Забота общины о хорошей обработке земли сказывалась и на особом строе римской фамилии, не имевшей аналогии ни у каких других народов. Её особенность состояла в исключительном праве отца на все принадлежавшие фамилии ресурсы (недвижимое и движимое имущество) и находящихся под его властью людей: жену, сыновей, их жен и детей, рабов. Он мог распоряжаться их рабочей силой: отдать в люди, продать, покарать, вплоть до предания смерти, хотя обычай требовал в таких случаях семейного суда. Обычно полагают, что такая власть отца над всеми ресурсами фамилии обеспечивала наиболее эффективную организацию обработки земли в трудных для земледелия и садоводства условиях Древнего Рима.

Ряд положений касался прав римских граждан. В первую очередь это статья, согласно которой последнее постановление народа является обязательным законом. Затем закон, запрещающий казнить римского гражданина без санкций высшей законодательной и судебной инстанции. Сюда же относится запрещение наделять какими-либо привилегиями отдельных лиц. Таким образом, утверждалось равенство граждан перед законом, и ис-

ключалась столь распространенная в других обществах возможность предоставлять лицу, не принадлежавшему к числу избранных, магистров, управление какой-либо территорией, сбор налогов с населения и т.п. Контроль над всей территорией Рима и его населением принадлежал только коллективу граждан. Возможно, с этим связан и закон, каравший смертной казнью за сочинение и опубликование позорившей кого-либо песни, за ночную кражу чужого урожая виновный распинался на дереве. Поджог здания или сжатого и лежащего возле дома зерна наказывался избивением виновного с последующим сжиганием. С Тарпейской скалы сбрасывали лжесвидетелей. Казни предавался судья или арбитр, уличенный в подкупе. По мере углубления классовых противоречий все более суровыми становились наказания для римских граждан, причем их равенство перед законом исчезало в связи с социальной дифференциацией, о чем свидетельствуют жестокие наказания по изданным Августом и его преемниками законам. Суд постепенно переставал быть публичным зрелищем. Процессы утратили политическую значимость, уменьшилась роль эмоций, и возросло в цене тонкое и всестороннее знание права, умение его истолковать и приложить к конкретному случаю. Усложнение права привело к его систематизации, которую и представляли Институции Гая.

В этот период окончательно складывается знаменитый принцип «презумпции невиновности», по которому, если по той или иной причине вопрос о статусе человека или о праве раба на свободу доходил до суда, и дело оказывалось сомнительным, его следовало решать в пользу свободы. В результате длительной эволюции римское право стало гибким, что позволило ему быть адекватным изменяющейся социальной действительности. По мере разрастания Римской империи в нём хорошо прививались культурные нормы и традиции этрусков, западных и восточных народов. Впитывая инокультурные ценности и образцы правовой мыследеятельности, римская правовая культура эволюционировала в русле собственной социальной логики, сохра-

няя на разных этапах эволюции в ней то, что укрепляло её целостность. Именно таким образом, на протяжении столетий античный Рим совершал эволюцию от полиса к империи. Римлянин – от гражданина к подданному с его сильным чувством порядка. Если для гражданина характерны были непосредственные связи в системе община – гражданин, т.е. связь соучастия, то в Риме имело место равенство граждан в смысле юридической ответственности перед законом. Но не равенство в политической и социальной сфере. Определяющую роль здесь играл ценз на размер имущества и происхождение, что определяло место гражданина в социальной структуре социума, его права и обязанности.

Рим и его подданные в IV в. н.э. продолжали усиленно бороться с германцами, персами, гуннами, тем более что натиск со стороны последних усиливался. В 375 г. кочевой народ тюркско-монгольского происхождения пришёл в Причерноморье из Азии через Каспийские ворота между Южным Уралом и Каспийским морем. Они проникли в бассейн Дона и Днепра. Подчинили остготов и вестготов, вынудив их просить убежище на территории Римской империи. Около миллиона человек, из них 200 тыс. вооруженных мужчин, поселились в области Мезия в теперешней Болгарии. Не поладив с имперскими чиновниками, которые притесняли и вмешивались в их дела, вестготы восстали против римского правительства и пошли войной на Константинополь. В 378 г. близ города Андрианополя они разбили римское войско во главе с императором Валентином, который погиб в сражении. Новый император Феодосий I был вынужден предоставить вестготам новые земли в провинции Иллирия. После смерти Феодосия империя, как уже указывалось, была поделена: на востоке правил Аркадий, на западе – Гонорий. Не видя серьезного сопротивления, король вестготов Аларих в 409 г. не только вступил на территорию Италии, но и разграбил Рим. Вестготы прошли в Южную Галлию и в 419 г. образовали первое варварское королевство со столицей в городе Тулузе, которое

фактически было самостоятельным. В дальнейшем его владения распространились за Пиренеи – на Испанию со столицей в городе Толедо. В то самое время свевы и вандалы проникли на Пиренейский полуостров. Свевы захватили северно-западную часть полуострова. Вандалы во главе с королем Гейзерихом завоевали Северную Африку и в 439 г. образовали второе варварское королевство со столицей на месте древнего Карфагена. В 451 г. Аттила вторгся в Галлию, захватив город Орлеан, а близ города Труа произошла «битва народов» на Каталаунских полях, где сражались на стороне римлян вестготы, бургундцы, франки. На стороне Аттилы – гунны, остготы, славяне и сарматские племена из Юго-Восточной Европы. В результате Вестготское и Бургундское королевства получили самостоятельность. В середине V в. образовалось третье варварское королевство – в бассейне реки Рона со столицей Лион.

Вскоре после длительного вандальского грабежа Рима (455 г.) один из наёмных начальников варварских дружин Одоакр (вождь небольшого германского племени) в 476 г. низложил последнего римского императора малолетнего Ромула Августула. Так завершила свою историю Западно-Римская империя. Остаток её территории в Северной Галлии с центром в Париже был завоеван спустя 10 лет франкским королем Хлодвигом. Лангобарды в 568 г. в Северной Галлии во главе с королем Альбомном завоевали Северную и часть Средней Италии, образовав Королевство лангобардов.

Одновременно в Италии в VI–VII вв. формировалась еще одна политическая организация папство на территории Средней Италии. Папы нашли сильных союзников в лице франкских королей в борьбе против лангобардов. С их помощью они окончательно оформили своё церковное государство, являвшимся остатком бывшей Римской империи. Первым папой и правителем Рима и Римской области стал папа Григорий I. Вместе с социальной трансформацией античного Рима происходила эволюция его религии от древнейшей общинной религии богов до

христианства, которое принесло новые идеалы. Исследователи отмечают, что уже в эпоху Империи, несмотря на реформы Августа и императорский культ, римская религия переставала действовать на умы и души людей, и они в поисках новых форм общения с «единым-вездесущим» и обретения бессмертия души обращаются к восточным культам, мистериям, откровениям, астрологии, магии, к философии, сблизившейся с религией. Императоры стремились сделать свою власть теократичной. Повышение социального статуса религии было обусловлено поисками средств обретения духовной свободы. Установление обязательного императорского культа, углубление социального неравенства различных общественных слоёв привели к необходимости поиска ответов на вопросы о том, как жить дальше. И все стези размышлений вели к мнению, что есть только один путь – это поиск единого, верховного, общего для всего человечества бога. Бог, а не санкция какого-либо более или менее узкого коллектива должны были стать источником моральных норм, гарантом правильной и, значит, счастливой жизни на земле и блаженства за гробом. Это не было ещё монотеизмом, так как между верховным богом и человеком продолжала выстраиваться целая иерархия посредников, отождествлявшихся с традиционными богами, но уже была обретена надежда на встречу с единым.

Выводы

В конце V в. античный Рим как мировая империя перестал существовать, однако культурное наследие греко-римского мира не погибло. Сегодня оно является базовым ингредиентом мировой культуры. Античное культурное наследие было воплощено в мышлении, языках и учреждениях, прежде всего, Западного мира. Определенное влияние античной культуры просматривается как в классической архитектуре общественных зданий, так и в научной номенклатуре, сконструированной из корней латинского языка. Многие её элементы трудно вычленишь, настолько прочно они вошли в плоть и кровь повседневной культуры, ис-

куства и литературы. Мы уже не говорим о принципах классического римского права, которое лежит в основании правовых систем многих западных государств и католической церкви, построенной на основе римской административной системы.

Античная цивилизация продолжает до сих пор поражать цивилизационными парадоксами. В этой цивилизации соседствовали: воспевание величия человечества и практика каждодневного унижения достоинства отдельного человека, что проявлялось в институте рабства. Возвеличивание духовной красоты человека и постоянное стремление к вытеснению за пределы полиса возмутителей покоя, примером может служить печальная участь таких великих людей как Фемистокл и Сократ. Рациональный, фактически протонаучный взгляд на мир не мешал существованию диких, а подчас и страшных суеверий, пережитков первобытной эпохи (вера в пробуждение мертвых на третий день Праздник Цветов, практиковавший человеческое жертвоприношение и т. д.).

Античность продемонстрировала социально-политическое чутьё в искусстве формирования социальных страт и отношений между ними. Появление новых классов было связано с изменением экономического статуса рабов, которые были переведены на положение землевладельцев-оброчников. Аристократия варварских народов стала зародышем формирования будущих средневековых феодалов.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

ПУТЕШЕСТВИЕ МЫСЛЕБЫТИЯ ОТ МИФА К ЛОГОСУ

3.1. Переход от мифа к пониманию логики всеобщего как икономия бытия человеческого

С.С. Аверинцев полагал, что путь интеллектуального мужания человечества в античные времена делится не так, как считали раньше: на архаику – (власть мифа) и современность – (под знаком науки), а, по крайней мере, на три периода. Между не знающим рефлексии прологическим мышлением и рефлексией, порвавшей с ним и породившей научную мысль, лежит синтез обоих начал, но который не смог бы продержаться более двух тысячелетий, будь он основан на простом компромиссе. В недрах пространственно-временного континуума античных времён, до краёв заполненного интуитивными прозрениями о возможностях конституирования человеком форм миробытия, идентификационными операциями и ритуалами, распусканием каскадов смыслов, отпечатавших в недрах обрётённых смыслоформ, темпоральные состояния природы и человека, вызрел мировоззренчески особый тип мыследеятельности. С только ему присущей универсальной технологией методологических стежков сшивания воедино пластичной, текучей плоти бытийности, с собственным именем, – философия. Приобретая «всеобщность», по словам Гегеля, удостоверенную в своём конкретном содержании самой действительностью, она не просто демонстрировала возможности «знающего себя разума», но и обнажала факт того, что в лоне, схваченных ею состояний бытия, развёртывается реальная онтология существования природы и человека. Обнажая соотносимость человеческого бытия и человеческого сознания, она констатировала факт, что её возникновение – это не результат механического внедрения в сознание человека многообразных внешних воздействий, а итог внутренней работы мыс-

ли самого человека, в процессе которой внешнее, пройдя через человеческую субъективность, перерабатывается, осваивается и применяется ею в практической жизни человека и общества (Мамардашвили).

Истоком, базисной основой философии стала античная духовная практика в лоне мифологического мирозерцания и действия. Порождённая мифом, философская система мышлительности состоялась как система когнитивных знаний о целостности мира, осознанном в координатах мифа. Её приоритетными задачами стало выявление истинных причин бытия всего, его компонентов и особенностей картины миробытия, которая соткана образами прологического сознания античного человека в лоне мифа. При этом философия предлагала качественно иные механизмы и матричные основы миропонимания.

Миф, как первый мировоззренческий шаг прологического сознания к обретению человеком ориентированного поведения в природе и обществе, стал своего рода овнешненным опытом непосредственно-чувственного мироощущения и переживания открытой им действительности. Разбуженное сознание боготворило природу, старалось приблизиться к ней, понять происходящие в её чертогах движения и изменения. Интуитивные мыслеобразы воспринимались как «знаки» чего-то важного, сокровенного, ранее непостижимого, прятавшегося в глубинах мысли и духа. Сила прологического мышления, приумножаясь силой человеческого воображения, наполняла мифы богатством образов, охватить которые, мышлительность была не в состоянии. Миф, как форма познания, развивал у человека пластические, чувственно-воображаемые способности представлять мир, и направлял его внимание на развитие мистического внепонятийного оформления понимания мира. Вместе с тем целеориентирующая функция мифа бережно несла в себе генетический (откуда что произошло) и прогностический (что будет дальше?) аспекты. Познавательный исток из мифа произрастал потребностью вывести из мифотворческого разума поначалу недоступ-

ные для человека алгоритмы организации мирового порядка, увидеть его там, где непосредственно созерцать это невозможно, не отступая от чувственной сферы. Миф чётко указывал «куда идти?». Его жизненная значимость диктовалась именно решением насущных проблем человека, а ценностная шкала определялась интересами рода, этноса, государства-полиса. В нём также находили выражение «вечные» ценности, самовосхваление, самооправдание деятельности в мире и снятие ответственности в случае неудачи совершенных действий. Миф нередко требовал неадекватной мобилизации сил человека, в первую очередь сверхчувственных, мистических ради преодоления земных опасностей и преград. Мобилизация сил в мифе носила энергетический характер и была направлена на телесно-социальное проживание его в конкретной исторической обстановке. Окружающие предметы воспринимались не только сами по себе, но как своеобразные метафоры и символы. Греки и римляне в стихиях природы, её закономерностях обнаруживали лики всесильных богов, похожих в поступках на людей, и формировали традицию вести свои родословные от небожителей Олимпа и Парнаса.

Мифологическая мысль, породив представление о возникновении миробытия, при отсутствии чётко выделенных абстрактных понятий, поднимала это восприятие только до чувственно-конкретного эмоционального воплощения, но при этом оно приобретало такую смысловую многосложность и всевозможность, которая «подвигала» мифодеятельный разум становиться разумом «прорицающим». Состояние мира, ландшафт местности, созвездия, планетарный мир, флора и фауна – всё это воспринималось как результат событий, случившихся давно по воле верховного законодателя и описанных в мифах и преданиях. Обоснование этих идей присутствует в трудах Платона, Аристотеля, Плотина и т.д. Аристотель писал, что Бог держит начало, конец и середину всего сущего. По прямому пути он приводит всё в исполнение, хотя по природе своей он вечно об-

ращается в круговом движении. За ним всегда следует правосудие, мстящее отстающим от божественного закона.

Склонность к установлению порядка в обществе по аналогии с тем, что есть в природе, вера в движение миробытия, как последовательного причинно-следственного ряда изменений судьбы, порождали желание перехитрить природу и даже богов, лишь бы сохранить стабильность бытия в государстве-полисе. Вместе с тем целостность мифологического сознания, не прожитая рефлексиями, открывала многообразие удивительных вещей вокруг, отношений между ними, «овнешнивать» содержание которых предстояло человеку в жизненном пространстве времени конкретной эпохи своего бытия.

Миф, являясь способом упорядочивания представлений об окружающей реальности, утверждал в своих сюжетах определенную систему ценностей для распространения её в конкретном этническом расселении. Эта система ценностей санкционировала или запрещала в нём те или иные формы поведения, стабилизируя социальную жизнь и гарантируя её единство. По мнению Гуссерля, сознание всегда стремится достичь «исполнения» своих предвидений. Последнее достигается, когда мир снаружи показывает, что он совпадает с ментальными представлениями, предшествовавшим интуициям, прекогнитивным, преперцептуальным образам. Ментальность нацелена на адаптацию интуиций к высвобождённому сознанием опыту, посредством которого она уходит от естественной установки и принимает мифологическую.

Данности миробытия, понятия через призму мифологического восприятия, приобщали человека к ареалу расселения, его ландшафту. Он как бы прикипал к тому, что есть вокруг него как к своему родному и незаменимому. Наблюдения за метаморфозами жизни, событий в ней и природе всё-таки надламывали в прологическом сознании целостность восприятия мира. В изломах прологических складок сознания зарождалось понимание того, что всё подверженное времени когда-то поглощается

им. На месте старого прорастает новое. Но в греческой мифологии, да и в римской, завершенность мифа была настолько цельной, что её нельзя было дополнить потому, что это – целое, вечное, неделимое. Добавить (убавить) – значит нарушить естество целого. Целое можно только сохранить как реликту. Природа целого причастна бытию, причастна истине и сохраняется, сколько бы ум не стремился задрапировать его тенётами бытия, залить тёмными водами реки забвенья. Вот тогда на пир дилеммы в мифологических сюжетах пытается пробиться Логос – разумное слово. Но Зевс боится рождения сына от Метиды. Он проглатывает беременную супругу, и вместо нерожденного Логоса из головы Зевса является Афина Паллада. Так что Логосу ещё предстояло найти выход из тупиковых мест временданности-судьбы в лабиринтах мифа, чтобы явиться в свет и исполнить свою миссию, которая была «наговорена» ему Метидой.

Мифы, озвученные в эпоху отсутствия письма, длительное время бытовали в устном исполнении. Они воспроизводились, пересказывались, интерпретировались поэтами, драматургами, историками: Гомером, Гесиодом, Эсхилом, Софоклом, Еврипидом, Вергилием, Овидием. Именно в творчестве этих великих аэдов впервые обозначается некая форма компромиссного варианта преодоления предшествующего и созидания целого из противоположных стремлений и истоков. При этом сюжеты мифологических действий продолжали служить в течение тысячелетий как опыт понимания природных и общественных ритмов бытия. Это дало основание предполагать вслед за М.И. Стеблиным-Каменским, что их долгое бытие, востребованность заключались вовсе не в правдоподобию, не в достоверности, а в чем-то совершенно другом. Бесспорно одно, миф – это повествование, которое там, где оно возникало и бытовало, принималось за правду. Действительно, природа мифа подчинена неожиданным для мыслящего рассудка обстоятельствам: его популярность и востребованность не зависят от степени его ил-

люзорности. Миф являлся сознанию в качестве жизненно ощущаемой и творимой им вещественной реальности и обладал для прологического сознания истинностью, достоверностью и закономерностью.

В нём обнаруживались собственные принципы построения взаимоотношений отдельных образов, которые воспринимались как реальные, телесные. Древнейшие мифы менее всего были направлены на потребность объяснять, что бы то ни было. Поэтому степень истинности сообщаемых событий была несущественна. Мифологическое мышление, имея тенденцию к завершённости в отдельном действии, соединяло в целое всё, что могло распасться от собственной полноты. Нанизывая эти замкнутости сущностей вещей, как жемчуг на единую нить, оно стремилось уравновесить тенденции к распаду, связующей прямой. Чтобы прерывность, конечность отдельного (вещи, явления) не обрела необратимый характер, и мир не вернулся в хаос неупорядоченности. Миф становится оберегом рода, что давало ему право прологическим сознанием озвучивать разноплановую образность проекций бытия и осмысливать полноту переживаний человеком событий, предначертанных ему и героям мифов в противоречивой целостности.

Секрет рождения целой гаммы жанров мифотворчества, касающихся всех сторон известной в то время жизнедеятельности, кроется даже не столько в предмете созерцания, сколько в способе отношения субъекта мифотворчества к бытию, манере означивания им своих наблюдений, мировоззренческих позиций. Сознание человека, изначально заполненное коллективными архетипическими представлениями обо всех предметах, одухотворённых существах, неодушевленных вещах, орудиях, мыслит их как обладающие множеством мифических свойств, которые активно проникают и воздействуют на повседневный мир человека. Для человека античных времён мир всегда был живым. Жизнь проявлялась в каждом явлении, с которым человек сталкивался (в ударе грома, в незнакомой лесной поляне, в

камне, неожиданно ударившем его, когда он споткнулся на охоте). К.А. Свасьян писал, что мыслить вещи, явления, события – значит наделять их собственным «Я», которое становится в них их смыслом и сущностью. При этом у мифа есть особенное свойство. Он постоянно оставляет свои «следы» доступные апроприации в открытом пространстве мысли. Тем самым, закладывая с первых моментов своего прорастания в духовном пространстве человека прецедент, утверждающий его право постоянно изменять форму собственной презентации. Оформляясь в слове, вещи, действия, он пронизывал собою всё пространство восприятия человеком бытия природы и предполагал всякое возникшее переживание отождествлять с объектом переживания. Поэтому «Я» распадается, так как оно постоянно отождествляет себя, то с одной знаковой системой смысловыражения, то с другой. Тем не менее, опираясь на миф, человек формирует свое отношение к сущности бытия, и в этом плане миф выступает в роли своеобразной философии или метафизики античного человека. Как сгусток мудрости, но пока что выраженной в зачаточной рефлексии.

Мифологемы строятся из совокупности мифических образов, поскольку человек античных времён не сразу поднялся до понятийного отражения мира. Тем не менее, образы мифологем необычны. Это своего рода образные обобщения, слитые с чувственностью и сохраняющие все особенности сюжетных представлений. Материальное и идеальное, как данности в смысловых образах тождественны и приобретают в нём разворочный смысл. Например, огонь – это не просто огонь, а живое существо: конь, птица и т.д. Язык, играя мифологемами, их смыслами и символами, саму суть игры предназначал для того, чтобы сделать культуру конкретного народа, семьи, рода неподражаемой и невоспроизводимой другими этносами. Мифологическое мышление, став особой, внутренне сконструированной человеком реальностью, инициирует у него постоянную потребность обращаться к феноменам окружающего мира через призму ми-

фологической редакции воспринимаемого. Он как бы «вбрасывает» человека во всепредметный мир, заинтересовывая его бесконечным разнообразием скрытых в нём возможностей, стимулируя мифологические формы его познавательной и социальной активности. Таким образом, накапливая опыты быстротекущей жизни, индивид становится носителем конкретной культурно-мифологической картины мира, некоей культурной целостности со своими опорными точками ценностно-мировоззренческих координат, предопределяющей границы прорастания человеческого познавательного, эстетического, нормативного интереса к окружающему бытию. Поэтому фундаментальная роль мифологических конфигураций в пространстве-времени сознания античных народов стала контурной рамкой, охраняющей и направляющей пробуждающийся интерес человеческого сообщества к миру даже тех феноменов и предметов, которые находятся за пределами его родовой программы жизнедеятельности.

По мере упорядочивания предметов и объектов мифологического сознания, его сюжетных линий прологическое мышление приобретает повествовательный стиль мифотворчества в изложении явлений природы, человеческих действий, их психологической интерпретации. Человеческая память античных времён была эйдетической, мгновенно-образной, передача же информации носила в основном суггестивно-иконический, чаще невербальный характер. К невербальным средствам достижения эффектов суггестии можно отнести мимику, жесты, действия другого человека, а также окружающую обстановку. Эмоционально-ценностная сфера, будучи иррационально-многомерной, многозначной, привязанной к конкретным практическим ситуациям, плохо приспособлялась к трансляции. Тем не менее, первоначальные знаковые системы строились на основе мифологических символов – имен, являвшихся выражением этой эмоционально-ценностной сферы, её важнейших ценностных ориентаций. Процесс именованья отражал динамику освоения. Последнее складывалось из познания, оценки, осмысления, впи-

сывания освоенного предмета (явления) в структуру ранее освоенного мира. Это свидетельствовало о готовности мифологического сознания сделать следующий шаг в структурировании картины миробытия. На смену хтонической мифологии приходит героический эпос. Развиваясь от эмоционально-ориентированного представления о мифологической реальности мира к чувственно-практическому, эмоционально-ценностному способу понимания её, мифы сливаются в целостность только с возникшим письменным языком.

С появлением письменности мифы деперсонализируются, отпочковываясь от своего сказителя, становятся субъектно отчужденными от человека, частью письменного текста. Но при этом, став смыслонесущими скрепами мифологической реальности человеческого бытия, мифы были неизмеримо более сильны, нежели реальность как таковая. Ведь в них человек укоренял свое собственное право на существование, конкретные действия, способы общения. И потому миф для него – это высшая реальность, к которой он апеллирует как к средству самоутверждения, помещая самого себя в контекст мифологической смысловой реальности. Если у человека есть миф, значит, у него есть смысл. И в этом истина мифа, дающая человеку некую высшую точку размерности, оправдывающую его существование, поскольку делает его жизнь небесмысленной. Не случайно миф обладает высокой энергией сопротивления по отношению к любым, каким угодно фактам и событиям, защищая человека и себя полем мифологем.

Создаваемая человеком языковая культурная мозаика природного и социального мира означала, что предметы и феномены окружающей действительности становятся не просто интересными для него, но и открывают человеку бесконечное и неожиданное богатство мира вокруг. При этом в недрах структурных пластов прологических рассуждений медленно прорисовывались некие данности, интуитивно выхватываемые внутренним зрением сознания. Которые, «вызрев» в недрах мифологи-

ческих рефлексий интуитивно обнажали в сознании механизмы, позволяющие человеку посредством слова и образа бесконечно властвовать над неорганическим и органическим телом, создаваемой им культуры. Обеспечивая тем самым возможность формировать внутреннее мироощущение и потребность его сформулировать, чтобы быть услышанным другими. Прологическое мышление, выносив в себе потребность, упорядочить чувственное многообразие мира с помощью операции классифицирования окружающих объектов, внесло порядок в разрастающийся хаос мыслевпечатлений. Согласно Леви-Строссу, потребность в упорядочивании возникла в глубинных основаниях матричных структур античного мышления.

Классификация, отмечал он, чрезвычайно точна и нюансирована. Особенно тонкому расчленению подвергались жизненно важные области. Как правило, каждая классификационная система начиналась с выделения устойчивой пары противоположностей (бинарной оппозиции). Затем она разрасталась и сетями оппозиций окутывала весь миропорядок. Такой приём классификации через противоположности стал фундаментом для развития философского и научного типов мышления. Общим, не зависящим от конкретного содержания мыслей, стал способ обнаружения связей, и сложения элементов мысли: признаков в понятии, понятий в суждении и суждений в умозаключении. Подобно тому, как к ядру ореха можно добраться, лишь вскрыв его скорлупу, так и логические формы мыследеятельности, обнародованные Аристотелем, могут быть выявлены лишь путем анализа языка.

Язык, по выражению К. Маркса, есть непосредственная действительность мысли. В ходе коллективной трудовой деятельности у античных людей возникла потребность в общении и передаче мыслей друг другу, без чего невозможна сама организация этих процессов. Он позволил передавать и получать накопленные знания, практические умения и жизненный опыт от одного поколения к другому, осуществлять процесс обучения

и воспитания. При этом он обнаружил ряд свойств, которые продвигали развитие право и левополушарного мышления: сохранял информацию, выражал эмоции и выступал средством познания. Являясь знаковой информационной системой, продуктом духовной деятельности человека, позволял накапливать информацию и передавать её с помощью знаков (слов) языка, тем самым овладевать коммуникативной культурой своего народа.

Язык, одному ему присущими способами, вёл мифологическую мысль человека по пути понимания мира, его оценки, культурного возделывания самости человека, стараясь выставить себя и этнос уникальной, самодостаточной культурной данностью, особой знаково-символической вселенной, непостижимой и не воспроизводимой иными культурами. Древний грек, разрисовывавший своё тело сложными узорами красок и татуировок, демонстрировал себя всем, выходя за пределы поселения для борьбы с противником. При этом он опирался отнюдь не на данные непосредственного восприятия самого себя и других со стороны, а на мифологическую семантику своей культуры. Ведь за каждым словом, движением, цветом, жестом скрывался не просто предмет, факт, история, а мифы его народа и у каждой культуры они были свои. Язык, как многомерное явление, исторически выкристаллизовался в знаковую систему и как антисистема, и как деятельность. И как продукт этой деятельности, и как дух, и как материя, и как стихийно развивающийся объект, и как упорядоченное саморегулирующееся явление. Он и произволен, и произведён, и т.д.

Человек, определяя объём и содержание предметов в мифологических именах-понятиях, вживался в диалог с искусственно поименованным им миром, помещая в контекст культуры мир, схваченный в языке в мельчайших деталях. Культурное поименование мира становится для человека исходной точкой познания его как такового и обрекает человека на предметную активность. Таким образом, мифологическое сознание, явившись материнским лоном культуры, становится подлинным её фунда-

ментом. Мифы как особые базовые структуры человеческой культуры и человеческого сознания превращаются в инновационные центры стимуляции интереса человека к «всепредметному миру». Человеческое сознание античных времен, совершенно безразлично относившееся к объективной связи явлений, начинает обнаруживать особую внимательность к скрытым отношениям между событиями и явлениями. Вытаскивая наружу всё, что востребовано мироощущением здесь и сейчас, даже то, что существует позади вещей и предметов, которые не воспринимает глаз, скрытое за поверхностью вещей и явлений и не содержащееся в непосредственных данных опыта. Его можно разгадать, выводить из иной реальности, но никак не из той, которая представлена опыту. Обращённость человека к иной реальности есть форма его обращённости к тому, что впоследствии будет названо истиной.

Иначе говоря, миф не может быть понят вне контекста всей реальной жизни античных времён. Эта мысль была высказана известным этнографом Б. Малиновским, а также исследователем фольклора В.Я. Проппом. Античное мышление, – замечал он, – не знает абстракций. Оно манифестируется в действиях, в формах социальной организации, в фольклоре, в языке. Подлинным пределом исканий человека самого себя в лоне мифологических форм сознания становятся границы мифологической культуры, в которой человеку всё больше хочется иметь свободы в мотивированном выборе и действии. Он начинает понимать, что несёт личную ответственность за выбор иной траектории своей жизни, нежели принято по традиции. И это способно серьезным образом изменить его жизненный маршрут.

Человек появляется в социальной жизни с некоей познавательной претензией, совершенно неизвестной природному миру. Суть, которой в том, что весь мир для человека оказывается интересен, независимо от того, соответствует ли это структуре его видовых потребностей. У человека существует врожденный механизм отбора жизненно значимых факторов внешней среды.

Однако парадокс заключается в том, что наличие врожденного видового механизма отбора имеет для него в этом плане второстепенное значение. С точки зрения человека у каждого предмета, поставленного в контекст культуры, есть своя мифологическая подстёжка, свой незримый культурный смысл, своя мифология. Что не только стимулирует интерес человека к факторам внешней среды, но и накладывает на этот интерес сетку мифологического упорядочения. Сетку, которая позволяет человеку редактировать свои взаимоотношения с окружающим миром и не теряться в бесконечности спрятанных в предметном мире возможностей его постижения. Именно миф оказывается высшим регулятором, упорядочивающим отношение человека к миру перед лицом открывающихся бесконечных просторов его постижения. Он расставляет перед человеком систему своеобразных указателей: что является более ценным, а что – менее, что должно являться более значимым, а что – второстепенно по своей значимости. Мифы позволяют человеку заглядывать в бесконечную глубину неисчерпаемых тайн каждого отдельно взятого предмета, обнажая в мифологическом сознании способность протраивать познавательный акт «в глубину» окружающих его вещей и явлений.

Одним словом, мифологемы, как ряд слитых в целостность мифов, дирижируют процессом мифологического мыслетворчества через особый механизм, который можно определить как механизм навязывания предметам смысла и имени. Как-нибудь осколки камня, поленья, морская пена, обратившие на себя внимание человека, становятся благодаря этому сверхзначимыми для мифологической культуры. Предметы как бы смотрят на человека своими мифологическими именами и, дразня его воображение, стимулируют познавательную активность в отношении себя. Своим интересом человек вычерпывает из предмета всё новые и новые стороны его сущностных свойств и возможности взаимодействия с другими предметами. Ему важно докопаться до скрытых сторон и свойств заинтересовавшего его

предмета, которому он может навязать самые невероятные культурные смысл и функции – стола, стула, ширмы и т.д., всякий раз вытаскивая такие его культурные стороны, которые бессмысленно искать в собственной природе этого предмета. Специфика человеческого взгляда на заинтересовавший его предмет заключается в том, что помимо внешней формы он видит в нём неисчерпаемое культурно-смысловое содержание, которое он легко вписывает в богатство причинно-следственных свойств освоенного мира, озвучивая этот ансамбль метаморфоз в мифологемах. Миф предмета – это своего рода смысловая воронка, обладающая практически неограниченными возможностями по обнаружению все новых и новых смыслов. Это значит, что у предмета есть не просто множество сущностей, но они могут быть обнаружены человеком в процессе когнитивного погружения в предмет. Миф предмета представляет античному человеку намёк на то, что каждая вещь, помимо своей природной жизни, несёт в себе ещё и некую социально-культурную потенциальную смысловую бесконечность, чем она может стать и быть в контексте человеческой деятельности. И, возможно, это один из самых удивительных фактов, которые демонстрирует человеческая культура, Наделяя мир именами-понятиями, мифологическая мысль не просто удваивает природу, придавая каждому предмету природного мира бесконечное субъективное измерение. Человек «сбивает предмет» с его природной траектории бытия. Количество разнообразных свойств вещей, предметов, увиденных прологическим умом человека, в разы превышает исходные свойства материалов.

С появлением феномена человеческой культуры практически любой природный предмет, явление лишаются своей природной эволюционной программы и становятся принципиально не предугадываемыми в дальнейшем использовании их человеком. Сотворённый миф не базируется на природной видимости явлений, а превращается в мыслетворческое авторское изделие. В мифе автор творит параллельную природе реальность, которая

существует как вполне автономный и самодостаточный мир, организованный и упорядоченный по своим, глубоко отличающимся от объективности, законам. Даже взаимоотношения автора с природным материалом и правилами его использования, носят подчеркнуто субъективный и произвольный характер. Одним словом, порядок в мифах является субъективно придуманным порядком, а не порядком, заложенным в структурах самой объективной реальности. Разные культурные миры, возникшие в лоне исторических эпох античности, осуществляют развитие культурного разнообразия за счёт субъективного авторского творчества, умножая мифологическое достояние человеческой культуры по принципу большого культурного взрыва. Платон, размышляя над этим парадоксом, пришёл к выводу о существовании особого «мира идей», порождающего неисчерпаемую возможность нового.

Мифологическое мышление одним из фундаментальных законов своего бытия имеет странный и загадочный закон – абсолютной взаимопревращаемости вещей и явлений или как его называл А.Ф. Лосев – закон универсального, всеобщего оборотничества. Согласно коему – всё может быть всем. В границах мифологического сознания, подчеркивал Лосев, ни в какой вещи человек не находит ничего устойчивого, ничего определенного и постоянного. Каждая вещь может превращаться в любую другую вещь, и может иметь свойства и особенности другой вещи. Иными словами, всеобщее, универсальное оборотничество есть прологический метод мифологического мышления. Любой субъект может иметь здесь любой предикат. Любые мыслимые связи возможны. Или, как указывали Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский, объект мифологического сознания включает в себя свойства любого другого предмета. Таким образом, смысл мифа заключается вовсе не в том, чтобы описать мир в его естественном существовании, а чтобы сотворить его на основе видимости и кажимости. Человек лишает мир его природной качественной определенности и навязывает ему такое содержание и такие

смыслы, которых не содержалось в мире самом по себе. Универсальное оборотничество мифа является манифестацией тех возможностей, которые заключены в любом конкретном предмете мира в контексте включения его в культурно-преобразующую деятельность человека. Это означает, что миф имеет в виду не мир сам по себе, а мир в человеческом контексте. Именно к таким точкам стянуто мифическое сознание и его творческий потенциал. Здесь миф специальными приемами очищает себя от следов неусвоенного, нерастворённого в мифологическом сознании. Очищает и восстанавливает свою алгоритмическую ясность.

По мысли Аристотеля миф есть сочетание действий, поступков, событий, внутренняя связность которого складывается в нечто целое изнутри, формируя образ мыслей, натуру мифа, его судьбоносные решения. Всё это (как самостоятельные сущности), выходит из последовательности непрерывно текущего времени, где всё как бы закончено и вместе с тем ничего не решено, поскольку сущее миробытия продолжает свой диалог с самим собой. Человек начинает размышлять над складывающимися образами восприятия бытия, возможностями реализации их в повседневной действительности с тем, чтобы собрать всё в целое в одновременном «теперь». В эпоху античного развития цивилизации человек, его суждения о самом себе и событиях в ойкумене расселения были вплетены в плоть мифологического осмысления событий текущего времени. Каждый день жизни человека античных времён до краёв был наполнен мифологическим восприятием событий, свойств вещей, времени, судеб людей, деяний богов. Мифологическое мировосприятие и мироощущение цепко держало индивидуума в рамках традиций и норм публичного поведения. Вместе с тем активное включение человека в социально-экономическую и духовную реальность бытия запускает механизм рефлексии человека над мифом. Отрыв от «пуповины» мифологического сознания переживался человеком и экзистенциально осознавался. Размыкание сознания и

выход его за пределы мифа не был скоротечным и безболезненным процессом. Мифологическое сознание поддерживалось и зависело не только от действий человека, но и всего родового коллектива. Мифозакрепляющие ритуалы предворяли, сопровождали и оформляли все важнейшие события человеческой жизни. Причём ритуальные скрепы реплик, загадок и ответов, рецитации сказаний воссоздавали первотворящие слова-первообразы, ограждавшие от стихий, с точки зрения мифологически мыслящего человека, весь мир. В том числе «запускали ход» земного бытия. Мифологические рефлексии переносили родственные отношения на весь мир, провоцируя тем самым потребность задумываться над этим одушевленно-разумным космосом. Оставить этот мифологический космос в стороне, одним махом вытащить самого себя из-под его мировоззренческой опеки для античного человека было невозможно. Однако рефлексии над мифом порождали необходимость выйти за его границы, помыслить о нём с иных позиций – универсума.

Вместе с тем в структуре мифологического сознания обнаружить момент «размыкания», когда из его объятий «выскользнул» человек, представляется сложной проблемой, поскольку следы этих мировоззренческих процедур затянута тенётами времени и эпох. Можно лишь констатировать тот факт, что мир для античных народов был принципиально не одинаков, поскольку воспринимался в координатах мифа, и у каждого народа они были разными. Поэтому человек имел дело со своим мифологическим миром и философией этого мифа. Миром, возможно, одинаковым предметно, но различным мифологически. Миф, объединяя обособленные вещи ближнего круга восприятия, сплетал их в единый жизненный процесс, который можно рассматривать как «смысловую матрицу» античной культуры, ответственную за воспроизводство схем мифологического восприятия и понимания мира, в том числе и время отпадения от него.

Термин «мифос» был введён Ю.С. Осаченко для исследования первого уровня мифомышления на дородовом этапе разви-

тия человеческого общества и сознания, и воспринимается как целостный недифференцированный первичный опыт переживания мира как целого. Мифос, связанный с языком и мышлением, приобретает иконический, образно-знаковый характер и выполняет функцию памяти, транслируя в дописьменную эпоху культурный опыт языкового общения, матричные основы самоидентификации и сознание общества. Мифос вошёл составной частью в иррациональное и обозначил себя в виде архетипов, снов, экстатических переживаний. Тем самым «мифос» как первичный и недифференцируемый опыт переживания мира в его целостности стал базисом сознания. Мифолог В.М. Пивоев называет данный уровень мышления «ночным», сновидческим, осваивающим мир в эмоционально-ценностных представлениях. А.Н. Книгин в работе «Философские проблемы сознания» раскрыл понятие «сумеречного сознания» как ряд промежуточных состояний между ясным сознанием и бессознательным, которые представляют сознание в особом модусе. Если в состоянии бессознательного, «Я» не знает себя и мир, а ясное сознание предстаёт как рефлексирующее «Я», то сумеречное сознание отражает «Я», переживающее мир, в силу чего оно характеризуется неясностью и размытостью феноменов сознания. Сумеречное сознание, как и ясное сознание, существует в форме созерцания, переживания, однако оно синкретично и свободно от контроля ясного сознания. Сумеречное сознание как область свободы, творчества является фундаментом образования культурных смыслов. Психолог Л.Р. Зенков, различая парные оппозиции 15-ти характеристик сознания и бессознательного, приходит к выводу, что мифологическое мышление тесно связано с правополушарной деятельностью мозга человека, но выступает в социальном сознании, как отдельный феномен синтеза рационального и иррационального сознания. Уровень логики на данной ступени предмышления выявлен В.В. Налимовым, который связывает её с Бейсовой континуальной логикой, работающей в сфере бессознательного в силу доминирования деятельности правого

полушария. Её основное свойство – «равенство логического и алогического». Основная черта – спонтанность. Данная логика позволяет бессознательно выбрать одно из вероятностных решений в системе приобретенных представлений. Особенность данной континуальной логики – дискретность бессознательного, свобода от пространства и времени, от причинно-следственных связей в семантическом поле предмышления. Предмышление характерно для раннего развития человеческого общества. В нём отсутствовали развитые механизмы удержания, хранения и передачи коллективного опыта. Это была зона исходной неразличимости, когда нет ни субъекта, ни сцены представления, которой он привык распоряжаться. Взамен появлялись и исчезали образы, логика которых эмблематично передавалась хорошо известными из сновидений образами: пассивными, лишенными творящей инстанции, подвижными в отношении воспроизводимых в них фигур. Образ в нашем понимании – явление в своей основе предсознательное, это то, в чём зарождается любая фигурация. Как сказал бы Кант, – это биение схематизма или то, что обуславливает возможность любого мыслительного синтеза, подведения под понятие многообразия чувственных вещей, формотворческая функция воображения в отсутствие конкретного объекта или при наличии такого, с которым оно не справляется.

Единственным средством коммуникации в оформлении мифосознания и его воспроизводства был ритуал, миф и табу. Ритуал поведенчески повторял жизнедеятельность общины (война, охота, брачные отношения и т.д.). В.В. Налимов писал, что на уровне предмышления, где смыслы обретают действительную силу, царствуют законы мифологического мышления. Процесс рождения смыслов и обращение к «дологическим» уровням сознания носит часто неосознанный характер. Но это своего рода творческое действие, становящееся источником культурного смыслообразования. В работе «Спонтанность сознания, и смысловая архитектура личности» В.В. Налимов подчёркивал, что вероятностная теория смыслов вырабатывает основные постула-

ты, на которых впоследствии будет базироваться формально-логическое мышление. Здесь действует вероятностный язык смыслов, который характеризуется спонтанной перестройкой смысловых настроек, безразличием к противоречиям, свободой от закона исключения третьего и разграничения истинности и ложности. По сути, В.В. Налимов говорит о том, что на уровне предмышления смыслы обретают действительную силу мифологического мышления.

Рассматривая онтологический статус мифа и роль «мифоса» в аспекте культурного смыслообразования можно констатировать, что, во-первых, мифос есть онтологическая реальность, представляющая для мифологического субъекта подлинным бытием, в силу того, что мифологическое сознание в момент столкновения с миром отличается синкретизмом своих ипостасей и отождествлением образа реальности с самой реальностью. Мифос синкретичен, он характеризуется единством идеального и реального, мыслимого и желаемого, динамичен и универсален, поскольку и вертикально, и горизонтально пронизывает все сферы социокультурной деятельности. Во-вторых, «мифос» представляет собой переживание сознанием предельной очевидности бытия и собственного единства с ним. Это недифференцированное переживание реальности – основа мифологического взгляда на мир. «Мифос» формирует мифологическое пространство, непосредственно данное сознанию из образов и предельно очевидных их смыслов. Одним словом, мифос есть онтологическая реальность, являющаяся для мифологизированного субъекта подлинным бытием в силу того, что этот тип сознания в момент столкновения с миром отличается синкретизмом своих ипостасей. Он словесно переносит повторы смыслообразов в макрокосм существования рода, связывая их с космосом и с каждым членом рода воедино. Например, табу воспроизводило жизненно значимые нормы проточеловеческого коллектива (не есть людей, запрет инцеста и т.д.).

Б.Ф. Поршнев описал роль психологического механизма триединого повтора в эхολалии и формировании сознания. На базе преобразенной эхολалии, возникает память народа – его устные эпические предания. Как убедительно показал Б.Ф. Поршнев, вторая сигнальная система по своему происхождению есть результат суггестии, т.е. воздействия людей друг на друга посредством внушения с целью принуждения индивидов к определенным жизненно необходимым и коллективно регулируемым нормам поведения и мышления. Дорефлексивное мышление, основанное на правополушарной детерминации с характерным для него базовым языком вероятностных смыслов, характеризуется спонтанной перестройкой смысловых настроек. Безразличием к противоречиям, свободой от закона исключения третьего и разграничения истинности и ложности слов-имен, слов-жестов. Именно такое мышление, мыслящее ещё неотрывно от процессов, происходящих в коллективе на основании суггестии, называется мифосным. «Первичным» в генезисе самого мифологического мышления. Данное мышление опирается на эйдетические способности человека. По наблюдениям Э. Кассирера, мифическое мышление очень чувствительно к различиям чувственного восприятия. Его порождают стройные детали мифологических классификаций образов, гаммы цвета, наскальные изображения животных, пение или другие звуковые дорожки, знание громадного количества деталей окружающего пространства. Э. Кассирер объясняет это специфическим для общественного и индивидуального сознания тех эпох общим чувством жизни, верой в фундаментальное и неустранимое всеединство жизни, «связывающим» в целое всё множество и разнообразие единичных форм. Он видит специфику мифологического мышления в неразличении истинного и кажущегося, представляемого и действительного, реального и идеального, вещи и образа, тела и свойства, начала и принципа. В силу чего сходство или смежность преобразуется в причинную последовательность, имеющей характер метафоры. В этом смысле миф не знает раз-

личения случайного и неслучайного, дискретности и непрерывности, любая причина может вызвать любое следствие.

А.Ф. Лосев называет такое мышление инкорпорированным, т.е. без разделения. В нём отсутствует категориальное разделение общего и единичного, необходимого и случайного, человеческого и природного, духовного и телесного, мысленного и действующего. Предмет мифического мышления – внутригрупповое и межгрупповое общение рода. От него отталкивается любая мифическая мысль, концентрическими кругами укладывающая всё единичное в чувственно – материальные символы общего, всего того, с чем связан род. В мифологических маркировках всё важно, ибо природное органично отождествляется с родом. Родовые переживания и экзистенции являют себя духовным полем становящегося сознания, в котором властвуют принципы всеобщего оборотничества, свойственные мифическому сознанию. Кассирер пишет, что жизнь ощущается как непрерывное целое, не допускающее никаких резких и чётких различий. Внезапная метаморфоза может превратить каждую вещь в любую другую, что является характерной чертой мифологического мира и закон, по которому он живет (закон метаморфоз). Некоторые исследователи, например, О.М. Фрейденберг, называют период предмифологии тотемным. Тотем обеспечивал необходимую регуляцию поведения и жизни всей общины, включение её членов в общность через передачу посредством традиции коллективного опыта. Через тотемные символы складывалось понимание всей космоантропосоциоприродной тождественности индивида и рода. Мотив уничтожения и возрождения тотема ассоциируется с актом поедания животного.

Следующий уровень развития мифического сознания относится к родовому периоду, когда формируется отход от хтонической мифологии и переход к олимпийской, героической мифологии во главе с патриархальным богом – отцом богов (например, Зевсом в Греции). Здесь уже господствуют мотивы преодоления природы, свойственные производительному хозяй-

ству – земледелию, скотоводству. Одним словом, миф, достигая полноты, по логике вещей, требует смены парадигмы. Именно парадигмы, но не формы мышледеятельности. В силу развития социальных отношений и рационализации деятельности человека усиливаются левополушарные процессы, что пробуждает в родовом обществе особую форму мифосознания с господством антропоморфного мировосприятия. Таким образом, родовая целостность общественного сознания, функционирующая как система символически-образных повествований, сказаний о богах и культурных героях, в фантастической форме отражает представления о природе, обществе и людях. Миф как исторически первая форма складывающегося общественного сознания представлял собой особую словесную символическую систему регуляции ритуально-практической жизни античного общества, ощущаемой и чувственно творимой действительности социоприродного существования личности.

Возникновение мифа привело к исчезновению универсально архаичного сознания – мифоса. Который, именуя и проговаривая в сознании интуитивно накопленный опыт, преображал восприятие всего смыслового универсума. «Мифос» как базис сотворения нового мира, универсума его смыслов получил своё последующее распредмечивание в феномене культуры. Миф, тематизируя историческое бытие человека, закрепил эмансипацию его от природы и легитимировал возникшие общественные институты власти и поддержания порядка. На этой стадии развития мифического мышления всё более отчётливо проступает его этиологическая функция. Миф, идущий от потребности в ориентировочно-символическом освоении мира родом, в силу всё большей эксплицированности начинает приобретать индивидуалистический характер мифотворческого проявления. Причём коллективный характер суггестии остаётся, как авторитарно-коллективная форма власти. Медиация как универсальный принцип культурогенеза связывает интенциональные установки сознания с семантикой объектов культуры. Переход от непо-

средственно недифференцированного переживания мира к семантико-семиотическому конституированию пространства культуры («логосу»), на наш взгляд, осуществляется в мифологическом сознании, когда процесс смыслообразования начинает формироваться посредством переноса акцентов внимания в континуум переживаемости, посредством знаковой формы.

«Логос» выступает как естественное начало словесного упорядочивания образов смыслобытия в сознании. Он укоренён в первичном переживании реальности даже до оформления в слове. Человеческое сознание, погруженное в бессловесное переживание мира как непосредственной данности, приобретает знаковый характер в слове. в языке логос обретает объективированную форму, являясь миру как культурный текст. Следует отметить, что на ранних этапах развития культуры язык с его полисемантизмом был максимально адекватен потоку реальности, непосредственно отсылая сознание к первичному переживанию, как непосредственной форме предфилософского сознания. Но мышлению было ещё далеко до продуктивной познавательной деятельности.

В эксплицированной форме познание содержит момент его вербализации в мышлении, исток начала критического к себе отношения. Большинство исследователей считает, что философское представление о миробытии формируется, только со времён классической античности. До этого в мифе всё мыслимое совпадало с переживаемым, всё действующее с тем, на что оно воздействует. Миф, переводя объект сознания в символические формы связи человека с миром, опосредует человека и мир, идеальное и реальное, возможное и действительное и, следовательно, способ их отношений начинает носить функциональный, изменчивый характер. Функциональные свойства неявного знания также активизируются по мере возмужания и появления предфилософских рефлексий. М. Полани исследовал этот диалектический процесс. Его интересовало как имперсональное, мало вербализуемое, не критичное, по своей специфике целостное не-

явное знание переходит на уровень понимаемого при помощи концентрации внимания не на структуре, а на функциях объекта. К. Леви-Стросс, занимаясь исследованием логики родовых мифов, назвал их логикой бриколажа (от англ. *bricolage* – играть отскоком, рикошетом). Способность мышления передавать абстрактные смыслы конкретно-чувственными образами и метафорами, где мифическое слово – имя – медиатор – являет себя как посредник в выявлении и смыкании противоположностей мира в поле единого мифологического дискурса.

Человек интуитивно пытался найти в мифе инструмент по преодолению фундаментальных противоречий своего собственного бытия в природе и обществе посредством его медиативно-прогрессивного посредничества. Механизм фундаментальных противоположностей «жизнь – смерть», он стал заменять менее резкой противоположностью растительное и животное царства, и их, в свою очередь, начал разводить по более узкой шкале специализации – травоядные и плотоядные, которая на конкретно-образном уровне вовсе снимается посредством появления культурного героя – символа групповой приобщенности к социокультурному объяснению мира. Леви-Стросс обозначил ряд инвариантных состояний при некоторых преобразованиях и правилах, из которых из одного объекта можно получить последующие объекты путем перестановки элементов структурной целостности. Раскрыв в дискретном многообразии мифологического опыта многочисленные бинарные оппозиции, типа высокий – низкий, теплый – холодный, левый – правый и т.д. Леви-Стросс анализирует развитие мифологических систем как следствие бесконечных «трансформаций по кругу» их эмоционально-ценностных образов и представлений. Тем самым он попытался обнаружить и сделать прозрачными и понимаемыми создающиеся внутри мифа сложные иерархические отношения и связи. При переходе от мифа к мифу сохраняется их общая структура, но меняются сообщения и код.

Данные изменения при трансформации мифов большей частью имеют метафорический характер, так что один миф оказывается полностью или частично метафорой другого. Элементарные чувственные характеристики, входящие в состав оппозиций, образуют элементарные смысловые единицы – семантемы мифа и вместе с тем простейшие исходные категории первобытного мышления. Семантема – элементарная смысловая единица языка. Пучок семантем, организованных через структуру мифологического восприятия действительности, выражается в некоем общем представлении – мифеме (социально-психологическом и структурно-смысловом фундаменте мифа). Если мифема вербализуется как некое мироощущение, она становится частью идеологии, идейным комплексом, превращаясь в мифологему – понятие-образ, имя, имеющее магическое влияние на социальную действительность и сознание человека, например персональные культы античных богов и императоров. С мифологизируемым субъектом связывают особые мистически фатальные силы, мифологические субстанции. Формулу медиации в мифологии с гносеологических позиций раскрывает В.Г. Панов. Он пишет, что мифологические субстанции представляют собой субъект – субъектизированный объект – объект. Раскрывая значение среднего звена, несущего диалектически противоречивый характер, он указывает какова его роль как логического эквивалента в синтезе двух различных, доходящих до противоположностей сторон, по формуле: если *A*, то при посредстве *M*, то *B*. Например, между желаемым результатом предстоящей охоты (символ *A*) и фактическим её результатом (символ *B*) обнаруживается противоречие. Охота неудачна, а причину следует искать в посредническом факторе (символ *M*) независимо от того, существовал ли он в действительности или нет. Выбор может пасть на переползшую тропу охотников змею, которую надо убить или замолить просьбами; или на молчание во время охоты женщин.

По К. Ясперсу с осевого времени мифологическое осознание реальности бытия перемещается в жанр искусства: в представления, театральные действия, трагедию, поэму, комедию и т.п. Трансформация античных полисов привела в условиях зарождавшейся идеологии классов и сословий к оформлению мифологий – своеобразных мифологических систем, которые всё более и более рационализировались. Родовые мифы уходили на периферию общественного сознания, как говорят – в лабиринты забвенья, поскольку их объяснение мира и человека в нём становилось всё более неустойчивым и не убедительным по сравнению с востребованными яркими формами объяснений миробытия, которые давали искусство, философия, наука. Однако мифы всё равно, оставались в сознании греков, римлян, македонцев и т.д. продолжая служить общественному сознанию античных эпох, насыщая познавательную активность человека конечными истинами о тайнах происхождения мира, рождения, смерти, судеб людей, морали. Отсутствие развёрнутых позиций в объяснения этих вопросов другими формами сознания обеспечивало им живучесть и востребованность. Их охотно использовали в литературных, философских, поэтических, исторических и других видах дискурса. Вплетаясь в плоть этих и других форм общественного и индивидуального сознания, мифы выполняли эстетическую, моральную, воспитательную функции, способствовали выстраиванию цепочек причин и следствий из фактов тех или иных явлений, приукрашиванию бытия, изложению опыта мысли о мире через афоризмы, метафоры, притчи. В этот период человек начинает использовать не только все возможности для репродуктивного воображения в рамках родового менталитета, но и создавать личностные мифологические картины мира с помощью развивающегося рационального мышления – философского. Диалектическое развитие сфер мышления приводит, например, Я.Э. Голосовкера к выводу о глубинной связи диалектической логики с выявленными им законами логики мифотворчества:

- закон осуществлённого противоречия, что выражено в эстетике через категорию трагического;
- закон сложности простоты;
- закон фигуры – оксюморон, когда из сочетания двух контрастирующих смыслов возникает новый смысл – эстетический;
- закон диалектико-синтетического взаимоотношения;
- закон эстетики: единство в многообразии;
- закон «изменчивость в постоянстве», как общий закон или как энигма культуры вообще;
- закон метаморфозы мифологического образа;
- закон амбивалентности познавательного и творческого познания.

Логика мифа имагинативна по Я.Э. Голосовкеру. Она по-новому раскрывает сущность воображения через единство логики познания и логики творчества, которые ещё не были развиты в коллективную эпоху мифов. Данная логика, охватывая эмоционально-ценностный процесс движения конкретно-природных антропоморфизируемых смыслообразов, помогает человеку духовно-практически осваивать мир. К. Леви-Стросс, исследуя логику мифа, представил её как сферическую иерархию граней смыслообразов, похожую на кристалл.

В.М. Пивоев, рассуждая о природе мифа, рассматривает его как динамичное явление, подобное течению реки. Именно через динамику природных и социальных явлений человек осваивает своё бытие, семантические эмоционально-ассоциативные ряды, например, красное сопричастно правой стороне, солнцу, аду, рождению человека. Сам человек сопричастен зверю, вещи, растению или богу. Со временем логика мифа становится все более онтологичной логике слов – фигурам сложной рациональности языка, даже поднимаясь на уровень литературно-дискурсивных, риторических фигур – метафор, синекдох, метонимии, афоризма и т.д. Французский исследователь Р. Барт выделял как минимум семь таких мифориторических форм трепета смыслов.

На изломе своего всеислия мифотворчество стало активно приобретать игровой характер, используя метаморфозы смыслообразов, фокусируя в себе магнетизм динамики и протодиалектическую структуру смысла, полисемантическую структуру мифа, фантазмы. Открыв многомерность миру, миф начинает избегать бинарных оппозиций. В нём нет противоречий, он их просто не знает. Миф самоповторяем, цикличен, что и позволяет ему приобретать онтологический статус. На протяжении развития рода человеческого можно проследить развитие мифологического мышления через ряд определенных его форм: мифос, миф, мифология, квазимифология. При всех случавшихся размыканиях сознания в высокие мгновения духовного напряжения человек продолжал верить мифам, понимал, что является в них ценным, а что ценности не имеет. Они ему были интересны. Знания из мифов носили абсолютный характер, поскольку выражали то, что предписано авторитетом культуры его рода, семьи, государства. Всего того, во что человек погружен от рождения и что пропущено с детства через матричные центры его ментальных структур, а значит, находится в поле смыслов, пронизывающих его самость, культурную целостность и реальность бытия. Смысловые ориентиры культуры, в лоне которых мифы рождались, передаются человеку через взаимодействие с родителями, членами семьи, учителями, и каждый человек становится, до определенной степени неререфлексивно сращён с совокупностью неявных смысловых установок мифологической культуры. Эти неявные установки и ориентиры культуры создают своеобразную смысловую размерность человеческой жизни, накладывая на неё смысловой масштаб мифа. Например, не существует норм морального или бытового поведения, которые носили бы универсальный характер для всех без исключения культур. То, что является нормой приличия в одной культуре, может выглядеть совершенно неприличным или даже аморальным в другой. Это может относиться и к нормам бытового поведения, и к нормам сексуального поведения, нормам повседневных коммуни-

каций и т.п. То, что является высшей смысловой ценностью для одного общества или для одного человека, вовсе не является таковым для другого. Поэтому человек обязательно находится в состоянии индивидуально-личностного диалога с этими смысловыми ориентирами. Этот диалог можно широко рефлексивно развёрнуть, а можно совершать его только на бессознательном уровне, но его не может не быть. Ведь любые смысловые ориентиры человек должен перевести на внутренний язык своего понимания, интерпретаций, которые у каждого человека глубоко индивидуальны. И эти смысловые ориентиры (в силу их принципиальной относительности, условности и иллюзорности) не могут быть названы иначе, нежели как мифы. Итак, человек создает смысловую размерность, и эта смысловая размерность является размерностью мифологической. Сама суть человеческого существования в лоне мифологического сознания заключается в том, что мифологическое сознание делает окружающий его мир иным по сравнению с тем, каким он ему даётся при рождении. Оно создаёт предметы, которых в мире не было. Оно навязывает смыслы, которые самим этим миром не предполагались. Выводит человека за пределы того мира, который был дан ему при рождении, и тем самым помогает ему творить мир искусственного. Творить мир культуры, расширявая культурно-мифологическую семантику вытаскивая на поверхность языка всё новые и новые смыслы и значения, обнажая при этом тайнописи каждой вещи. Тайнопись, которой вроде бы и не существовало, но которая вдруг обнаружилась, благодаря культурной деятельности человека. Мифологическим ядром становящегося индивидуального и общественного сознания выступает феномен синкретического переживания мира как некой целостности. Человек, в процессе своей жизнедеятельности дробит предметный мир явлений, мультиплицирует его. В силу чего создаваемый человеком мир обрастает множеством индивидуально-авторских подробностей и интерпретаций, готовых к распределению этой индивидуальной, незаёмной культурной мини-вселенной,

не выводимую дедуктивным образом из предшествующего культурного развития. Это обстоятельство даёт ключ к пониманию сущности мифа, того, чем является исходящее из мифа всеобщее и универсальное оборотничество. Универсальное взаимопревращение вещей и явлений, господствующее в мифе, – это отнюдь не иллюзорное состояние античного сознания, не признак его глубокой алогичности и несостоятельности, а очень точный образ культурной действительности, творимой человеческой деятельностью. То, что воспринималось как слабость мифологического мышления (алогичность, взаимопревращаемость вещей и явлений) стало на самом деле принципом глубокой эвристичности мифа и матрицей его бессмертия, хранящей тайны утраченных связей с предшествующим холотропным состоянием сознания. И потому, когда миф стал представлять мир подвижным, взаимопревращаемым, он как зеркало абсолютно точно отобразил специфику человеческого взаимодействия с миром окружающих его предметов.

Человек, открывая в каждом предмете окружающего мира свернутую в нём бесконечность возможностей быть, со временем вынужден был обрести некое средство, способное остановить вечное движение выборных позиций и взаимообращений. Им стал выбор жребием, возведённый в ранг священного ритуала. Предметы, выступающие в роли жребия, становились нагруженными сложной мифологической семантикой – «стать и быть». Как замечает О.М. Фрейденберг, в роли жребия мог быть любой предмет: палки, обломки камня, песок и т.д. Жребии рассыпали на белой ткани или клали кучкой. Тот, кто вытянул жребий – сделал свой выбор, получил свою долю и судьбу. Жребий-миф позволял сделать смысловой выбор, с упором на моральные, религиозные ценности, на какие-то духовные ориентиры, так или иначе заявленные в культуре или вырабатываемые самой личностью в диалоге с ней. Выбор – это всегда определение человеком своих позиций в шкале смыслоценностных ориентаций. В случае выбора жребием смыслов социального существо-

вания человек опирался на веру или априорное знание. Априорное знание – это знание, совершенно самодостаточное и равнодушное к фактологии. Оно не подвержено сомнению и носит характер абсолютной, аксиомной точки отсчета. В этом плане смысловой пафос мифов насквозь пронизан аргументами разума, что отнюдь не упраздняет его мифического характера. Озабоченность смыслом означает, что человек не просто живёт, делает что-то, а постоянно сквозь приоткрывшиеся зазоры бытия сверяет свою жизнь и свои действия с окружающим миром, сводя поиск ответа в пространстве бесконечного разнообразия форм своей предметно-культурной активности к конкретному выбору действий. Вопрос о смысле – это вопрос о той предельной рациональной точке опоры, на которой зиждется всё здание, создаваемой человеком культуры. Размерность человеческого выбора в культуре – это размерность интуитивного чувства. Смысловая размерность предполагает рациональное объяснение и оправдание того или иного выбора. Совершая выбор, человек не просто чувствует, но знает, зачем и почему он делает именно такой, а не другой выбор. Разумеется, речь идёт о выборе в координатах мифа и в рамках мифологического знания, знания условного, связанного с частным культурным контекстом. Объясняя и оправдывая свой выбор смысловыми посылками, человек менее всего объективен. Но это не мешает ему быть уверенным в смысловой оправданности своего выбора и действий. Античные регионы с уникальными наборами культурных программ своего развития создавали разнонаправленные системы смысловых выборов размерностей своего существования. Неизбежно стимулируя процесс рефлексивных размышлений на основе сравнения и сопоставления, различных смыслополагающих систем выбора и осуществление на этой основе диалога со всевозможностным миром.

Человек античных времён создавал мифологемы с опорой на смысловые представления о теме выбора, тем самым мировоззренчески оправдывал формы своей предметно-культурной

активности. Таким образом, субъективность есть глубинная характеристика смысла. Это значит, что смысл не только глубоко мифологичен, но и онтологичен. К. Хюбнер в работе «Истина мифа» пишет, что миф является самодостаточной онтологической системой, так как обладает априорным фундаментом, посредством которого происходит интерпретация реальности. Его можно рассматривать как конститутивное мировидение, содержащее в себе онтологическую модель истолкования мира и человека в нём, детерминированную историко-культурным контекстом. Для человека, включенного в пространство мифа, это пространство и есть объективная реальность, целостная и непосредственно данная.

Проблема мифа как формы миропонимания человеком своего бытия нашла отражение в концепции А.Ф. Лосева. Ему принадлежит формула мифа, представляющая его как устойчивую структуру человеческого сознания, понятую через личностное бытие и в сравнении с религией, искусством, наукой. Миф насыщен эмоциями и реальными жизненными переживаниями. Он весь «в словах данной чудесной личной истории». Он есть само бытие, которое выступает основой целостного существования личности и культуры, обитает в сознании в качестве жизненно ощущаемой и творимой вещественной реальности. При этом он обладает истинностью, достоверностью и закономерностью. в нём присутствуют собственные принципы построения и взаимоотношения отдельных мифических образов, которые реальны, вещественны, телесны. Работы А.Ф. Лосева, К. Хюбнера и др., позволяют сформулировать особый статус онтологии мифа, который предполагает для субъекта достоверность и очевидность созданных им мифологических образов миробытия. Миф раскрывает смысловой потенциал вещей и приобщает человека к созданному мифологическому контексту. Как отмечает А.Ф. Лосев, это возможно благодаря мифической отрешённости, которая есть, по сути, отрешённость от повседневной жизни, от обыденного смысла вещей. Предметы и явления мира в рамках

мифологического сознания приобретают совершенно иное значение, объединяются в новом смысловом контексте, подчиняясь особой мифологической идее. в результате сама фактичность явления, запечатлённого в мифологеме, открывает в себе более общий смысл, который и включает событие в мифологическую действительность. Всё существующее, как отмечает А.Ф. Лосев, от мельчайших вещей до мира в целом есть та или иная степень мифической отрешённости. Мифологическая отрешённость как универсальная форма миропонимания, выступает ядром, квинт-эссенцией мифологических представлений. В этой форме свершается таинство непосредственного интуитивного соприкосновения человеческого сознания и мира как такового. Этому способствуют два аспекта: присутствие «мифоса» как первичного опыта сознания, истока культурного смыслогенеза и «логоса» как проговаривание данного опыта. Таким образом, миф является нам как результат попыток человеческого сознания схватить и вербализовать в ментальных конструктах то, как открывается бытие.

Бытийная взаимосвязь «мифоса» и «логоса» проявляет себя, прежде всего на уровне культурного смыслополагания. Следовательно, способность к мифотворчеству не противоречит разуму как таковому, более того имеет важное когнитивное значение. Миф, органично включённый в архитектуру разума, становится его неотъемлемым компонентом. А.Н. Леонтьев, исследуя проблемы восприятия человеком мира как способ построения им многомерного образа реальности, писал о необходимости ввести понятие «пятое квазиизмерение», в котором открывается человеку объективный мир. Это мифическое смысловое поле системы значений, в котором в зазорах «складок мысли» возникает иной взгляд на мир.

Духовные потребности человека античных времён характеризуются потребностью формировать смысловое пространство культуры посредством мифологем, отражающих специфику целостного опыта экзистенциального переживания мира и синте-

зирующих истоки всех форм постижения мира. Мифологемы превращаются в базис сознания, его первичный и недифференцируемый опыт переживания целостности мира. Если «мифос» присутствовал в культуре до оформления в слове и семиотических конструктах смыслообразов воспринимаемого мира, генетически предшествуя любой дифференциации, артикуляции и расчленениям, то мифологемы как первичные целостности в своей нерасчленённости и непротиворечивости заявили себя фундаментальными конструктами социокультурного смыслополагания. Они вместили в себе весь космос потенциальных возможностей познания миробытия пока в недифференцированной форме отношения предлогического мышления к миру. Детерминируя образование культурных смыслов, онтологически предшествуя рождению любых социальных инноваций, оформляющихся в результате аналитической деятельности сознания.

Всякая форма человеческого логоса, рациональность, рефлексия имеют своим основанием некое первичное переживание реальности, которое открывается до всякого оформления и описания его в слове, что подтверждает мифологичность любого античного дискурса. Более того сознание каждого человека обладает «собственным» мифосом, который формирует стиль мировосприятия, мироощущения, миропонимания, поэтический или повествовательный способ рассказывания об этом. Любой миф может стать центром раскручивания мира, и мифос будет являть себя в этом процессе как жизненное пространство и условие существования культуры, породившей его. Он как первичный опыт восприятия реальности бытия становится горизонтом существования и осознания сюжетных линий мифа, создающим контекст жизни овнешненного сознания в культуре, как сфере непосредственно данного, истинного и реального. Другими словами, мифос в «снятом» виде продолжает быть переживанием предельной очевидности бытия и собственной вовлеченности в это целостное переживание. Можно выделить три стадии образования мифологии культурных смыслов. Они рас-

полагаются в виде цепочки синкретизиса первичной нерасчлененности, заключающей в себе потенциальные смысловые возможности. Мифос – анализ (как разделение смыслов в мифологическом сознании), синтез (как соединение этих расчленений в мифе) и точечное снятие «оппозиционного инополагания». В результате достигается ситуативное снятие субъектно-объектных отношений и, соответственно, практическое снятие отчуждения. Данный триадический принцип описан А.А. Пилипенко и И.Г. Яковенко в работе «Культура как система» в виде мифологемы «рай первозданный – рай потерянный – рай обретённый».

Первичные антиномии являются инвариантными структурными основаниями всякой семантической деятельности в культуре. Как основания культурного смыслообразования в онтологическом аспекте они представлены оппозициями имманентного и трансцендентного. в операционном аспекте – это оппозиции дискретного и континуального. в аксиологическом плане – оппозиции сакрального и профанного, выступая базовой метаоппозицией «Я-Другое». Преодоление дуального состояния бытия человека в культуре происходит посредством ситуативного экзистенциального единения себя с «другим», снятия крайних пределов и достижения нерасчленённого первопереживания. Данный механизм установления субъектно-объектных отношений по принципу гармонии части и целого, целого в части был назван Л. Леви-Брюлем «законом партисипации». Партисипация есть форма экзистенциального переживания, ситуативное снятие субъектно-объектных отношений и достижения синтетически нерасчленённого состояния ощущения вещи, события, явления. И вместе с тем она является универсальной интенцией человеческого сознания, основополагающей антропологической константой. Всякий раз сознание, погружаясь в пространство «мифоса», открывало новые горизонты возможностей смыслового мировидения. Происходил как бы возврат к спонтанному состоянию сознания, которое бесконфликтно созерцает непосредственные очевидности. Таким образом, в основе культурно-

го смыслообразования заложено целостное переживание предельной очевидности бытия. При этом пространство культуры предстаёт как сфера полагания, становления и реализации дуальных оппозиций, снятие которых и синтезирование новых происходит с помощью процедуры медиации. По сути синтезирование и переживание медиативных форм и есть инновационно-творческий процесс в культуре.

Медиация как универсальный принцип культурогенеза связывает интенциональные установки сознания с семантикой объектов культуры. На наш взгляд, переход от непосредственного недифференцированного переживания мира (мифоса) к семантико-семиотическому конституированию пространства культуры (логосу) мифологическое сознание начинает осуществлять тогда, когда оно улавливает формирующиеся смыслы посредством расстановки акцентов внимания в сплошном континууме переживаемости и закрепляет этот опыт акцентов сознания в знаковой форме. Человеческое сознание первоначально погружено в бессловесное переживание мира как непосредственной данности. Но Логос уже укоренён в переживании реальности, которая открывается ему до овнешнивания его в слове. Именование, проговаривание опыта переживания порождает в сознании весь смысловой универсум. Мы можем отметить вторичность знакового характера слова по отношению к глубинному бытийственному переживанию. Именно в языке мифос обретает объективированную форму, является миру как культурный текст. Следует отметить, что на ранних этапах развития культуры язык с его полисемантизмом был максимально адекватен потоку реальности, непосредственно отсылая сознание к первичному переживанию. Однако в процессе эволюционного развития культурной системы язык становится более дифференцированным. Теперь он не замыкается только на себе, увеличивает конкретность семантики и экзистенциальную связь между языковыми формами непосредственного переживания человеком реальности бытия. Известно, что ядром мифологической мыследеятельности выступает синкретическое переживание человеком мира как некой целостности. Рационализация мифологического мыш-

ления и рождение в складках мысли иной формы осмысления реальности в мире античных коммуникаций позволяет по-другому посмотреть на смылосозидающие способности сознания.

Этот момент обозначен в феноменологии Э. Гуссерля, который внес существенный вклад в раскрытие продуктивного характера человеческого сознания, его когнитивных способностей. Э. Гуссерль порывает с классической традицией понимания сознания характеризующегося предметностью, направленностью на объект, интенциональностью. Он постулирует неразрывное единство сознания и мира и утверждает, что мир возможен только как коррелят сознания. Смысл этого мира есть результат деятельности сознания. Таким образом, значение, смысл не считается с внешнего предмета, но познается в качестве его сущности в результате деятельности сознания. С точки зрения Э. Гуссерля, переживание и восприятие мира интенционально, направлено на предмет. Оно есть всегда «сознание о...». в этом смысле можно говорить, что всякий феномен сознания обладает своей собственной интенциональной структурой и является актом надления предметности смыслом. Интенциональное переживание содержит в себе, с одной стороны, ноэтический акт как осмысливающую направленность сознания на предмет. с другой стороны, ноэматический акт, который содержит в себе смысл и сущность предмета, данного в феноменах сознания. Учение Э. Гуссерля о ноэзисе и ноэме становится возможным благодаря методу феноменологической редукции, который преодолевает естественную установку сознания и позволяет фиксировать явления не как объекты, а как единицы смысла. На место объективного мира феноменологи ставят мир, воспринимаемый и переживаемый, мир жизни сознания и его смыслов. Смысл предмета Э. Гуссерль обозначает в качестве «ноэмы» (мысленное содержание смысла о предмете). Ноэматическое трактуется как нечто, неотделимое от восприятия, тождественное себе в потоке переживания, как смысл восприятия, воспоминания и фантазии. Благодаря ноэматическому смыслу сознание соотносится с объектом, формируя смысл о предмете, отображение которого осуществляется в знаковой форме. Таким образом, смысл произте-

кает не из особенностей отражения самого предметного мира, а в переживаниях сознанием смыслов предметности этого мира.

Формирование смысла происходит на доязыковом уровне сознания в ядрах мыслительных процессов, которые формируются в сознании посредством воспринимающей интуиции, и является частью переживания мира. Здесь мы находим мифос в качестве фундамента смыслообразования и жизнепереживания, составляющих единый горизонт интересубъективного условия существования мира. Возникая в условиях бессилия человека перед силами обстоятельств бытия, смысл представляет собой конструирование мира с позиций оптимизма, форму победы надежды над обрекающим на неудачу отчаянием. Этим и объясняется особая энигматическая логика (Я.Э. Голосовкер) античного мышления, или логика желания, для которой характерно снятие всяких запретов, налагаемых здравым смыслом. В работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» Э. Гуссерль вводит понятие «жизненный мир» как нерелексируемый горизонт жизни сознания, как сфера непосредственно данного и очевидного, как мир чувственного опыта, преданного сознанию, нечто бесспорное и разумеющееся. Э. Гуссерль стремится придать значимость изначальному созерцанию жизненного мира, вбирающему в себя актуальную жизнь. Как субъективное образование «жизненный мир» выстраивает опытное донаучное познание смысла бытийствующего мира. Тем самым познающая субъективность становится средоточием всех объективных смысловых образований и значимостей. Жизненный мир естественным образом дан каждому сознанию как горизонт. Он обозначает совокупность всех восприятий и имеет предварительное априорное знание о предмете, в силу чего предмет даётся сознанию не частично, а как целостность, представляющая собой тот реальный мир, в котором функционирует человеческое сознание, неповторимое и уникальное для каждой отдельной личности. Этот момент как раз и высвечивает специфику функционирования мифологической заданности сознания

как синкретизм целостности созерцаемого, переживаемого и мыслимого, характер которого производит первичное осмысление мира как некоей системы.

Мифы всегда несли в себе ответы на потребности человека понять, как произошёл мир, как он устроен, и какое место в ансамбле сотворённого мира занимает человек. Процесс рождения миробития представлялся как последовательность актов рождения богов, олицетворявших природные и социальные силы. Все катаклизмы миробития становились понятны и объяснимы для античного человека, поскольку они сотворялись по воле богов греко-римского пантеона. Мифы наглядно демонстрировали особенности технологий своей мыследеятельности:

- объяснение всех явлений на основе действия сверхъестественных сил, их умысла и воли;
- отсутствие грани между реальным и воображаемым явлением;
- оценка всех явлений с точки зрения их полезности или вредности, дружелюбности или враждебности по отношению к человеку;
- отсутствие теоретического интереса к предметам, к тому, что они представляют сами по себе.

Мифологическое мышление оперирует не понятиями, а образами, которые носили многозначный характер и олицетворяли природные и социальные силы.

В связи с этим картина мира строилась на основе принципа генетизма, т.е. принципа порождения. Греческий термин «логос» изначально был использован Гераклитом в качестве понятия-проводника для выстраивания человеком правильных шагов в мире, обустроенном богами. Адекватного перевода на другие языки Логос не имеет и чаще всего переводится как «слово», «мысль» или «смысл» (понятие). Речь идёт, следовательно, не о слове в его звуко-речевом значении, а о слове, содержащем мысль, смысл. Гераклит, объявив Логос конституирующим принципом космоса, стал основателем понимания истинности

имен «по природе». В этом случае природа, связанная в формальное единство, требовала от человека предельного исчерпания значений, задаваемых ею знаков-имен. В противном случае на неё могло пасть подозрение в скрытии тайн. Введённому Гераклитом принципу «имен по природе» был противопоставлен демокритов принцип «имен по установлению». То есть в этом случае имелось в виду слово осмысленное, содержащее значение, информацию о предмете, явлении («я знаю, что я знаю»). Впоследствии он становится популярным во всей античной философии, приобретая множество значений и интерпретаций. Его понимают как слово, заключающее в себе мысль, неотделимую от него, и, как наоборот, мысль неотделимую от выражающего её слова. Единство слова и мысли, языка и мышления было уловлено античными мыслителями, но уловлено, скорее всего, интуитивно. Поэтому-то Логос в зависимости от употребляемого контекста мог получать различные значения. Многозначность употребления слова «Логос» встречается, прежде всего, у Гераклита: это и универсальный закон, в соответствии с которым все совершается; и выражение постоянства, определенности, меры, в пределах которой совершаются все изменения и превращения. А также единство противоположностей и их тождество: добро и зло, день и ночь, холодное и теплое, «целое и нецелое и т.д. Логос может быть только умопостигаемым и не даётся простому чувственному восприятию. Движение от мифа к Логосу – это движение от слитности субъекта и объекта и смутного различения «Я» от «не-Я» к более или менее чёткому пониманию оппозиции «Я» и «не-Я», предмета и образа. Это движение от представления к понятию, от мироощущения к миропониманию и созерцанию. Логос – это движение от знания синкретического, в котором трудно отличить сущее от должного, реальное от иллюзорного к истинному знанию. Тем не менее, представления об умопостигаемом мире, не воспринимаемом чувством, а зримом лишь умом, полностью не свободны от наглядности и образности. Созерцание являло себя единством

образа и понятия, интуиции и абстракции, живого чувства и логического мышления. В целом элементы рефлексии в предфилософской мыследеятельности обнажали установку на некую отстраненность, незаинтересованность истинного познания в извлечении пользы, выгоды. И в этом было принципиальное отличие нового становящегося знания от мифологического.

3.2. Культурные модусы пребывания мифа к логосу философской мыследеятельности

С движением от мифа к логосу идёт эволюция представлений о мудрости, которую греки обозначали термином *sophos* – софия, мудрость. Появляется слой людей, мудрость которых состоит не в знании традиций, обычаев, ритуалов и не в особом положении в роде, скажем, жрецов, пророков, посредников между царями и низами, а в знании, полученном путём размышлений. Таких знающих людей стали называть физиками. Они ориентировались на наблюдения за природой как таковой. Наконец, появляется еще один тип мудрецов – философов, отличающихся от всех тем, что они любят мудрость, т.е. постигают сущность вещей путем рационально-теоретического мышления.

Появление слова «философия» связывают с именем Пифагора. «Философия» с греческого языка переводится как любовь к мудрости, что обозначает приход в мир особого теоретического знания. Существуют самые разные теории перехода от мифа к логосу, от одного мировоззрения к другому. К основным теориям относят:

1. Мифогенную теорию. Концепция сводится к утверждению, что античная философия произрастает из античной мифологии второго поколения, являясь её рациональной интерпретацией. Представителями этого направления являются – Ф. Корнфорд, Дж. Томсон, А.Ф. Лосев. Миф рассматривается как аллегория, за которой стоят реальные события, подлинные исторические факты, принявшие в мифе искаженный характер и неверно истолкованные. Обобщающую функцию в мифе выполня-

ла метафора, с помощью которой человек обозначал отвлеченные понятия через конкретные признаки. Но постепенно первоначальный смысл значений стал затемняться, и потребовалось осуществить рационализацию мифа. Перевести систему метафорических аллегорий на язык понятий и категорий. Таким образом, философия – это та же мифология, но изложенная на ином языке. Следовательно, нет нового мировоззрения, нового понимания мира. Имеет место полная преемственность философского мировоззрения по отношению к мифологическому представлению о миробытии. В мифогенной концепции философия выступает как высшая стадия мифа. Философию здесь понимают как «логос мифа», «мифологию в зеркале рефлексии», «понятийно оформленное мифологическое мировоззрение». Философия появляется тогда, когда натурфилософы начинают на абстрактном языке излагать Гесиода, делая из «Теогонии» теорию. Вариантом мифогенной концепции стала символическая теория мифа, представителями которой были Эм. Дюркгейм, У. Эрл Каунт, Э. Кассирер, В.Н. Топоров и др. Они интерпретируют миф как единство чувственного образа и смысла, закреплённое ритуалом и традицией. С этой точки зрения, философия освобождает миф от знаковой условности, обнаруживая за последним реальное содержание. Тем самым символ становился отражением действительности.

2. Гносеогенная теория. Она прямо противоположна мифогенной. Философия не имеет никакого отношения к мифологии. По мнению её авторов (А. Богданов, Ж.-П. Вернан, Ф. Корнфорд, Г. Спенсер и др.) философская мысль развивалась из знаний, противоположных вере и фантастическим представлениям, и поэтому мифология не может быть предысторией философии. Философско-мировоззренческий взгляд на мир сформировался на основе научно-теоретического знания, развивавшегося вне мифологии, и был следствием обобщения реального опыта. Философия возникла тогда, когда натурфилософы стали объяснять явления природы через комбинации стихий, а не через деятель-

ность богов. Такая точка зрения отчетливо представлена в I томе «Истории философии» под редакцией Дынника. Философия породила саму себя в акте духовного познания и самопознания. Она – совершенно суверенная, автономная область знания, знания предвечного, ибо его неспособна постичь ни мифология, ни наука, ни религия. Философия возникает сразу и как бы вдруг, разорвав все пути мифологического, научного, поэтического, эпического и какого угодно иного вида знания. Но она не сразу и не вдруг приходит к своему самосознанию, она не сразу обнаруживает себя в своей первозданной чистоте. В истории античной философии она как бы идет от себя к себе, выражаясь терминологией Гегеля, от в-себе-бытия к для-себя-бытию.

3. Гносеогенно-мифогенная теория. В ней предпринята попытка примирить обозначенные выше теории, радикально расходящиеся между собой. Представители этой теории считают, что мифогенная и гносеогенная концепции могут быть логически согласованы, поскольку внутри мифа имеются элементы здравого смысла, обыденного опыта, так же как вне мифологии существовали элементы научного специального знания: математического, медицинского и иного, заимствованного на Востоке. Распространение этих знаний привело к появлению нового философского мировоззрения. Эта точка зрения представлена в книге А.В. Чанышева «Курс лекций по древней философии». Необходимо заострить внимание на следующем: речь идёт о генезисе философских идей. То есть возникновение философии считается объяснимым через описание процесса формирования (генезис) особого философского предмета (некоторое формально содержательное единство – то есть не только «о чём», но ещё и «как»). Сам процесс генезиса предстаёт как переход «от мифа к логосу». Эта формула принадлежит Дерреру и Нестли и является общей для всех концепций. Что можно в целом сказать об этой формуле и о генезисе как таковом? Он представляет появление философии как естественноисторический процесс, то есть:

1) это линейный процесс;

2) с необратимой сменой стадий (был Миф, появился Логос, и возврат к Мифу стал невозможен);

3) стадии поступательным образом сменяют друг друга согласно каузальной зависимости. Значит, непрерывность обеспечивается тем, что в любой последующей стадии нет ничего того, чего не было бы заложено в предыдущей.

Философия возникает путём происхождения, но происходить нужно откуда-то. Поскольку до философии был господствующим миф, философии остаётся происходить от мифа. При этом от мифа может происходить, развивая его мифогенная концепция, либо от мифа можно отталкиваться и тогда мы вступаем в чертоги гносеогенной концепции. Вторая часть формулы: логос – это результат развития «первобытного» состояния, который сам первобытным уже не является. Это предметное мышление, способное к рефлексии и оформленное в понятиях, мышление, продуцирующее идеи. То есть это то, что и есть философия. На какие вопросы следует ответить, чтобы получить концепцию происхождения философии, понятой вышеуказанным образом? А.Н. Чанышев предложил пять вопросов: Из чего? Когда? Где? Как? Почему? Вопросы «Когда?» и «Где?» – о пространстве и времени должны вскрыть исторические условия, а точнее – причины возникновения философии. «Из чего?» вопрос о «субстрате» философии, то есть об источнике ее содержания. «Как?» освещает логику процесса перехода субстрата («из чего») под воздействием исторических условий («когда и где») от первобытно-аморфного к понятийно-оформленному состоянию, что и отвечает в конечном итоге на вопрос «Почему?». Нетрудно заметить, что таким образом можно спрашивать только о происхождении предмета (в данном случае предмета философии). Итак, сама эта структура (равно как и то, что за ней скрывается) является общей для всех концепций. Они лишь по-разному отвечают на вопрос «Из чего?». Разница между концепциями в том, как мыслители понимали материал, из которого создавали полотно свои идей: миф или эмпирическое знание.

Мнение А.В. Чанышева разделяют такие учёные как А.А. Ахутин, В.С. Библер, Э. Штрёкер, В. Райком и др.

4. Социоантропоморфная или историко-психологическая теория. Представителем её является Ж.-П. Вернан, развивший этот взгляд в книге «Происхождение древнегреческой мысли». Согласно автору, преобразования в стиле мышления, совершённые греческими философами, состояли в том, что космос и все происходящие в нём события, стали осмыслять по образу наблюдаемых повседневных фактов, в то время как мифическое сознание трактует их в контексте «изначальных действий богов». Вернан избирает установку на рациональное объяснение всего происходящего в миробытии на основе объяснения непосредственного жизненного мира человека, окружающего его быта и перенесение, проецирование этих закономерностей на бытие в целом. Концепция «качественного скачка» интересна, оригинальна и даже нова, тем, что останавливает внимание именно на внутреннем существе философского знания, которое несводимо ни к каким предпосылкам, которое невозможно вывести откуда-то, кроме как только из самой философии. Ж.-П. Вернан в рамках этой модели сводит объяснение всех перипетий вселенского масштаба к проецированию социальных отношений на внешний мир. Так, он пишет, что вопросы о начале мира, его строе и составе, метеорологических явлениях первые милетские мыслители (Фалес, Анаксимандр и Анаксимен) объясняют, не прибегая к сверхъестественным силам и безо всякой драматизации мировых явлений, свойственной традиционным религиозно-мифологическим теогониям и космогониям. Для милетских «физиков» не существует ничего, что не было бы природой, будь то люди, боги и сам мир. Всё существующее составляет единый и вполне доступный человеческому пониманию универсум в его различных проявлениях. Объединяя в диалектическое единство природу и общество, они резюмируют, что существует только одна природа, исключая само понятие «сверхъестественное». Преобразования привели к тому, что

у них возникновение космоса и происходящие в нем процессы стали осмысливаться «по образу наблюдаемых повседневных фактов» (например, «огонь сушит мокрую одежду»), в то время как мифическое сознание продолжало трактовать повседневный опыт в контексте «изначальных» действий богов. Квалифицируя эту переориентацию мышления с богов на повседневные явления как внезапную интеллектуальную революцию – «греческое чудо», Ж.-П. Вернан писал, что на ионийской земле разум (логос) как бы вдруг освобождается от мифа, подобно тому, как пелена спадает с глаз. И свет этого пробудившегося разума, вспыхнув однажды, будет теперь непрестанно освещать путь роду человеческому.

5. Социоморфная теория происхождения философии базируется на проведении параллелей между общественной жизнью и природой. Автор – Ф.Х. Кессиди. Родоначальники греческой философии и науки не знали ни чисто материального начала, ни чисто идеальной сущности. Основной вопрос философии ставился ими не как вопрос об отношении духа к материи (что первично – дух или материя), а как вопрос об отношении всеобщего первоначала к многообразию вещей и явлений в общественном сознании, их активное воздействие на все стороны человеческой жизни и на обусловившее их общественное бытие. С этой точки зрения генезис греческой теоретической мысли, связанный с общественно-историческим развитием античных полисов, явился процессом перехода от мифологического отождествления субъективного и объективного к рассуждению о миропорядке, существующем самому по себе, в том числе и общественных отношениях. Этот процесс сочетал в себе моменты преемственности (непрерывности) и разрыва (прерывности) между религиозно-мифологическим мировосприятием и зародившейся рационально-теоретической мыслью. Философия, как и миф, появилась в качестве мировоззрения, но объясняла мир, опираясь на объективное знание, к тому же абстрактно оформленное. Натурфилософы, рассуждая о мире в целом, описывали его че-

рез взаимодействие природных сил при помощи понятий. При этом следует отметить, что с чем бы ни связывался источник возникновения философии (с мифом или с эмпирическим знанием), Греция не являлась единоличным обладателем ни того, ни другого.

Предфилософия была везде, но не развивалась в философию, поскольку не умела абстрагироваться от чувственно-конкретных образов. Но что пробуждает в мыследеятельности способность к абстракции, рефлексии, теоретичности? Фактор, решающим образом повлиявший на движение «от мифа к Логосу», ставший главной и единственной причиной, разместился в социально-экономической сфере, то есть в сфере развития социальных отношений и их базиса, а значит и личностного модуса бытия человека. С мнением Ф.Х. Кессиди согласны были З. Фрейд, К. Юнг, Э. Спенсер и др.

Ни одну из приведённых концепций нельзя признать как единственно верную и в полном объеме объясняющую процесс становления философии. Для каждой из них история становления философии есть не что иное, как развертывание исходного начала, в качестве которого выступает Миф. Но очевидно и то, что процесс кристаллизации систематизированного, логически обоснованного знания (термина наука греки и римляне не знали) осуществлялся вне мифа и независимо от него, с постепенным перенесением специфического частнонаучного знания на всю картину мироздания. Как совместить на одном острие истины эти подходы к пониманию истоков специфики философского знания?

Философское мировидение с самого начала «озвучивалось» особым складом суждений и особой манерой использования языковых форм. И в том и в другом случае в них «закладывался» латентный императив как некий горизонт предожидания на правах смысловых эрзацев. При этом любое философское суждение несло в себе определенный смысл, но не сам по себе, а лишь в той мере, в какой до него существует высказавший его

субъект, обнаруживающий с помощью высказывания не только собственный способ думать, но и собственную форму жизни. Причем, высказывание используется как не прямое заявление об убеждении, что исключает возможность рассматривать его как сообщение о факте. Одним словом, то, что представлялось постижением того, что есть, оказывалось в действительности всего лишь предписанием и схватыванием чего-то существующего, но выступающего всего лишь скрытой рекомендацией к определенным действиям, когда в ответ невозможно однозначно выразить ни согласия, ни не согласия, ни сомнения. Специфика языковых форм философского мышлевыражения порождалась особенностями развёртывания пространственно-временного бытия рефлектирующего сознания. Описывая и осмысляя действительность – объективную и субъективную, философствующий субъект размышляет над проблемами, в принципе не имеющими собственного конкретного и неоспоримого решения «здесь и сейчас». Формы «схем действий» в этих рассуждениях обращены только в будущее, и только относительно его они выступают как жизнь в её множественных особых характеристиках, кристаллизируя опыт онтологических и гносеологических вопрошаний человека, и, оправдывая этим сам смысл нахождения рефлектирующего разума в конкретной ситуации. Умение возвыситься над интерпретациями мифологического материала, подняться на уровень теоретического обобщения повторяющихся закономерностей в них сделало Любомудров основателями единой нерасчленённой античной науки – натурфилософии. Учение Парменида о бытии окончательно поставило философию на собственный путь развития, знаменуя собой открытие понятийно-логического мышления и его преобладание над мифосознанием. На этот счет Гегель высказался символично и достаточно точно, что философия наблюдается в момент разложения мифологического мировоззрения.

Внутренняя логика эволюции культуры, и в её рамках человеческая мыследеятельность, осуществляется в социально зна-

чимых её направлениях. Выражаясь в движении от локального типа программ, действующих в предельно узком социальном пространстве (род, община), к программам универсального характера, обращенным ко всему человечеству. Вместе с изменением программ происходило изменение способа обоснования миробытия и человека, что выражалось в отказе от опоры на сверхъестественные силы и обращением к действующим в Космосе, природе и обществе законам.

Трансформацию претерпевают и механизмы усвоения знания. Состоялся переход от личностно-психологического механизма ментально управляющего поведением личности – страх, стыд, вина и т.д. к безличностно-рациональным формам: Логосу, Нусу, разуму, логике, аргументу и т.п. Происходящие трансформации разыгрывались в пространстве античности через преодоление философией и наукой мировоззренческих представлений магии, мифов, религии. Античные философы были осведомлены в области специального научного знания. В античную эпоху философом мог оказаться математик, физик, биолог, хотя при этом они, прежде всего, воспринимали мир через призму всеобщего, т.е. философски. В основе диалектики взаимодействия феномена науки и философии изначально заложена «вечная» когнитивистская проблема форм участия и их эффективности в познании миробытия. Это связано с особенностями становления специфики философии как формы мысли. Сохраняя генетическую связь с мифом и тесно смыкавшейся с ним религии, философия постоянно позиционировала себя как авторитетную по отношению к ним форму мировоззрения и объяснения мира. Занимаясь поиском первопричин явлений и процессов, она постоянно апеллирует к разуму и подобно науке тяготеет к рациональной манере постижения мира и представления результатов познания.

Обстоятельством, превратившим науку в одну из «вечных» проблем философии стало превращение её в мощный фактор цивилизационного развития, влекущий за собой трансформацию

знания, затрагивающего ценностную компоненту человеческого бытия, что значительно усиливается в кризисные периоды, переживаемые обществом. Именно в такие моменты мысль припадает к анализу и критическому переосмыслению истоков жизнедеятельности человека, чтобы ответить на вопрос: является ли кризис результатом ошибок отдельных личностей или это естественное состояние развития познавательной активности социума, вполне вписывающееся в ритмы самоорганизации.

Но отличается ли философское исследование от научного знания своими методами изучения явлений природного и социального бытия. Другими словами, существует ли наряду со специальным частнонаучным знанием еще и философское знание. Если взять ранний период, пишет А.С. Богомолов, возникновения философии, то и тогда можно говорить об относительно раздельном существовании философии и конкретно-научного знания. Сошлёмся на Диогена Лаэртского, говорившего, что философия имела два начала: одно – от Анаксимандра, а другое – от Пифагора. Анаксимандр учился у Фалеса, а наставником Пифагора был Феракид. Первая философия называется ионийской, вторая – италийской. Эти мыслители отказались от мифологических образов, от социоморфных и антропоморфных представлений в объяснении бытия. Особый характер осмысления ими миробытия проявлялся в способе мышления и обобщении знания. Если миф являлся особым отражением мировоззрения и жизнедеятельности людей, и лишь потом – формой объяснения этого мира, то философия, в сущности, превратилась в универсум познания, в теоретическое, умозрительное познание: «распознавание», «разнохивание». Предметом созерцания стало всеобщее начало – архэ, то есть то, из чего всё произошло, начало всего, вечное и неизменное. Архэ – ключевое понятие античной философии. Способ, метод философского созерцания основывался на диалектико-гипотетическом принципе. Если мифология опиралась на традицию, авторитет, ритуал, а частнонаучное знание – на чувственно-наблюдаемую достоверность, то философия опиралась на диалектику как способ рационального познания, со-

вершающегося по определенным правилам мышления, которые позволяют «видеть» скрытую видимостью сущность природы в целом.

Таким образом, философия в отличие от частнонаучного специального знания и обыденного сознания, непосредственно связанного с повседневным опытом, обращается к вопросам универсальным, «идеальным», ответы на которые становятся общим истоком начала формирования мировоззренческих принципов. Как новая форма общественного сознания она синтезировала и объединила самые различные знания, взяв на себя мировоззренческую ориентационно-регулятивную функцию сознания для конструирования целостной картины мира в её отношении к человеку. Генезис античной философии нельзя проанализировать без выяснения комплекса исторических, социально-экономических, политических, культурных предпосылок её возникновения и развития.

Социально-исторические и культурные предпосылки возникновения философии были связаны с радикальными изменениями в хозяйственно-экономической, социально-политической и духовной жизни античного мира. Прежде всего, это продолжение развития производств, связанных с технологической революцией I тысячелетия до новой эры. Символом технологической революции стал наступивший «железный век». Распространение орудий труда этого типа, селекция пород домашних животных, культурных растений, использование в качестве тяговой силы животных вместо человека подготовило и осуществило организационные радикальные изменения в производственно-техническом и экономическом базисе общества. Развитие земледельческих общин стимулировало стабильный рост их благосостояния и качества жизни. Складывалась система общественного разделения труда. Появление всеобщего эквивалента труда – денег, привело к росту имущественного расслоения населения, развитию способности к счету, формированию абстрактного мышления даже на уровне обыденного, народного

сознания, что существенно изменяло характер духовной культуры и её прорастание и вширь, и вглубь. Одновременно происходили радикальные изменения в социальной структуре и способах организации общественной жизни античной цивилизации.

На смену родовой общине пришло классовое общество, возникло множество различных социальных групп, имеющих несовпадающие, а иногда и противоположные интересы. Единство племенной идеологии, основанное на общих мифах и тысячелетней родоплеменной традиции, разрушалось изнутри. Отделение умственного труда от физического стало причиной появления качественно новых социальных субъектов – светских интеллектуальных элит, основным занятием которых стало производство, хранение и передача знаний. Эти новые социальные группы, отличные от жречества и военной аристократии, стали той общественной средой, которая порождала ученых и философов, первых носителей светской культуры. Утверждались государственные формы организации общественной жизни, такие как сбор налогов, наличие границ, фиксирующих общую территорию проживания, суверенитет государственной власти, право. Эти меры превращали племена, состоящие из различных родовых общин, в формально-юридические общности – совокупность граждан государства. В результате разрыва кровнородственных связей и установления политико-правовых отношений между людьми произошла автономизация индивидов. В культуре античных цивилизаций была осознана значимость личностного начала. Индивид больше не растворялся в социальном целом. Он мог претендовать на свою уникальную точку зрения и должен был уметь отстаивать собственные интересы и ценностные установки. Таким образом, философия оказалась востребованной исторической ситуацией античных времён. Появление права и морали как основных типов регуляции общественных отношений, сформулировало потребность в новом способе осмысления социальной реальности, в новых формах обоснования социального порядка. В отличие от обычая и пле-

менной традиции, нормы права явились результатом законотворческой деятельности правителей, а не сверхъестественных существ (богов, героев, первопредков). Античный миф, отражая диалектику «канувших в лету» социальных отношений, уже не мог справляться с задачей регулирования поведенческих мотиваций гражданского населения старыми приёмами в изменившихся условиях бытия. Роль разработчиков разумных и справедливых моделей общественного устройства взяли на себя философы.

Центрами административно-политической и культурной жизни в этот период становились города. Активное строительство дорог, публичных зданий, формирование городской инфраструктуры, производство орудий и механизмов, военной техники и новых средств передвижения, порождали потребность в ирригационном земледелии, открытую нужду в развитии науки. Древняя математика и астрономия, механика и медицина, эмпирические знания в области биологии и географии обслуживали нужды развивающихся цивилизаций. Это способствовало появлению и распространению школьного образования, поддерживаемого государством. Оно было ориентировано на всех свободных граждан античных государств и представляло собой принципиально новый институт социализации личности. Быстрое развитие письменности не только изменяло тип культурной трансляции социально-исторического опыта, но и способствовало формированию теоретического мышления. На основе грамматического анализа языка складывалась характерная для философии культура анализа понятий, логика, эвристика, диалектика. Таким образом, разложение общины, расслоение общества на группы со своими особыми интересами, вычленение индивида из рода, создали условия, при которых миф уже не мог выполнять функцию универсального социального регулятора, быть всеобъемлющим мировоззрением, поскольку пришёл в противоречие с новой практикой и вырастающими на её основе знаниями. Нужна была система устойчивых мировоззренческих пози-

ций, в которых созерцательность «умного» зрения органически срасталась с рациональным подходом на основе достоверного объяснения мира и места человека в нём. Таким духовным образованием стала зарождающаяся философия, исследующая мир в ходе преодоления мифологического миропонимания и полемике с ним.

Первой задачей философского мышления стало уяснение противоположности между существующим по своим законам миром и человеком с его сознанием, волей и активным желанием действовать в этом мире. Теоретическое отношение к миру предполагало отвлечение от наглядных образов, представлений и выработку понятий, отражающих наиболее общие характеристики предметов, явлений и состояний. Во многих философских школах античности истина о миробытии и её воплощениях отражалась в понятиях: высшее благо, высшая красота, высшей добродетель. Высшее благо человека – счастье. Пифагорейцы считали, что у счастливого человека музыка души соответствует космической музыке. Что касается истинности социальных знаний, то она определялась соответствием действительности догмам писания, официальной идеологии, высказываниями авторитетов, вождей, правителей, полезностью, аргументированностью, верифицируемостью. Но, так или иначе, в основе разных подходов к пониманию истинности социального бытия была заложена надежда – найти тайну абсолютного человеческого счастья и благополучия.

Процесс овладения философской рефлексией, теоретизацией мышления был длительным, растянувшимся на века. Философии приходилось пользоваться мыслительным материалом, который был уже накоплен. Но она не просто заимствовала у мифологии некоторые образы и символы. Философия, перерабатывая эти символы, включала их в новые мыслительные схемы, наполняя последние всеобщностью содержания. Обретение философией предметных полей собственной рефлексии происходило в эпоху увлечения эпическими творениями древнегрече-

ской и древнеримской культур. Эпос включал в себя эпиграммы, гномы древних мудрецов, философские фрагменты текстов, мудрые изречения (например, «Золотые слова» Пифагора), древнейшие философские поэмы Ксенофана, Парменида, космогонии и теогонии («Теогония» Гесиода), поэмы Гомера и т.д. Эпический процесс, протекавший в глубинных основах античной культуры, свидетельствовал не об отделении логоса от мифа и последовательной замене мифических образов рациональными понятиями, а скорее о целостной трансформации сознания в его понятийно-логическом и чувственно-образном исполнении. В эпическом мире древнегреческих и римских поэм отразилась равновеликость человеческого сознания и бытия как явления целостного, но в то же время индивидуально постигнутого и выраженного в слове. Эпос, созданный на мифопоэтическом языке античной культуры, и стал именно той культурной формой, в которой запечатлелось событие первоявления бытия человеческому сознанию. Отсюда и специфика философствования, основанная на понятийном и теоретическом осознании представлений о бытии и созерцании его в целостности. Человек эпического сознания космичен не только в смысле мифологического слияния с природой, а в смысле ощущения своего единства с миром. Эпос изменил статус человека, его положение по отношению к бытию, к другим членам сообщества. Эпоха эпического философствования – это время формирования и проявления человеческой индивидуальности. Утверждение соразмерности человека и мира, сотворение человечески осознанного и понятийно изложенного бытия, открытие субъективности. Человек входит в античную культуру как творец эпического мифа. Именно став творцом социальных отношений, он сумел выделиться из мифического состояния мира и тем самым получил возможность самостоятельно формировать собственное мировоззрение. «Переход» от мифа к эпосу обозначил культурное движение человеческой мысли: движение от позднего к раннему и от самого начала рождения смысловой палитры мифа к эпиче-

скому слову о мире античности. Концы как бы узнавали и осознавали себя в началах.

Предмет рефлексии во всём своём внешнем бытии слова помогает понять, как мышление грека «вдруг» становится философским и в чём специфика эпического мирозерцания и эпического образа философствования. Эпический способ говорения представляет собой первичный опыт сознания. В нём запечатлён сам исторический момент появления философской рефлексии и соответственно возникновение онтологии в её изначальном варианте. На эпическом этапе развития мыследеятельности философия получила уникальную возможность, вглядываясь в мир, отстраненно видеть его в изначальном целостном абсолютном образе. Эпическая рефлексия свидетельствовала о складывании онтологической ситуации, качественно отличной от мифореальности. Ради объективности целого, философствующие аэды, как субъекты повествования отступали на задний план перед предметом повествования, являя только творение, а не самих себя в нём. В мифе-эпосе возникает мирообраз. Происходит сотворение реальности человеческой культуры. Выделение границ между субъектом и объектом позволяло обозначить траекторию выстраивания и закрепления в сознании земного образа миробытия, обеспечивающего возможность не только ухватить и понять текучесть и изменчивость мироздания, но и интерпретировать его мирообраз. Особенность античного мифа-эпоса как подсистемы рационализирующейся культуры в том и состоит, что, используя сетку бинарных оппозиций, он закладывает инвариант в восприятие бытия посредством элементов формальной логики и её законов. Бытие мира стало восприниматься как однажды данное абсолютное событие, в котором каждое конкретное явление в человеческой жизни, каждый индивидуальный момент в развёртывании внутренней человеческой реальности через призму индивидуального действия становится проявлением, слепком этого абсолютного события. Эпическая субстанциальная форма мирозерцания даёт возможность обна-

ружить изначальную событийную природу человеческой жизни и понять основания её целостности. Эпический мир – это мир памяти. М. Бахтин писал, что память – основная творческая способность эпического поэта-мыслителя, а его познавательная активность – единственная возможность подлинного постижения истины бытия. Вместе с тем мир памяти «живёт» в совершенно особом контексте, в иных условиях, чем в мире живого видения. Эпический опыт постижения бытия есть извлечение глубинного, сокровенного знания и истины посредством воспоминания. Эпос в становлении культур выполняет функцию сохранения утрачиваемой человеком полноты жизни. Он сосредотачивает в себе стремление удержать живую память культуры и одновременно процесс её осознания. Х.-Г. Гадамер писал, что нахождение первоначального знания путём воспоминания есть единственная форма, с которой начинается мышление. В эпосе определенное и оформленное бытие пока ещё не представляет проблему для сознания. Рапсод находится у истоков философствования. Его эпическое сознание способно, используя бесконечный потенциал мифа, удерживать ускользающую от разума целостность бытия.

Уникальная культура философического эпоса складывалась не только под воздействием новых характеристик социальной реальности: хозяйственных укладов, развивающейся самодостаточности человека, его индивидуализма и агонизма, рациональности, эстетизма, инновационности в действиях, демократизма и открытости, но и нерелексируемых представлений коллективного бессознательного, ядром которых выступал архетип изначального хаоса, способного каждый миг поглотить мир. Кроме этих глубинных, ментальных переживаний к системе социокультурных детерминант генезиса философии эпоса следует отнести великий греческий язык, искусство и религию, оказывавшие влияние на эффективность познавательных усилий складывающегося в переходах от мифа к логосу философского миропонимания.

Философия начиналась с поиска ответов на вопросы, поставленные до неё в мифологии о происхождении мира и человека. Бытие способно открыть тайны своего начала через язык, но только в том случае, если он будет отличаться точностью, однозначностью используемых терминов. Эти требования к слову, имплицитно содержащиеся в греческом языке, делают его языком науки, что и получило своё воплощение в терминологии античной когнитивистики. Греческий язык как способ бытия мысли, становится инструментом философской мышледеятельности и эпистемологии. Интимная связь языка и мысли, подчёркиваемая В. Гумбольдтом и представленная в миросозерцании народов через эпос, подтверждается современными лингвистическими исследованиями, выделяющими особый тип ментальной деятельности – лингвокреативное мышление. Именно оно ответственно за рождение новых языковых сущностей посредством трансформации имеющихся в языке единиц, и оно же творит образ мира, отображенный в каждой языковой культуре по-особому. На основе образа, сотворенного и записанного в языке, эпос, философия и наука членят пространственно-временной континуум окружающего мира, стараясь его постичь и сделать доступным для понимания. Грамматичность греческого языка имеет в контексте исследуемой проблемы особую ценность, поскольку она есть первый опыт логики, извлекаемой из работы с языком. Формализм грамматики есть лингвистическая онтология логики. Фигуры логики являются результатом опредмечивания грамматики. Не случайно Аристотель исследует синтаксис на языковом материале, на движении мысли в предложениях-суждениях. Парадигма слова как фундаментальная форма бытия мысли определяет ряд особенностей мыслительной культуры античности, задающей путь движения к философии. Мышление через слово продуцировало варианты суждений, улавливало оттенки, нюансы понятий. Древний грек, вскормленный культурой слова, творил с его помощью связи между совершенно не связанными явлениями, позволяя видеть

мир целым. Достигалось это с помощью иносказания, представленного в сравнении, олицетворении, метафоре. Перенесение черт одного предмета на другой позволяло приравнять друг к другу принадлежащие разным классам явления и тем самым подниматься до идеи наличия единой всему миру основы, объединяющей разнородные виды объектов.

Античная литература подготовила почву для появления понятий как логических конструкций. Распространение письменности подпитывалось, по меньшей мере, тремя обстоятельствами. Потребностями полисной жизни, невысказанной без юридической и «бюрократической» документации. Юридический документ, жестко фиксирующий права и обязанности сторон и исключающий всякую личную компоненту, с одной стороны, и «бюрократический» циркуляр, функционирующий в системе управления и переводящий всякое содержание в безлично-долговременную форму, с другой стороны, были питательной почвой для практики слова, расцвета грамотности и потребности в чтении.

Преимущество изобретенной греческой алфавитной письменности, фиксирующей не только согласные, но и гласные фонемы, сняло потребность в домысливании текста и сделало письменность средством предельно адекватной передачи содержания фиксируемых реалий. Свиток, книга начинают цениться за возможность возврата к проблеме в ситуации нового метасемiotического контекста, обеспечивающего движение мысли по новой линии. Аристотель, например, не довольствуясь ближайшим интеллектуальным окружением, находил удовлетворение в регулярном чтении. Да и другие мыслители вынуждены были обращаться в скриптории и библиотеки.

И, наконец, создание алфавитного письма обеспечило греко-римское философское сообщество высокоточным инструментом фиксации исследуемых объектов, их связей, отношений, причинности, способствуя развитию межличностных коммуникаций и трансформации творческой деятельности в организо-

ванные формы работы школ, возглавляемых авторитетными учителями. Или в порядке самообразования в индивидуально-личностной форме (как, например, Сократ).

Тонкий знаток античности Ф. Зелинский выделил свои-ственные греческому языку достоинства. Это наличие времён и наклонений. Времена позволяют распределять события по разным типам, распознавать их, например, по отношению к будущему. Наклонения выражают устремление рефлексии к иным, кроме засвидетельствованных органами чувств, вариантам действительности. Второе достоинство греческого языка в том, что он даёт достаточно полную систему звуков, которые в процессе трансформации в письменность становятся идеальным средством превращения речевого потока в чеканные формы текста. Дискурсы внутри античной эпистемы в риторике, эстетике, философии, логике, внося формализм в бытие слова, образа, категории, термины, рассуждения, находили свою завершённую объективацию в суждениях и умозаключениях.

Философия, опираясь на язык мыслеформ, пыталась поставить вопрос о начале миробытия, сформулировав проблему в теоретическом виде как учение о первоначале. Это привело к возникновению нового, рационально – теоретического типа мировоззрения, предложившего принципиально новую картину мира и понимание человека и общества. Утверждение, что в основе мира лежит одна конкретная субстанция (вода, огонь, воздух), требовало уверенного в себе ума. Идея первоначала была выдвинута греческими философами Милета: Фалесом, Анаксименом, Анаксимандром и Гераклитом из Эфеса. Первоначало мыслилось ими как нечто единое с природой и рассматривалось как причина всего сущего. На первых порах это всеобщее было представлено не в понятийной, а в наглядной форме: Фалес таким началом считал воду, Анаксимен – воздух, Гераклит – огонь. В дальнейшем первородными стихиями у Эмпедокла стали земля, вода, воздух, огонь. Эти начала были не просто вещественными, но и разумными, даже божественными. Вода Фа-

леса – это философское переосмысление мифологического Океана. Огонь у Гераклита – Огнелогос разумный, вечный и божественный космический огонь. Соединив в первоначале субстанциональную основу и материальный субстрат, греческие философы положили начало заката мифологической трактовке мира.

Важно иметь в виду, что греческие мыслители, перейдя от вопроса о том, из чего возник мир, к вопросу о том, что лежит в основе всех вещей, отказались от мифотеогонических представлений как был создан мир и кто поддерживает миропорядок, и встали на путь рационально-научных воззрений о мире как саморегулирующемся процессе. Натурфилософское представление о первоначале было внутренне противоречивым и в дальнейшем тупиковым ходом мысли. Действительно, можно ли объяснить природу при помощи её части? Ведь природа не может быть и тем, что объясняется, и принципом объяснения. Разрешая эти противоречия, философская мысль пошла по пути всё большего отвлечения от конкретности и наглядности в материальных началах. Милетский философ Анаксимандр исходил из того, что начало не может быть чем-то вещественным. Он определил первоначало как апейрон, т.е. безграничное, беспредельное. Пифагорейцы объясняли структуру мироздания с помощью числа как первоначала. Они обратили внимание на связи чисел друг с другом и их отношение к геометрическим фигурам, считая, что числовые отношения составляют самую сущность природы. В этом смысле они говорили: «всё есть число». В их представлении число как реальная сущность всего существующего насчитывает три измерения: арифметическо-геометрическое, акустическое (музыкальное) и астрономическое. В философском мировоззрении античных греков значительное место принадлежало диалектическим идеям. Концепция первоначала как единой основы мира во всем его многообразии содержала диалектический подход к миру, который наиболее ярко проявился у Гераклита. Он использует фундаментальный образ огня как жизнеопределяющего начала. Ритмичной пульсацией вечно жи-

вого огня, его размеренным возгоранием и угасанием Гераклит объяснял процессы возникновения и исчезновения вещей, явлений, событий. Космос Гераклита – это не только единство, согласие, гармония противоположностей, но и их борьба. Борьба – созидающее начало бытия. Всё рождается через распрю и по необходимости. Война – это и борьба противоположностей, и их единство. Чем больше противоположности расходятся, тем больше они сходятся для борьбы, и через эту борьбу возникает прекраснейшая гармония. Гармония выражает глубокое чувство единства мира, составленного, слитого из противоположных качеств, стихий, стремлений. Диалектика Гераклита еще не была выражена в понятиях, а строилась на основе наглядных, конкретных, чувственных образов-понятий и смыслов. Гераклит, рассуждая о миробытии, представлял его множеством, но единым в непрерывном переходе из одной противоположности в другую. Бытие «любит скрываться», играть с человеком в прятки, делая невидимым видимое, чтобы сделать видимым невидимое. Давая косвенный, «кривой» ответ на вопрос, на который не существует прямого ответа. Показывая подобное через неподобное. И истину через ложь. Ссылка на природу была константой греческой мысли.

Зародившаяся греческая философия, хотя и вышла на уровень постановки философских проблем, всё ещё не была философией в собственном смысле слова. Для неё продолжало быть характерным наличие образов мифологии, неразработанность философской терминологии, отсутствие аргументации. Однако труды философов Элейской школы: Ксенофана, Парменида и Зенона – уже свидетельствовали о переходе от протофилософского к философскому знанию. Эти мыслители сделали шаг вперед от нерасчлененного мышления первых философов к логическому прояснению сложившихся философских представлений и выработке философских понятий. Парменид ввёл философское понятие «бытие». Вводя в философию понятие и проблематику бытия, он характеризовал его как то, что имеется за

миром чувственных вещей. Это мысль – Логос – космический разум. С его подачи бытие едино и неизменно, абсолютно, не имеет внутри себя деления на субъект и объект. Оно есть вся возможная полнота совершенства. Описывая его, Парменид, подчёркивал, что оно вечно, неуничтожимо, единственно, самоосновно и целостно. Оно, можно сказать, есть пересечение всех рядов существующего, схватывающее их нагое существование, отвлеченное от «чтойности», имплицитно присутствуя во всём. Это абстракция от существования существующего. Важен сам факт того, что это бытийствует – «есть» как таковое, как «себя-в-себе-самом-показывающее», так и «себя-так-само-по-себе-кажущее» (по М. Хайдеггеру). Парменид считал, что бытие есть, а небытия нет. В центре его внимания оказались проблемы соотношения бытия и небытия, бытия и мышления. Он впервые применил доказательства для обоснования своего тезиса. То, что есть, можно выразить в мысли. То, чего нет, выразить в мысли нельзя. Небытие невыразимо. Непознаваемо, недоступно мысли, потому оно и есть небытие. Ибо, по Пармениду, одно и то же есть мысль и бытие. Вечность бытия и его единство для Парменида неразрывны. То, что у бытия нет ни прошлого, ни будущего как раз и означает, что оно едино, тождественно самому себе. Вечное, единое, неделимое бытие неподвижно. Откуда взяться движению из того, что не изменяется? Невозможность мыслить движение доказывал последователь Парменида Зенон в своих апориях: «Дихотомия». «Ахиллес и черепаха», «Стрела», «Стадион». Логика доказательств Зенона следующая: мыслить движение нельзя, так как мысль о возможности движения приводит к противоречиям. Это то, что нельзя мыслить, значит, оно не существует.

В атомистическом учении Демокрита была выдвинута идея множественного первоначала, которая позволяла мыслить движение, возникновение и исчезновение вещей. Демокрит исходил из того, что существует не только бытие, но и небытие. Он представлял бытие в виде атомов – неделимых невидимых ча-

стиц, а небытие – как пустоту. Движением атомов Демокрит объяснял свойства чувственно воспринимаемого мира, изменчивость всех предметов и явлений. В концепции Демокрита атом рассматривался одновременно и как материальная причина существования вещей, и как их сущность, не видимая зрением, но постигаемая умом. На основе атомистической гипотезы предлагалось решение целого ряда философских проблем. Прежде всего, объяснялось единство мира – мир един, так как его основу составляют атомы. Давалось решение проблемы множественности вещей и состояний мира. На основе принципа атомизма стало возможным объяснить образование множества разнообразных вещей как результат сочетания различных атомов. Атомизм объяснял процессы возникновения и уничтожения вещей как процессы соединения и разъединения атомов. Атомы вечны, а их сочетания носят временный характер. Учение атомистов представляло собой наиболее теоретически развитую форму греческой натурфилософии.

Греческие философы, включая Аристотеля, признавали превосходство кругового движения. Круговое движение первичнее движения по прямой линии, поскольку оно проще и более совершенно, ведь бесконечно перемещаться по прямой нельзя, ибо такого рода бесконечности не существует. Однако уже Гераклит утверждал, что движение само по себе двусторонне – всё движется сверху вниз и снизу – вверх. Таким образом, философия в Греции возникает как принципиально новый способ духовного самовыражения и мировоззренческой самоидентификации человека, имплицитно содержащий в себе все протофилософские формы знания. Находясь в контексте философии, данные формы изменяют свою структуру, приобретая строго логическую форму. Но почему именно в греческой земле плодотворно развились всходы нового мировоззрения? Греция увидела рождение философии, не потому, конечно, что хранила в мифологических источниках эзотерические речения о бытии. К священному хранилищу эпических изречений о бытии имели

доступ и другие древние цивилизации. Особенность Греции в том, что она прервала эпическое повествование абстрактной речью, вытеснив авторитет поэмы авторитетом математики и превратила города-полисы в открытую, дискуссионную публичную сцену, где и разворачивались бури страстей человеческого познания.

Четыре условия создали стартовую площадку для представления философии самой себя как формы общественного сознания. Причем изъян даже в одном из них мог бы привести к её диссипации, точно так же как их совокупное появление обусловило её возникновение. Эти условия суть: математика, поэма, политическое изобретение и любовь. Их традиционно называют родовыми процедурами философии, поскольку они уточняют и классифицируют всё, способное порождать истины. Можно сказать, что условием появления философии служило наличие истин в каждом из выделенных классов. Но если условиями философии служат истинные процедуры, то это означает, что сама по себе она истин не производит. Да и кто сможет процитировать хотя бы одно философское высказывание, о котором имело бы смысл говорить, что оно истинно. Первый мыслитель, который расположил эти процедуры в едином понятийном пространстве, удостоверяя тем самым в мысли, что это, возможно, был Платон. «Не геометр да не войдет» – предписывает математика как условие философии. Желание выпроводить поэтов из полиса по причине их излишнего подражания и схватывания идей на свой лад, показывает, что поэму следовало бы научить умению соразмерять своё миропредставление с художественно-поэтическими возможностями жанра. Политические и экономические обстоятельства также стали условиями возникновения философии. Культура греков есть результат и условие свободы. Принцип социально-государственной организации полиса представлял этический горизонт гражданина. Государственные цели воспринимались как личные, свобода государства как гарант свободы гражданина. Именно поэтому философия возникла не в

метрополии, а в колонии – в Милете, на востоке Малой Азии, затем – в южной Италии, и только после этого – в самой Греции, поскольку степень свободы в колонии была выше. Эта свобода поддерживалась, отчасти, и пафосом независимости, который наполнял жизнь колоний, пребывавших даже в самых дружественных отношениях с метрополией. В «Государстве» Платон указывал, что идеальный полис-государство не есть ни программа, ни реальность, а вопрос: существует или может ли он существовать. И что речь идёт не просто о политике, а о политике как условии мысли, о внутрифилософской формулировке причин, по которым политика существует тогда, когда у неё имеется реальный статус. Платон выступает с идеей превращения математики и политики, теории пропорций и полиса как императива в осевые референции мыслительного пространства, функцию которого обозначает слово диалектика.

Умение мыслить не привилегия какой-либо профессии. Чтобы суметь мыслить, необходимо суметь собрать не связанные для большинства людей вещи и держать их собранными. Специфической целью философии стало создание единого понятийного пространства, в котором обрели бы место события, служащие отправной точкой истинных процедур. Философия, вынашивая общее пространство, в котором мысль должна получить доступ к своему времени, подчёркивала, что только истинные процедуры этого времени находят в этом пространстве прибежище своей возможности. Таким образом, для возникновения философии в культуре должен был сложиться такой стиль мышления, который, снимая ореол святости с привычных форм и ценностей наличного уклада возможности, формировал бы отношение к ним как одному из вариантов множества возможных состояний, вытекающих из некой сущности, принимаемой в качестве фундаментального основания объяснения мироздания. Такой стиль мышления во многом обязан личности свободного гражданина полиса, сознающего свою индивидуальность, доверяющего разуму и следующего принципам демократической

культуры. Он постоянно находится в ситуации необходимости принятия норм согласования поведения, деятельности и коммуникации с другими. Такими механизмами-нормами являлись изобретённые греками рассуждения, обладающие свойственным им схематизмом, регулярностью применяемых процедур, позволяющие приходиться к началам всякой предметной области, избегая ошибок и противоречий, получать доказанные истинные знания и как итог преодолевать своеволие многих решений. Проблема истины является одной из древнейших в философии. Древнегреческие мыслители, направляя усилия на выявление начал бытия и мотивируя это постижением истоков истин добра, красоты, ввели в практику интеллектуальной жизни мир абстрактных понятий.

Абстрактно-логическое, теоретическое моделирование мироздания и его отдельных проблем в качестве метафоры использовали свободу самодвижения мысли в сочлененной стихии её состояний как условий и, следовательно, философия изрекает мыслимое соединение истин. Она стремится собрать вместе все прибавочные имена и мысленно рассуждает о возможном характере обуславливающих её процедур. Она предоставляет истинам место, прибежище, созданное в соответствии с разнородным одновременности. В понятийной среде философии локальные фигуры столь же по существу разнородны, как могут быть разнородны фигуры поэмы, математики, политического искусства и любви, соотнесены или соотносимы с особенностью данного времени. Даже этимология термина философия в скрытой форме содержит интерес к истине и знаниям, независимо от того в идеалистической или в материалистической форме понятие истинности употребляется к вещам, к гносеологическим образам. Одним словом, сама философия является порождением интенции к истине.

Вопрос о критериях истины в античные времена был центральным. В качестве критерия онтологической истинности вещей в разные времена предлагалось соответствие первокирпи-

чику мироздания, атомной основе, благу, объективной идеи, метафизическим первопричинам, божественному замыслу, сущности, понятию, материальной природе и т.д. В любых вариантах несомненным оставалось одно: истина определялась через соответствие знания сознанию (логическая истинность) или предмету (корреспондентская истинность), вещи – со своей сущностью или божественным замыслом, или со своим объективным понятием (онтологическая истина). Античные мыслители всегда стремились создать понятийный ландшафт, в котором родовые процедуры смогут продемонстрировать возможные способности формирования единого, присущего эпохе взгляда на расстановку матемы, поэмы, политического искусства и любви. В этом смысле единственным вопросом философии как раз и является вопрос поиска истины, потому что она предлагает модус доступа к единству момента истин. Событийный и разнородный характер типологии поиска истинных процедур исключает их энциклопедическое ранжирование, поскольку энциклопедия есть всего лишь измерение знаний, а не истины. Философия через призму времени исправляет искажённое отражение того, что истину обуславливает. При этом она полагается на установленные знания.

Познавательную активность философии стимулируют кризисы, прорывы и парадоксы в математике, языке, социальных революциях, в политике, технике, науке в целом. Усугублять, отягощать здесь-бытие есть одно из фундаментальных условий рождения нового. Хайдеггер имел все основания назвать это подлинным стилем существования философии. Разрозненные условия событий она формирует, складывает, конструирует в пространстве осмысления своего времени, выстраивая переход между процедурной действенностью истин и независимым вопросом их временного бытия.

Мартин Хайдеггер рассматривает философствование как род ностальгии. Он писал, что философия есть ностальгия, стремление быть повсюду у себя дома. Не только здесь и там, и

не просто на каждом месте подряд. Быть дома повсюду – значит всегда и, главное, в целом. И его целое мы называем миром. Понятия, при помощи которых философия выстраивает свои условия, отражают мысль своего времени, сообразуясь с парадигмой одного или нескольких из этих условий. Главным референтом для развёртывания возможности условий служит родовая процедура, близкая к своему исходному событийному местоположению или натолкнувшаяся на тупики собственного упорства. Для разворачивания истинной процедуры необходимо ситуацию пополнить неким чистым событием. Это пополнение оказывается неизменным, не представимым ресурсом самой ситуации. Оно вносится особым именованим, запуском ещё одного означающего. Именно последствия ввода еще одного имени и запускают родовую процедуру, вносят предвкушение истины этой ситуации. Ибо изначально в ситуации, если её не дополняет какое-либо событие, нет никакой истины. В ней есть только то, что можно назвать правдоподобием. Из всех правдоподобных высказываний всегда есть шанс, что явится истина, стоит какому-либо событию столкнуться со своим избыточным именем. Цель философии предложить единое понятийное пространство, в котором нашли бы своё место именованья событий, служащих отправной точкой истинности процедур.

Самообретение философией самой себя, как известно, происходило в эпосе, который генетически связан с мифологическим мировосприятием, но и существенно от него отличается. Если мифическому мироощущению свойственна неразличимость бытия и сознания, полная бессознательная погруженность человека в бытие-миф, то эпическое сознание представляет собой базовый опыт сознания. В нём запечатлён сам исторический момент появления философской рефлексии и, соответственно, возникновение онтологии в её первичном варианте. Эпические слова, непосредственно почерпнутые из самой действительности, пережитой и постигнутой в её субстанциональности, обладают способностью «выхватывания» истинных моментов жиз-

ни, изрекающих саму её суть. Из таких слов-истин складывается эпическое повествование, отражающее истинное состояние бытия мира. Таким образом, в эпическом процессе реализуется возможность соответствия слова и сути, тождественности слова и подлинного смысла бытия. Эпос – это реальность возникающего и становящегося Логоса, ещё не определившего своего значения полностью, но уже заявляющего о себе способностью к самовыражению. Раскрытие полноты мира истины обретает своё чувственное существование теперь не в жребии, а в языке. Сам человек становится носителем чувственного присутствия и наличной реальности поэтического создания. Он стремится выразить переживание своего присутствия в ощущении интимнейшего родства бытию эпическим словом, оформить мирозерцание в языке эпического повествования и, таким образом, породить эпический мир сознания, обретающего вид текста культуры.

Логос обретает и выражает себя через язык, как развивающаяся системность рационализирующегося мышления на основе рефлексии философских идей эпических творений. Идеи есть сущность вещей, то, что делает каждую вещь именно этой, данной, а не другой. Платон употреблял термин «парадигма», указывая, что идеи образуют вневременную (постоянную) модель каждой вещи. Философия же дополнила идеи мифов и религиозных представлений развитым рациональным мышлением. М. Хайдеггер называл греческих аэдов непосредственными носителями истины. Предназначение аэдов – пророчество, извещение, несение глубинной мудрости. Эпическое слово – это человеческое постижение мира в изначальном единстве смысла, образа, понятия, идей, исток жизненной целостности культуры. Х.-Г. Гадамер вслед за Хайдеггером интерпретировал гомеровское «говорить слово» как то, что естественно возникает в обычной жизненной ситуации, но внезапно при этом слово проговаривает новую ипостась бытия, являя собой помысленное содержание. Мысль существует в слове подобно тому, как поэ-

зия – в слове и образе. В них есть нечто, возвышающее до пронзительной ясности выразимость слова в звучании языка, подчеркивающее момент естественного перехода звука в слово. Обращение к генезису философии, в контексте сказанного, становится предпосылкой ответа на фундаментальный вопрос: представляет ли собой философия необходимый этап эволюции культуры или она вызвана случаем, своеобразной мутацией, сбоем в развитии культуры? Насколько адекватны сущностные аспекты философии, сформировавшиеся ещё в античной научно-рационалистической парадигме, идеалам и нормам современных научных и философских рефлексий? Способна ли она развиваться, опираясь на свойственные мышлению импульсы любознательности, простоты, систематизации.

Б. Рассел называл философию ничейной землей, расположенной между наукой и теологией. Этот яркий образ подтверждает трудность определения философии по существу, заключающуюся в том, что философия имеет двуединую природу. Как пишет В.С. Соловьев, мы встречаемся с двумя главными, отличающимися представлениями о философии. По первому, философия есть только теория, и в этом плане она есть дело только школы. По второму, она есть более чем теория, это преимущественно дело жизни, а потом уже школы. По первому понятию философия относится исключительно к познавательной способности человека. По второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства. Однако философия является не просто познавательно-теоретическим отношением к миру и не только практически-ценностным отношением к нему, а их единством, связью, синтезом. Предпосылкой такого синтеза в понимании становления предмета философии служит введение отвлеченных сущностей, а окончательно утверждается она тогда, когда эти сущности начинают рассматриваться как понятия, формирующиеся в мозгу человека, и выступающие в качестве предмета мышления. Поиск адекватных форм такой связи составляет собственно

предмет философии, позитивное решение её основного вопроса. По мнению Пифагора, философия принесла с собой новое понимание жизни, иной порядок ценностей. Она была связана с утверждением особой мыслительной, познавательной, теоретической формы деятельности и воспринималась как самоценная форма жизни, существование которой основано на правильных адекватных суждениях о миробытии. Это было общее убеждение и направление всей античной философии, а не только отдельной школы, связанной с именем Сократа, хотя в ней оно получило наиболее последовательное выражение. Оно было свойственно и Аристотелю, и Эпикуру, и стоикам. Даже школы этического гедонизма признавали самоценность философии. Философия связывала божественную мудрость в её максимально возможной для человека степени и с активностью разума как источника истинных знаний и как руководящего начала в системе мотивов деятельности.

Древние видели в философии физику, этику, эстетику и логику. Античная философия началась как натурфилософия, получила развитие как полисная этика и эстетика, завершилась как логика. Соответственно эти содержательные акценты становились доминантами философского осмысления социального образа жизни. Первоначально они отождествлялись с натурфилософским знанием. Затем, начиная с софистов и Сократа, – с разумной организацией жизни в форме совершенного полиса и индивидуализации гражданского служения. С аристотелевской философии – с философской мудростью, её нравственными позициями, воспитанием и социализацией личности. Научный дух Аристотеля тяготел к органическому синтезу и систематизации, а также к дифференциации методов в русле данного синтеза. Философская систематика Аристотеля окончательно определила стабильные ракурсы метафизики, физики, психологии, этики, политики, эстетики, логики. Проблематику послеаристотелевской философии можно сгруппировать как иерархию обобщающих проблем: физика (онтология-теология-физика-космология),

логика (гносеология), этика. Эстетика разрабатывалась как сфера решения проблем искусства и прекрасного самого по себе. Понимание роли в жизни человека античной философии показательны в неоплатонических учениях. У Плотина философия выступает в качестве совершенной человеческой практики. Речь шла не о том, что совершенство знания достигается посредством философии, а о том, что философия сама и есть воплощение совершенства, счастья в его высшей форме. Счастье, считает Плотин, нельзя связывать с публичной деятельностью, вообще с поступками. Оно порождается деятельностью души, суть которой — мышление. Именно оттуда и возникает счастье. Тем самым философия в эпоху античности постулирует себя в качестве самодовлеющего занятия, самостоятельного культурного образования, существующего наряду с искусством и религией, а не как их малозаметная составляющая.

Находясь у истоков современной науки, философские концепции стали её теоретической санкцией и духовным базисом. Обосновав при этом, что, во-первых, природа является последней реальностью в том смысле, что содержит свою причину в себе и подчиняется неизменным законам. Во-вторых, сформулировав идею научного метода как всеобщего пути к знанию — пути, доступного всем людям, поскольку они обладают разумом. В-третьих, обозначили перспективу общественного развития, способного решать экономические и социальные проблемы, придавая жизни организованную и качественную форму бытийности. Философия в античные времена взойшла на тот уровень развития, который был способен помочь реализовать смысло-жизненные цели человека в их этически предельной завершенности. В поисках путей решения этических проблем Сократ, которого философская традиция называет учителем этики, всегда занимал рационалистическую позицию. Именно разум и знание, с его точки зрения, являются основой добродетели. Если рассуждать о философском образе этики, то с античных времён было понятно, что он складывается из осмысления, обобщения и

систематизации того, что нашло отражение в виде этических доктрин, моральных кодексов, принципов, ценностей, в нормах поведения, которые формируются объективно, в процессе социальной практики. Античная философия оказывала детерминирующее воздействие на эволюцию мысли антропологической ориентацией. Исследование добра, справедливости, смысла жизни, счастья, невозмутимости духа в силу, свойственной им невещественности представлялись материалом, соответствующим специфике философского способа познания. Исследовательское поле античной философии являло собой идеальную площадку для обкатки методологий познания таких феноменов.

В античной философии формируются мистико-религиозные аспекты виденья всеобщего и универсального. Они характерны для христианского периода греческой философии. Разум, открывающая закономерности бытия, осознаёт и границы возможностей человека в развитии его познавательной деятельности. Особенно актуально это было для античной религии, которая была вынуждена делить своё влияние на людей с философией и наукой.

Признание границ всегда было законом внутренней жизни религии и законом её пребывания в мире. Она была обречена проводить тонкие грани между кредо и ересью, каноном и апокрифом, традицией и модернизацией, верой и суеверием, праведностью и грехом, добром и злом, божовым и кесаревым. Для успеха этой деятельности религия должна была вводить чёткие, достаточно точно обозначенные критерии, и тем самым ограничивать права сердца как обители веры и признавать права разума. Религия античных времён в сравнении с мифом выглядела более рассудочной, систематизированной, логичной. Вместе с тем она содержала развитый элемент иронии в обращении человека с божествами. Ирония, свойственная греческому интеллектуальному и поэтическому началу, приводила к вольностям в отношении богов. Это заметно уже у Гомера, антропоморфизирующего богов и тем самым снимающего с них олимпийскую недостижимость. Античные боги не требовали всепоглощающего

сосредоточения на них. Кроме того, античная религия не была сращена с силой государства и вследствие этого не обладала возможностью вмешиваться во все проявления интеллектуальной жизни общества и нивелировать их. Это создавало благоприятные возможности для безболезненного освобождения мысли от жестких рамок религиозно-мифологического миропонимания. Античное жречество не было сословием, обладающим внутренним механизмом рекрутирования. Не было оно и священством в современном понимании. Жрец и жрица избирались на свои должности народным голосованием. Результатом подобного статуса жречества явилось отсутствие у него претензий на обладание высшей истиной в мирских делах и стремления подчинить светскую жизнь во всем многообразии её подчинения религиозным нормам. Античная религия была по преимуществу религией света, порядка, логоса. Это обнаруживается в целом ряде феноменов: боги греческого Олимпа чуждаются подземной тьмы, хаоса, хтонических чудовищ. Уже в гомеровскую эпоху разум считался единственным средством спасения мира от распада. Ищущий спасения от титанов Зевс обращается к Ночи за советом, как достичь постоянного владычества над богами, и получает его в виде рекомендации охватить золотой цепью Эфира (Интеллекта) всю вселенную. Результатом особенностей античной религии явился пиетет в массовом сознании перед разумом, убеждение в способности рациональными средствами выразить гармонию мира и найти формулу счастья. Следует отметить, что социальный институт религии в античные времена был слабо развит. Он был неспособен подчинить себе мысль, заставить её вращаться только в кругу религиозных образов.

Разрыв с мифологией и политеистической религией поднял философию над поверхностью бытия как принципиально новый способ представления мира в лоне культуры. Хотя она пока не могла обеспечить требуемую точность прогноза, как в силу предельно универсального характера разрабатываемых моделей, так и в силу метафорических особенностей используемого ин-

струментария. Однако вскоре философия обнаружила исследовательское тяготение к позиции, которая состояла в «отстранении» от объекта познания и мысленном оперировании с ним. Другой детерминантой эволюции философского познания стал человеческий фактор, проявившийся в развитом индивидуализме, наличии массы энергичных, предприимчивых рассуждающих людей, не боявшихся отбрасывать традиции, если они мешали их развитию. Демократическая форма организации политической и внутривосполнительной жизни, обеспечивая свободным гражданам, возможность участия в делах государства и общества, требовала от них развития определенных способностей: логики мышления, искусство убеждать, опровергать, аргументировать. Демократизм, как феномен культуры и социальной философии, получил выражение в открытости инокультурным влияниям и терпимости к чужому, в отсутствии культурного снобизма и в способности осуществлять цивилизационно оправданную селекцию культурных достижений. Инновационность, ориентируя человека на продуцирование новых форм и отношение к новому как норме, подталкивала граждан к развитию творчества во всем многообразии его видов, на создание канонических образцов, каковыми для философского познания всё более становились теоретические знания.

Теорию можно считать философским открытием античности, которое определило не только мышление современного ей человека, но и судьбу философии в целом. Обратное влияние механизмов познания, порожденных древнегреческим сознанием, очень сильно сказалось на самой структуре сознательной жизни человека. В этом смысле, если теория как принцип организации познания и его результатов была вполне выверена, то её обратное воздействие как реверсивного принципа организации сознания еще не вполне было ясно. Философия как форма объективации идеи целостности мироздания отражала вечное стремление продвинутого человека выйти за пределы наличного знания и опыта. Понять и объяснить устройство мира в расши-

ренных до абсолюта границах; нацеливала сознание на создание моделей окружающей действительности, в которой все явления будут упорядочены, разнесены по определенным разрядам в соответствии с каким-то фундаментальным принципом. Типичным способом описания реальности на языке большинства существовавших философских школ было обращение к языку бинарных оппозиций. Оппозиции в философском мышлении разделялись на две группы. В первой были представлены фиксируемые на чувственном уровне противоположности. Вторую оппозицию составляли понятия, раскрывавшие неочевидную логику форм мышления. Тем самым за логикой чувственно фиксируемых качеств угадывались глубинные слои мироздания, требующие концептуальных процедур. Платон в своё время декларировал существование интеллигибельной реальности и утверждал, что реальность и бытие неоднородны. Чувственно воспринимаемый мир структурирован идеями. Физический мир происходит из идей. Чувственный мир у Платона есть совершенный порядок, являющий собой выражение торжества Логоса над слепой необходимостью материи, которая есть лежбище чувственного. Это хора – пространственность. Она находится во власти бесформенного и хаотического движения. По словам С. Аверинцева греки высвободили для автономного бытия теоретическое мышление, превратив его в инструмент оперирования сущностями.

Весь массив философских учений, которые «были на слуху» интеллектуальной элиты тех эпох, роднит две устойчиво воспроизводящиеся черты: абстрактный характер принимаемого первоначала, из которого выводится все многообразие вещей, и принципиально антиутилитаристские установки. Другой особенностью философии стало обоснование абстрактно-логической парадигмы складывающегося в античности познания. В том числе и в сфере социальных отношений. По поводу первой из выделенных черт следует отметить, что она, составляя сущностную черту философского мышления, характеризует не только развитые философские системы, относящиеся к этапу филосо-

фии как метафизики (Платон, Аристотель), но и учений, относящихся к стадии натурфилософии (Фалес, Эмпедокл, Анаксимен). «Вода» Фалеса представляет собой чистую абстракцию, в которой представлено одно, роднящее все возможные формы этой субстанции, свойство текучести, при отвлечении от других. Сознание, оперирующее подобными абстракциями, с легкостью начинает оперировать «точками», «прямыми», «числами» и т.п. Вторая черта философских учений объясняет характер философских выводов, а в последующем и собственно научных форм познания. Освобождённая от частных мыслей позволила умозрению перебрать все возможные комбинации сущностей и их толкования. По Аристотелю есть три уровня бытия философии: практический (народная мудрость), дидактический (или философско-художественный) и теоретический (профессиональный). Механизм превращения народной мудрости в науку о наиболее общих законах развития природы, общества и человеческого сознания не прост. Философствование начинается с народной мудрости. Философско-практическое сознание претендует охватить объяснением весь мир, опираясь на опыт коллективной мудрости, на всю систему правил выживания. Это по сути «надличностное» мнение, своего рода вытяжка мудрости из опыта целых поколений в виде афоризмов, пословиц, поговорок, сказок, мифов, басен, былин, анекдотов – философских квантов народной мудрости или обыденной философии. Играющая метафорами античная литература была школой подготовки к абстрактному научному мышлению. Метафора употребляется в философии в ситуациях отсутствия термина для фиксации неизвестного явления и смысла. В этом случае мышление использует имеющийся лексикон, выбирает слово, значение которого способно навести на новое понятие. Превращение бытового слова в термин, обладающий однозначностью, намеренной фиксированностью, стабильностью, ведущий к этому долгожданному результату, впервые получает распространение в философии. Предполагается даже наличие особой зоны, в которой слова по-

рывают с бытовой практикой употребления. Выходят из очерченных ею берегов бытия. Начинают «игру в бисер» со смыслами, оттенками значений, улавливая тяготение слов к установлению общности явлений. Это и есть зона философии метафоры. Античная литература, выросшая из активной жизни слова как способа бытия мысли, предстала перед интеллектуально возмужавшим разумом в двух ипостасях: как инструмент разума, способный точно описывать явления, не задаваясь вопросами причин их состояния, и как творец образно-метафорического стиля описания, позволяющего за банальным и привычным увидеть новые пласты значений и связей, подводящие философскую мыследеятельность к идее всеобщей связи явлений.

Немалую роль в процессе прибытия мифа к логосу философской мыследеятельности сыграло искусство как инструмент познания, синтезирующий моторно-осязательный и оптический принципы восприятия мира. Подсказывая тем самым философии новые способы конструирования мира, в котором точка зрения художника оказывается вне изображаемого объекта. Искусство, представляя собой живую ткань античной культуры, формирует пластическое мироощущение греков и римлян, в горизонте которого человек решительно всё на свете воспринимает вещественно, телесно, направляет свою деятельность во всех её ипостасях в производственно-техническом направлении. Искусство, наука, ремесло здесь не различаются. Терминологически и фактически создание вещей, мыслей и образов строится по единому принципу производственно-технического оформления, что и закрепляется единым термином – *techne*.

Естественно, следовавшее этой традиции искусство толкало философское познание на путь поиска канонической правильности складывания норм и идеалов познавательной практики. Словесное искусство, выступая основой теоретического мышления, объективировало описание явлений – экфрасис: отстранённый, отрешенный, лишенный корысти способ, всматривания в мир. Движение к подобному толкованию канона философско-

го знания начиналось с включения в философию лингвистической проблематики. В этом случае природа, связанная в единство формализмом, требовала предельного обнажения значений, задаваемых знаками-именами. Платон в «Кратиле», сочувственно относясь к гераклитовскому принципу истинности имен «по природе», переводит проблему в иную плоскость. Заявляет о необходимости познавать сущее из него самого. Отводит диалектике как искусству оперирования чистыми идеями главную роль в раскрытии природы сущего. Разумеется, это не означало, что, придерживаясь диалектики можно обойтись в познании без специальных терминов. Ведь мышление как беседа души с собой не должно затрачивать всю свою энергию на поиск слов.

Философия, активно обосновывая и реализуя в мыследеятельности рационально-теоретическую парадигму, представляла её как атрибутивную составляющую системного способа познания мира. Инкорпорирование в познавательную деятельность и культуру рационально-теоретической парадигмы способствовало осуществлению перехода от предфилософии к философии, что масштабно было осуществлено в философско-методологических исследованиях Пифагора, Парменида, Платона и Аристотеля. Фигура Пифагора представляет интерес в двух отношениях: сакрализацией числа и доктриной упорядоченного, законосообразного космоса, постижимых лишь в терминах математики. Сакрализация числа прерывает характерную для *techné* традицию жесткой привязки знаний к предметным областям, к наличному опыту, их индуктивной заданности и вводит представление об абстрактной числовой действительности, скрывающейся за чувственностью. Дистанцированность как конструктивный принцип исполнения чувственных вожеланий отчетливо просматривается в ваянии. Существовая как замкнутая, самодостаточная монада, погруженная в свою внутреннюю жизнь, греческая или римская статуи открыты для созерцания, приобщая к возвышенной красоте. Относясь к миру как художественному произведению, рассматривая его по аналогии с храмом или со-

вершенной статуей, античные мыслители формировали установку на поиск числовых соотношений, выражающих гармонию, которой подчиняются и рукотворные храмы, и статуи. Математический закон конструирования гармонии заключался в модульном исчислении пропорций. Согласно этому закону за основу бралась, какая-либо мера, например, ширина основания колонны. Далее высчитывалось, сколько раз этот модуль уложится в высоте колонны, ширине проёмов между колоннами, с тем, чтобы храм был соразмерным в своих частях и в целом.

С Парменида, признавшего тождество бытия и мышления, провозглашается апелляция к разуму и внутренней непротиворечивости высказываемых учений. Доказательства признаются выше внешнего правдоподобия. Всё это становится нормой интеллектуальной жизни. Способом постижения сущего стали выступать конструктивистские построения, основывающиеся на тех или иных постулатах, но при этом авторов исследований совершенно не заботило их соотнесение с эмпирическими данными. Платон, соединяя и развивая парменидовскую и пифагоровскую эпистемологические традиции, признаёт в качестве структурообразующего элемента бытия гипостазированное царство идей, задает онтологию инвариантно умопостигаемого ноэсиса. Тем самым понятийные образования наделяются значением родовых сущностей, распознавание которых составляет цель познания. Идеи, высказанные Сократом, Платоном и Аристотелем, предполагали, во-первых, подчинить рассуждения законам, которые бы сделали невозможными противоречия и другие затруднения в мысли: рассуждения по кругу, перенос знаний из одних областей в другие и так далее. Во-вторых, установить с помощью этих же правил контроль над процедурой построения мысли. Правила мышления должны способствовать получению только таких знаний, которые можно было бы согласовать с обычными знаниями (то есть вводился критерий опосредованной социальной проверки), и, кроме того, правила должны быть понятными для членов античного общества. Но как быть с воз-

никающим разномыслием, подчас невозможностью понять, что существует реально, на самом деле? В античной философии был найден ряд аналитических решений. Одно принадлежало софистам, которые старались оправдать практику неконтролируемых рассуждений; именно им принадлежала формула Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих (что они существуют), несуществующих (что они не существуют)». Принятие этого тезиса неотвратно приводило к признанию того, что знание не зависит от природы, от того, что в нём утверждается, а зависит только от манеры подачи материала ритором. Другое решение наметили элеаты. Они утверждали, что знания зависят от объекта и не зависят от рассуждающей личности, как об этом писал в известном фрагменте поэмы «О природе» Парменид. Пожалуй, впервые в истории человек сознательно строил идеальный объект, поскольку наблюдать в природе ничего похожего он не мог. Эти интеллектуальные конструкции помогали, с одной стороны, объяснять, почему в рассуждении создаются неправильные знания, с другой – характеризовать подлинную реальность, которую только и имеет смысл описывать, рассуждая о бытии. Третье решение проблем, возникающих в результате выстраивания рассуждений о миробытии, принадлежало Платону. с одной стороны, он опирается на убеждения элеатов, что мысль должна исходить из твердого неизменного основания и не зависеть от субъекта рассуждения. с другой вынужден прислушаться к софистам в том смысле, что признаёт множественность знаний и представлений о сущем. Разрешая дилемму о том, что есть одно неизменное основание мысли, и есть много разных представлений действительности, Платон формулирует известное представление об идеях. Следует отметить, что ещё Сократ показал, что ошибки в рассуждениях возникают потому, что рассуждающий по ходу мысли или меняет исходное представление, или же переходит от одного предмета мысли к другому, нарушая предметные связи. Вот пример элементарного софистического рассуждения: «У человека есть козел, у которо-

го есть рога, следовательно, у человека есть рога». Здесь в первой посылке связка «есть» – это одно отношение (имущественной принадлежности, то есть козел принадлежит человеку), а во второй другое отношение (рога козла – это не его имущество, а часть его тела). Чтобы при подобных подменах и отождествлениях не возникали парадоксы, Сократ требовал, во-первых, определения исходных представлений (в данном случае нужно определить, что такое человек, козел и рога). Во-вторых, сохранять неизменяемыми рассуждения определяющие характеристики предмета. Эти требования к правилам осмысления реальности для античного человека, вглядывающегося в неё с желанием схватить сущность явлений, вероятно, выглядели как выявление в действительности неизменных сущностей вещей.

Платон, сузив сущее Парменида до предмета, заданного в определении, демонстрирует своё понимание мира вечных идей. с одной стороны, идея – это неизменная сущность, предмет мысли, сохраняющийся неизменным в ходе рассуждения, с другой это то, что задано определением. Платоновские идеи это онтологизированные способы нормирования рассуждений, когда в качестве норм выступают определения, которые истолковываются как самостоятельные сущности. Аристотель четко отрефлексировал этот момент. Он писал, что теория истинности неизменяемых идей оказалась пронизанной гераклитовскими взглядами, согласно которым все чувственные вещи находятся в постоянном течении. О вещах текучих знания не бывает. Идеи вводились Платоном для нормирования рассуждений, чтобы не получалось противоречий. в «Пармениде» он пишет, что, не допуская постоянно тождественной себе идеи каждой из существующих вещей, человек не найдет, куда направить мысль, и тем самым уничтожит саму возможность рассуждений. П.П. Гайденок отметила, какие трудности влекло за собой такое решение: приходилось предполагать непротиворечивость и системность самих идей, вторичность вещей по отношению к идеям и одновременно причастность вещей к идеям. И хотя мысль Пла-

тона вращается вокруг вещей и идей, с методологической точки зрения видно, что Платон всё время решает другую задачу, он пытается построить нормы рассуждений. Но это онтологическое решение проблемы. Ему кажется, что человек будет правильно рассуждать и размышлять, если будет знать, как устроена подлинная реальность (мир идей) и затем в рассуждении будет исходить из этого знания. Он пытается убедить слушателей, что можно не сомневаться в мире, который он открыл. Здесь есть и теория припоминания душой божественного мира идей, и рассказ в «Тимее» о создании Демиургом мира и человека, и много других разбросанных по разным диалогам незаметных подсказок. Этот сложный мир творения и припоминания Платон открыл не в ходе изучения вне его лежащей реальности. В этом случае пришлось бы предположить, что мир идей существует физически, так же, как и все другие миры. Платон сконструировал этот мир, но этот факт преподносится им именно как открытие подлинного мира творения.

С формированием потребности рассуждать о миробытии и человеке в нём возникла проблема классификации знаний о предмете исследования, кои в разных рассуждениях выглядели различно. Для этого и потребовалась особая норма ведения рассуждений. с точки зрения Платона, предмет задается как единое, а отдельные его характеристики – это уже многое. Причем «единое это и есть многое». Действительно, на первый взгляд кажется, что отдельные представления о любви, изложенные персонажами «Пира», совершенно не связаны между собой. Федр утверждает, что Эрот – это бог, а Диотима говорит, что Эрот гений и философ. Эриксимах помещает Эрота в природу, а Диотима показывает, что Эрот – это скорее философский образ жизни, что и выражает само слово «философия» (любовь к мудрости). Но внимательное рассмотрение показывает, что все эти отдельные представления о любви не противоречат друг другу и даже как-то связаны. Более того, каждая речь вносит в понимание любви свой смысл и окраску, образуя в целом единую пла-

тоническую концепцию любви. Платон предлагает объединять знания о любви, полученные в разных рассуждениях. Поясняя в диалоге «Федр» примененный им метод познания любви, включающий два вида мыслительных способностей, Платон пишет, что одна способность – это, охватывая всё общим взглядом, возводит к единой идее то, что повсюду разрозненно, чтобы, давая определение каждому, сделать ясным предмет изучения. Рассуждая об Эроте, он так и поступил: вначале определил, что он такое, а затем стал рассуждать. Поэтому рассуждение вышло ясным и не противоречило само себе. Второй вид способностей – это, наоборот, разделять всё на виды, на естественные составные части. То есть Платон мыслит любовь как идею, единое, а различные представления о любви, высказываемые участниками диалога, это многое. Задавая любовь как «единство многого», Платон как бы строит теоретический каркас предмета исследования. в нём различные характеристики любви с помощью схем и рассуждений непротиворечиво объединяются в рамках единой идеи платонической любви. Иначе говоря, представления и знания о любви, зафиксированные в онтологических схемах, относятся к одному объекту изучения и связаны между собой.

Аристотель, в свою очередь, считал, что принятие идей в качестве нормы рассуждений создает массу проблем. Идей оказывается больше, чем вещей, поскольку относительно одной вещи можно дать много разных определений. Идеи, считал Аристотель, возникают из-за незаконной объективации общих понятий и определений. Он не признавал существование подлинного мира, параллельного миру обычному. Поскольку теория идей позволила, с одной стороны, развести обычный мир, данный человеку в опыте и чувствах, и мир идеальный, который описывает философ, с другой стороны – поставить их в связь друг с другом. Платон утверждал, что обычный мир строится в соответствии с миром идей, копируя и отображая последний. Трудно переоценить значение этой новой картины мира, которую мож-

но считать предпосылкой рационального мышления и основывающихся на ней философских школ и направлений.

Аристотель принципиально меняет подход к нормированию рассуждений. Нормы – это не система идей, а система правил, законов человеческой деятельности и мышления о ней. Другими словами, Аристотель предлагает осознать и описывать не мир, представленный в знании, а мыследеятельность человека. Предпринятая им классификация категорий имела целью выделить в них такие исходные положения, которые не могут быть определены через отнесение их к родовому понятию, поскольку сами являются основой всевозможных определений. Тем самым было положено начало дедуктивной логике дискурсивного мышления как канону рационального познания и научного исследования. Живая плоть нарративов, дискурсов и философская рефлексия античных времён, начиная с античных софистов и Сократа, постоянно влекли к философским рассуждениям талантливых личностей, способных на противопоставление своих установок общепринятому мнению. в осмыслении действительности, общества, человека и его места в мире. Время сохранило имена представителей этого интеллектуально-духовного искусства: Аристотель, Зенон, Парменид. Пифагор, Платон, Эзоп, Фалес и т.д. Проникая рефлектирующим умом до самых сокровенных уровней мироздания в поисках «проростков» истин познания, философы ощущали в «разверзаниях бытия и времени» огромные возможности для развития философского мыслетворчества, необходимость расширения возможностей языковых форм философского мыслевыражения для адекватного «овнешнивания» предметных полей философии. «Прорезавшиеся» аспекты мироздания демонстрировали способность «высвечивать» такие социокультурные ценности человеческого бытия, значимость которых актуализировала их изучение не только «философским сообществом», но и специалистами других сфер познания, открывая путь к постижению уникального мира личностных переживаний человека «в его бытие-пути». Обращение к этим аспектам мыслевыражения позволяло познавать особые сущност-

ные конструкты жизненного мира человека, неповторимые по своей значимости смыслы, ценности, идеалы.

В античные времена были «нащупаны» стези разных стилей философской мыследеятельности в осмыслении реальности природного и социального бытия и особенности языковых форм их презентации. В свое время Аристотель подчеркивал, что способов философствования и языковых форм их мыслевыражения столько, сколько есть видов сущностей бытия. Обретая бытие, как одна из форм общественного сознания, философская мыследеятельность развёртывает свои «родовые концепты» между двух берегов: с одной стороны – познавательно-практической деятельностью, с другой – ценностно-ориентировочными смыслами человеческой жизни. При этом она тесно взаимодействует с находящимися в этом же пространственно – временном континууме общественного сознания другими формами мыследеятельности: наукой, религией, искусством, моралью, политикой, экономикой и т.д. Влияние этих, иных форм миропонимания и мирочувствования, безусловно, отражается и аккумулируется в матричных структурах философского мыслетворчества. Возникающие при этом коэволюционные «состояния-взаимодействия» стимулируют рождение богатого спектра выразительных возможностей философского знания и многообразия стилевых «ликов» его явления социуму. «Озвучивая» разноплановость путей человеческого самоосознания «самого себя» и «себя в других», они позволяют философствующему разуму осмысливать всю полноту переживаний действительного бытия во всей ее противоречивой целостности.

В доосевые времена античной эпохи сформировался иконический стиль философского мыслетворения. Его «корневая система» обнаруживается в системе знаков-символов с «прорисовкой» их смысловых значений: от точки до сложных фигур и конфигураций. Способы философского мыслетворения обнаруживают себя даже в «поступочных» формах восприятия и отражения бытия. Примером тому служила: жизнь Диогена, кини-

ков, бессловесное философствование исихастов и т.д. Их молчание, немота были не менее существенны, чем собственно речь. Таким образом, философская мысль античной эпохи, подобно Протею, обладала способностью принимать самые различные, непохожие при первом приближении друг на друга обличья. Но являясь в своем разнообразии сложными, открытыми, самоорганизующимися системами, стили античного философского мыслетворчества реализовали свое бытие как критико-рефлексивные процессы осмысления экзистенциальных состояний бытия человека. Философское мыслетворчество и способы его презентирования рождались на границах философских концептов, «поверх» исторически обретенных межеваний. Это подводит нас к мысли о том, что стили философского мыслетворчества исторически не развиваются изолированно друг от друга. В пространственно-временном континууме философской когнитивистики они образуют диалектически сложную, но целостную вязь концептуальных цепочек переплетения. Где каждое звено пересекается с близлежащими звеньями, но при этом не обязательно непосредственно связано с ними. Может никак к ним не относиться, либо иметь сложно опосредованные переходы. «Предметные поля» в этом случае обозначаются не констатацией наличия, а через обнаружение отсутствия необходимого порядка и его конструкторов там, где это философствующий разум ожидал найти.

Стили философствования могут претендовать на роль методологических «фонарей», ориентирующих и направляющих исследовательский путь философствующего разума в «потоке реки времён». Стили античного философствования не оторваны от онтологических оснований жизни человека. Они вбирают «в себя всё» и, подобно ленте Мебиуса, у которой нет внешнего и внутреннего, позволяют ощутить и выразить многоликость, многомерность, многовекторность и разнонаправленность стезей философского мышления в его античных ликах явления. Сила мышления, приумножаясь силой человеческого воображения, позволяла найти «общий язык» представителям различных философских направлений, исповедующих подчас противополо-

ложные мировоззренческие и теоретико-методологические позиции. Как конструктивный феномен философского мышления стиль дискурса позволял определить в античные времена общие «философские концептуальные каркасы» для «озвучивая» разноплановых путей человеческого самосознания. Секрет рождения целой гаммы стилей философского мыслетворчества «кротся» в способе отношения субъекта философствования к бытию, манере «означивания» им своих убеждений и мировоззренческих позиций. К.А. Свасьян писал в связи с этим, что мыслить вещи, явления, события – значит наделять их собственным «Я», которое, не переставая быть моим «Я», становится в них их смыслом и сущностью. Используя максимальный объем культурного опыта человечества в качестве открытого, значимого поля для деконструкции различных культурных традиций, философское мыслетворчество всегда оставляет «следы» в открытом пространстве мысли, доступные апроприации. Тем самым закладывая с первых моментов своего «появления» в интеллектуально – духовном пространстве жизнедеятельности человека, прецедент, утверждающий его право постоянно изменять форму собственной презентации. В этой связи логико-рационалистические, художественно-образные, религиозно – мистические, идеалистические стили философского мыслетворчества, зародившиеся в эпоху античности, можно рассматривать как различные способы презентирования философского знания. Знания, отражающего quintэссенцию онтологических способов осмысления действительности, общества, человека и его места в мире, герменевтических истолкований возможных метаморфоз в развитии Вселенной, природы, человеческого «Я», которые способны обрести реальность при некоторых условиях, отсутствующих непосредственно «здесь и сейчас». Цель философии в античные времена виделась в обозначении смысла жизни человека поверх всех целей в мире и потребности явить смысл, охватывающий эти цели. «Озвучивая» при этом разноплановость путей человеческого самосознания и способов исследования мыслительности о нём, античная философия брала на себя ответ-

ственность осмыслять всю полноту переживаний человеком своего бытия в его противоречивой целостности.

Выводы

М. Мамардашвили считал эпос выражением греческой души, смысловым центром античности, пространством смыслообразования, неким топологическим явлением, где греки становились греками, входя в него. Греческая и римская философия изначально в момент своего рождения находится в коренной зависимости от опыта эпической поэзии и сохраняет с ней кровную связь на протяжении всей истории античности. Понять истоки философии – значит понять, как философская мысль рождалась в эпической стихии, из мудрости жизни трансформировалась в любовь к этой мудрости, выпорхнув из древнего слова слепого рапсода в мир. В этом ракурсе эпоха древнего греческого и римского эпоса представляется малоизученной, и по сути, безграничной для исследования.

Отказ от «оборотнической логики» мифов явился величайшей революцией в мышлении античных мыслителей, утвердивший картину мира инвариантной, т.е. не испытывающей превращений действительности в зависимости от желаний человеческой психики, заменив духовно-личностное отношение к действительности объективно-субстанциональным. В результате произошло становление объективной идеологии, в которой действительность представлялась не как духовный, а как вещественный объект, самодостаточное образование, независящее от восприятия индивида. Это качественный сдвиг в познавательном процессе, при котором происходит замена сверхприродных оснований событий на противоположные основания – природные и естественные. Становление причинно-следственной типологизации явлений строилось на основе типологии «причина – значение». Разрушение логики всеобщего абсурда оборотничества и переход к традиционной логике с законами тождества, непротиворечия и исключенного третьего явились условиями формирования адекватного мышления, инструментом обретения верного пути к истине. Переход от мифологии к философии был довольно медленным, и на этом пути было много проб и ошибок. Но если бы этот путь не был пройден греками и римлянами,

трудно было бы сказать, кем и когда был бы сделан первый шаг «от мифа к логосу».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Многие мировоззренческие ценности и методологические ориентиры обустройства социального бытия претерпевают существенную трансформацию в условиях изменившейся геополитической, финансово-экономической, информационной, смысложизненной ситуации. Эти изменения выносят на поверхность дня потребность отыскать онтологические и духовно-мыслительные инварианты, которые во все времена непростого развития рода человеческого обеспечивали связанность и цельность его исторического пребывания на Земле. Адекватные средства решения проблемы обнаруживают себя в двух горизонтах: онтологическом и гносеологическом. Начиная с Платона и Аристотеля, инварианты бытия и инварианты мышления назывались парадигмами. Для Аристотеля парадигма – это и предельная порождающая форма бытия сущего (индивидуальных сущностей природы), и предельная мыслительная форма. В соответствии с выделенными горизонтами осмысления инвариантов под онтологическими (историческими и социокультурными) инвариантами в работе мы имели в виду парадигмальные формы бытия человека, а под собственно парадигмой – предельную форму смыслопонимания человеком своего места в системе социальной реальности.

Содержательные аспекты анализа бытия человека показывают, что они исторически меняют акценты и направления бытийности человека и его смысловыражения. Будучи для человека чем-то внешним, преднайденным, бытие исторически заставляет человека соизмерять с ним свои действия. Вместе с тем оно является источником и условием всех форм жизнедеятельности человека, представляя не только рамки, границы деятельности,

но и объект творчества человека, постоянно изменяющего содержание бытия, сферу возможностей, которую человек в своей деятельности превращает в действительность. В этой связи история общества и социальной реальности должны быть поняты не как ступень покорения и преобразования внешнего мира, а как процесс самоизменения человека. Это самоизменение, в свою очередь, трактуется предельно широко от преобразования человеком внутреннего мира до трансформации предметно закреплённых схем собственной жизнедеятельности. Рассматривая исторические формы цивилизационных формирований, мы, безусловно, понимаем, что они отражают человеческое бытие, постоянно наполняющее пространство-время осваиваемой им реальности новым социальным содержанием. Единство различных сфер действительности занимали умы философов на всём протяжении сознательного существования философской мыследеятельности. Проблемы единства социальной реальности и механизмов его обеспечения – одна из сквозных или «вечных» философских проблем. Вместе с тем эта проблема всегда «нова», а, следовательно, и актуальна, как и большинство «непреодолимых» философских проблем. Это объясняется тем, что по мере функционирования общества и появления новых сфер социальной действительности, сменяются вектора их приоритетности, смещая при этом и интересы философов в соответствующие области когнитивистики. Теоретические концепты и термины, описывающие новые аспекты исторически приобретённого содержания, постоянно нуждаются в его современной интерпретации и уточнении, в том числе и корреляция онтологического и гносеологического горизонта описания парадигм саморазвития человека в контексте его исторического бытия как мыследвижение его внутреннего сознания от мифа к логосу. К числу таких понятий относятся: «социальная парадигмальность», «парадигма человека», «цивилизация», «парадигмальные формы бытия» и другое. Анализ парадигмальных форм цивилизационного бытия человека, особенно в переломные эпохи античных времён, явля-

ется важным с теоретической точки зрения и необходимым в ходе непосредственного процесса внутри и междивизиационного взаимодействия этнических масс.

В те времена, как и сегодня, диалог культур и цивилизаций являлся определяющим механизмом становления нового миропорядка, что делает философский анализ социальной парадигмальности бытия человека актуальным не только с научной, но и практической точки зрения. Вопросы, которые были поставлены в контексте данного исследования – это содержательные и смысловые границы социально-философского анализа понятия «парадигма социальной реальности античного времени», а также визуализация шагов перехода «от мифа к логосу». Причем границы проблемы настолько велики, насколько «объёмен» сам предмет познания. В свою очередь это обусловлено и тем, какая «картина» социальной реальности видится в данных понятийно-категориальных рамках. В «Речах к немецкой нации» Фихте писал, что источник гениальности, под влиянием которой до сих пор формировалось человечество, иссяк. Место гениальности должна занять наука. Благодаря трансцендентальному перевороту, осуществленному в философии Кантом, стало возможным единое научное обоснование жизни, первопринципы которой были «нащупаны» и сформулированы ещё в античной цивилизации – величайшем и прекраснейшем времени цивилизационного развития человечества.

Созданная древними греками и римлянами античная цивилизация явилась не только непревзойдённым культурнымместилищем своего времени, давшим миру выдающиеся образцы творчества во всех сферах человеческого духа и практики. В ней были заложены структурно-функциональные основания социальной реальности, гражданского общества, предусматривающего право каждого гражданина участвовать в управлении социумом, что свидетельствовало о признании его личного достоинства, прав и свобод. Государство не вмешивалось в частную жизнь граждан или делало это незначительно. Торговля, ремес-

ла, сельское хозяйство, семья функционировали независимо от власти, но в рамках закона, регулировавшего частнособственнические отношения. Причём вопрос о взаимодействии личности и общества решался в пользу первой. Личность и её права признавались первичными, а коллектива, общества – вторичными.

Античная цивилизация и её социальная реальность развивались как популяция со смещённым или, точнее сказать, с двумя центрами – италийским и балкано-малоазийским. Первый обладал политическим и военным господством, постепенно вырабатывая формы соционормативного контроля над общественной жизнью античной цивилизации. Второй имел большую плотность и традиции исходных полисных соционормативных принципов и более развитую культуру цивилизационного таксономического уровня. Италия была военно-политическим, а Греция – социокультурным центром античной цивилизации. Римская держава, приняв форму Империи, включила в себя множество народов с различными социокультурными укладами жизни. Для организации выравнивания социального поля культурно иных народов ею была выработана форма провинций, управление которыми выражалось в их романизации, распространении античных городских гражданских общин в форме муниципиев и колоний римских и латинских граждан, античной социальной культуры и римских форм организации общественной жизни. С помощью гражданства социальное поле Империи все более приобретало антично-римский характер. Римское гражданство, расставшееся с этнической определенностью, приобрело статус устойчивого таксономического парадигмального детерминатива принадлежности к цивилизации вообще, что выдвигало Рим на роль не только военно-политического, но и социокультурного лидера. К III веку процесс романизации достиг такого качественного рубежа, когда стало возможно уравнивать в качестве римских граждан всех жителей Империи. Даже Византия, обособившись в дальнейшем в самостоятельную цивилизацию, сохранила прежнее обозначение её жителей – римляне.

На Востоке античных земельных владений, где каждый усвоил соционорматику в полисно-эллинистической форме, римское влияние вызывало достаточно выраженное неприятие, граничащее с отторжением. Имея ту же исходную структуру, но более глубокие культурные корни, в том числе и этнические, греческий античный строй обладал в определенном смысле имунитетом к правам римского гражданства. В то же время восточный центр требовал к себе адекватного своему потенциалу внимания. Восточный вопрос, как известно, привлекал интерес наиболее известных лиц имперской эпохи: Помпея, Цезаря, Марка Антония, Германика, возможно, Калигулу, Нерона. В историографии каждый из них оставил свой след в решении этих проблем. Но лишь Веспасиану удалось найти нужную форму занятий восточными проблемами, сохраняя верность римскому обществу. К его времени соотношение сил между цивилизационными центрами сместилось в сторону более или менее устойчивого их баланса. Период подвижного равновесия между общинным городским началом и формирующейся имперской государственной структурой длился около двух столетий. Это условное равновесие и определяло своеобразие лица античного общества. Во II в. римская знать уже не боялась отпускать на Восток своих императоров. Тайная эллинофобия сменилась более спокойным и взвешенным отношением. Да и сам Восток через поколения начал осознавать производность своей общественной жизни по отношению к римской. Отдушиной для интеллектуалов оставалось культурное первенство и его популяризация.

Гражданский культ гения императора, призванный сплотить воедино граждан и подданных Империи на основе официальной идеологии и отождествления общества с императором, был осмыслен Евсевием Кесарийским как посредничество императора между гражданами и христианским богом. К III веку он стал срастаться с культом Солнца в различных местных формах от Испании и Италии до Египта и Сирии. Однако деление населения Империи на римских граждан и peregrinos, помимо

психологического прессинга, порождало различные модели социального поведения несогласия и протеста. Одни стремились заполучить римское гражданство и таким образом почувствовать себя людьми первого сорта. Для этого требовались, как известно, не только заслуги перед римским государством, но и приобщение к стандартам римской жизни. Те, кому это было недоступно, или находилось вне поля их ценностных выборов, вставали на путь конфронтации. Объединяющим началом такой раздвоенной идеологии общественного сознания стало христианство. Как, своего рода, государство в государстве оно объединяло вокруг своих идей всех, кто оказался по воле судьбы на обочине официальной общественной жизни. Формируясь, как идеологическая оппозиция античному гражданскому обществу, христианство основывалось на тех же социокультурных ценностях, придавая им лишь иную форму. Но при этом оно становилось реальным конкурентом в объединении и подчинении населения Империи своим соционормативным принципам. Поэтому возникновение христианства можно рассматривать как закономерное порождение античной цивилизации. И оно не могло возникнуть вне её социального контекста.

Общественная жизнь граждан античного сообщества постоянно находилась под воздействием варварского образа мыслительности и поступков. Их племенной строй и его влияние на социум Империи был предметным полем обсуждения в римской политике и в источниках со второй половины II – начала III вв. Давление варваров ощущалось на все сферы социальной реальности античного мира, стимулируя в Империи процессы консолидации подданных с гражданами. Это смещение акцентов в отношениях с варварской периферией выразилось формулой «переход Империи к обороне». Варварский мир, принявший христианство и вскормленный на имперских границах, перетекал в её пределы, разрушая связи государственных структур и общества там, где они были ослаблены. И лишь после уравнивания в гражданских правах населения империи в 212 г. и восстановле-

ния на этой основе античных общественных форм организации Диоклетианом, социальное поле империи приобрело формальную однородность. Как только это произошло, оба центра цивилизации оказались в равных условиях. Восточный центр стал быстро наращивать свое преимущество, облекая его в политическую и идеологическую форму. Исторически, как известно, этот процесс выразился в политике императора Константина и его преемников. Столица империи была перенесена на Восток в Константинополь, к концу IV в. тот превратился в реальную альтернативу Риму. Со всем его гражданством и государственным аппаратом. Одновременно и христианство, перестав быть гонимой идеологией оппозиции официальному обществу, при Феодосии I превратилось в господствующую религию империи. Многие исследователи в такой расстановке сил увидели упадок римского духа, другие – кризис античной культуры, третьи – экономический упадок и обнищание населения; четвертые – политическое и военное ослабление под натиском варваров; пятые – кризис рабовладельческого строя; шестые – закат античного городского строя и основанной на нём цивилизации; седьмые – упадок рыночной экономики и натурализацию хозяйства. Различные сочетания компонентов кризиса создавали впечатление историографического разнообразия подходов к исследованию позднеантичного времени и его цивилизационного бытия, а также неминуемого приближения его неотвратимого упадка, помешать чему не могли никакие усилия государства или отдельных императоров. В последнее десятилетие среди исследователей социальной реальности античных эпох приобрёл распространение подход, в соответствии с которым позднеантичное общество было не упадком, а закономерным этапом развития античной цивилизации и его духовного потенциала, обозначившего мировоззренческую тесноту мировосприятия в масштабах мифа. Потребность человека в освоении иных форм миропонимания: науки, философии, права, экономики, управления. Реформы Диоклетиана пытались приспособить прежние формы админи-

стративной системы и внутренней политики к многократно возросшему в течение III века гражданскому коллективу. Но оказалось, что мировоззренческие ориентации граждан уже не вписываются в принципы общественной жизни Принципата.

Развитие общества всегда выражается в трансформации одних его форм в другие. Позднеантичное общество естественным образом выросло из ранней Империи, где Император был призван контролировать распределение прав и обязанностей между гражданами. Между тем возросшие размеры гражданского коллектива уже не позволяли соблюдать единство прав и обязанностей. Социально-экономические факторы развития общества создали прецедент разделения социума на сословия. Фиксация прав и обязанностей каждого из них. До середины V в. поддерживался интерес к этой проблемной ситуации, которая приняла окончательные формы только в законодательстве Юстиниана. Тем не менее, основной организующей ячейкой популяционного поля античного социума оставалась городская гражданская община, и общество сохраняло свою генетическую связь с античной цивилизацией. Система связей граждан – город – государство в Восточном Средиземноморье имела более прочные корни, чем на Западе. Поэтому Восточная империя оказалась более устойчивой по отношению ко всем стратификационным трансформациям в социуме и давлению варварской периферии.

Осознание человеком временных параметров своего существования в поюстороннем мире связано с онтологически заданным бытием, выступающим глубинной смысловой основой, мотивирующей ценностные выборы человеческого поведения. Кризис социально-экономических базисных структур цивилизационного развития и мировоззренческой составляющей при формировании картоида перехода от мифа к логосу актуализировал проблемные вопросы о смысле жизни в социуме и способах его обретения. Эти вопросы возникала там, где и когда пытались рассуждать о целостности жизни, о взаимосвязи её начала и конца. При этом обнаруживалось, что смысл имеет и ирра-

циональную составляющую, выступающую в качестве матричной структуры хранения и трансляции непроявленного подсознания и выражает эмоционально-волевою сущность человеческого бытия. Поэтому смысл жизни не есть чисто «знаниевое» образование. Его нельзя просто знать, а тем более доказать. Значение смысла несводимо к содержанию понятия, т.е. к обычной репрезентации предмета в знании. Смысл выражает не значение, а значимость, предполагая ответы на вопросы: «для чего, для какой цели?», с тем, чтобы понять, имеется ли в самом указании некая цель. Человек, будучи, по определению Э. Кассирера, символическим животным, всегда есть смысложизненное существо. Смысложизненность есть его подлинная природа. Совокупность жизненных смыслов личности составляет её мировоззрение. И хотя мировоззрение не строится по образцу теории как системы взаимообосновывающего знания, составляющие его смыслы в значительной степени субординированы в соответствии со значимостью содержащихся в них целей.

Переход от мифологического осмысления к философскому осознанию социальной реальности античных веков связан с процессами рационализации мифа, при котором образы мифических сказаний из личных существ облачались в безличные категории. Постепенное выхолащивание мифологических представлений хорошо видно на примере перехода от образа бабочки-Психеи к понятию души-Психеи, а затем к науке психологии. Отвлечённые сущности в процессах мыследеятельности начинают работать, когда они рассматриваются как понятия, формирующиеся в мозгу человека и выступающие в качестве предмета мышления.

Миф как целостный тип сознания, особая форма организации и регламентации жизни этнических формирований себя постепенно изживал. Однако не прекратился начатый мифологическим сознанием поиск ответов на вопросы о происхождении мира, человека, культурных навыков, социального устройства, о тайне рождения и смерти. Время показало, что это принципи-

альные, ключевые вопросы всякого миропонимания. Их унаследовали от мифа сосуществующие две важнейшие формы мировоззрения – религия и философия. В отличие от религиозного мировоззрения с его преимущественным вниманием к человеческим тревогам, надеждам, к поиску веры, в философии были вынесены на первый план интеллектуальные аспекты мировоззрения, что отражало нараставшую в обществе потребность в понимании мира и человека с позиций знания, разума, социальной значимости. Предметные поля становящейся философской когнитивистики были систематизированы: как природная философия, изучавшая астрономию, физику, биологию и т.д., и моральная философия, которая исследовала человека, его природу, сознание, отношения с миром, а также первопричины сущего. По мнению И.Т. Фролова, в отличие от мифологического мирозерцания философская мысль принесла с собой принципиально новый тип миропонимания, прочным фундаментом для которого стали доводы интеллекта. Реальные наблюдения, логический анализ, обобщения, выводы, доказательства постепенно вытесняли фантастические вымыслы, сюжеты, образы и сам дух мифологического мышления, предоставляя их сфере художественного творчества. Кроме того, мифы переосмыслились с позиций разума, мудрости, получая новое, рациональное истолкование. Мудрость противопоставлялась обыденному благоразумию и рассудительности. С ней связывалось стремление к интеллектуальному постижению мира. Ценность мудрости усматривалась в том, что она позволяла принимать продуманные, взвешенные решения, указывая правильный путь человеческому мышлению и поведению. Считалось, что мудрость призвана уравновесить сложные взаимоотношения человека с миром, привести в согласие знания и действия в образе жизни.

Возникновение философии означало появление особой духовной установки – поиск гармонии знаний о мире с жизненным опытом людей, с их верованиями, идеалами. В античной философии было схвачено и передано последующим векам прозре-

ние о том, что знаний самих по себе недостаточно. Они обретают смысл только в сочетании с ценностями человеческой жизни и их практикой. Гениальной догадкой античной философской мысли было и понимание того, что мудрость есть не что-то готовое, что можно открыть, затвердить и использовать. Она стремление, поиск, требующий напряжения ума и всех духовных сил человека. Это путь, который каждый, даже приобщаясь к мудрости великих, к опыту веков, должен пройти сам. В античном греко-римском мире философия обрела статус самостоятельного культурного образования, наряду с искусством и религией.

Однако, по мнению Р. Каратини философские рассуждения существовали задолго до греков и римлян. Они встречаются в учениях египтян, в Месопотамии и на Ближнем Востоке. Но нигде она не имела той завершенности, какая наблюдается в работах античных философов. То, что называется философией, это тип интеллектуальной деятельности, зародившейся в Греции. Конечно, это еще не было философией уровня Фалеса и Пифагора. Миф широко использовался в период становления философии как удобная, привычная всем форма, в которую вкладывалось новое, рациональное содержание. Например, общеизвестно из мифов, что для обеспечения возможности совместной жизни людей, боги решили «ввести среди них «стыд и правду», но что это такое – определяется по-философски. Исследователи отмечают, что довольно длительное время античная философия была своеобразной рационалистически стилизованной мифологией. И, тем не менее, рационалистически стилизованная мифология это уже не своевольный текст, ставящий превыше всего свои потребности и интересы, а такой единственный сплав сущность содержания и смысла, благодаря которому мир обретает свое самосознание. Рациональный характер философии отличает её от всех отраслей культуры, кроме науки, с которой её именно по причине данного сходства часто смешивают, говоря о философии как о науке.

По предмету своих исследований философия отличается от науки, во многом совпадая с мифологией и религией, дающих свой ответ на те же фундаментальные вопросы: природа, общественная жизнь, человек. Эти три центральных скрижали были и остаются главными предметами философских размышлений. Философия – это теоретически разработанное мировоззрение, система самых общих взглядов на мир, на место человека в нём, различных форм его отношения к миру. При этом вопрос о соотношении материи и сознания, по сути, есть «стержневой», вопрос об отношении мира и человека в нём. Так называемый основной вопрос философии.

Две главные черты характеризуют философское мировоззрение: его системность и теоретический, логически обоснованный характер системы философских взглядов. В центре философии находится человек. С одной стороны, это обуславливает формирование естественнонаучной картины мира и исследование места человека в ней, с другой стороны, позволяет определить отношение человека к социальному миру, его предназначение в мире и обществе. При этом возникает вопрос об истине. Задана ли истина вещами, объектами или она продукт произвола субъекта? Что есть ценность? Сидит ли она в вещи, или мы приписываем ей ценность? Такая последовательность в постановке вопросов свидетельствует о том, что греки совершили величайшее открытие. Они открыли могущество разума. Именно греки классического периода, достигшего наивысшего расцвета в период VI–III вв. до н.э. поняли, что человек наделён способностью мыслить, а, опираясь на наблюдения и опыт, – открывать истины. Теоретическое отношение к миру предполагает отвлечение от наглядных образов и представлений и использование понятий, отражающих наиболее общие характеристики предметов.

Философия, перерабатывая мыслительный материал, накопленный в мифологии веками, включала его в новые мыслительные схемы и содержание, сохраняя с ней изначальное родство. Этим объясняется поэтичность античной философии,

которая, вырастает из образного мышления. В философию из мифа переходит установка на целостное понимание мира. Она, как и миф, признает некие абсолютные истины, что придает философским принципам черты категоричности, свойственные мифологическим представлениям, проповеднические, просветительские и пророческие функции. В философии сохраняется от мифотворческих традиций установка на сознательное конструирование особых реальностей, которые не всегда могут верифицироваться действительностью. Образ вещающего Логоса, говорящего с деревьями, землей, птицами, животными, водой, людьми, вещами. Следовательно, философия – это жанр общения, диалог (диалог человека с другим человеком или с Космосом). Это борьба мнений, представлений, пониманий. Диалог всегда сопряжен с ритмом: мысли можно и танцевать, и выкрикивать, и изображать в поэтическом диалоге. Ритмичность обеспечивала узнавание-предугадывание ответа. Нельзя однозначно установить момент становления философии формой общественного сознания, но можно выделить некоторые особенности, характерные для зарождения социально-философских идей античной цивилизации. К. Ясперс говорит о появлении человека философствующего, для которого характерно осознание бытия в целом, самого себя и своих границ. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность в нём. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы о мире. Зарождение философии – это социокультурный взрыв, отразивший кардинальный сдвиг, произошедший в сознании и мышлении человека. Внешним условием развития философии стала практическая свобода мыслящего человека. Вследствие общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает в истории там и постольку, где и постольку образуется свободный государственный строй. Переход от социально однородного родового общества к социально дифференциальному обществу привёл к смене способов мышления. Философия поэтому и начинается лишь в греческом мире. Правда, свобода греков ограничена, но

это значит, что развитие мировой философии осуществляется в соответствии с возрастанием степени свободы, получаемой человеком в государстве. Важнейшей предпосылкой формирования социальной реальности античного бытия и отражения этого процесса в философских трудах является выработанная ими форма политического правления – демократия, которую Гегель называл художественным произведением в политике. Это была эгалитарная демократия – демократия для меньшинства, и рабство было её условием. Как подметил А.Ф. Лосев, раб и рабовладелец не были цельными людьми. Раб представлял собой некую вещь, способную производить работу. В философском смысле раб представлял некоторую потенцию, смысл и действие которой придавало движущее начало в лице рабовладельца как особой формообразующей идеи. Поэтому они не могли существовать друг без друга и образовывали некоторое единое целое. Тем не менее, активная политическая и культурная жизнь, демократия и публичность в принятии решений, частые открытые споры и дискуссии – все это формировало отличительные черты характера античной философии. Её пронизывает агональность, она принимает форму полилогики, столкновения разных точек зрения. Это, с одной стороны, дает начало доказательному типу мышления, основанному на разработке разнообразных приемов и типов доказательств, что позже становится предметом такой философской дисциплины, как логика. А с другой – дополняет доказательство психоэмоциональными приёмами воздействия на сознание слушателя, что приводит к возникновению такой дисциплины, как риторика.

Заметим, что риторика занимала важное место в политической борьбе. Цель политической риторики – привлечь на свою сторону как можно большее число людей. Диалектику как определенный приём обоснования доказываемых положений, в риторических упражнениях использовали софисты Протагор, Горгий. Более того, следуя сократовской традиции, Платон видит в диалектике особый способ поиска истины и на её основе создаёт

собственное понимание чувственно-материального космоса как синтеза ума и необходимости, как социального мира человека. Культура античности была проникнута идеей гармонии, которая распространялась на все сферы жизни человека. Здесь нет господства ни культа грубой силы, ни физически бессильной интеллектуальности.

Становящаяся греческая философия не абсолютизирует рационалистическую установку, и в ней большое место отводится образному восприятию мира. Перед нами своеобразное гармоничное представление о мире и о месте человека в нём. Причем гармония мира представляется почти абсолютной. Главенствует разум, с помощью которого можно всё объяснить и обосновать. Мир трактуется не только как нечто внешнее, но и как особое творение человека. Подобно тому, как музыкант улавливает в этом мире гармонию звуков, художник – гармонию цвета, скульптор – гармонию форм, поэт – гармонию ритма, философ улавливает гармонию разумности бытия, раскрывающуюся для нас в виде системы понятий и категорий, в виде разумной логики бытия. Не случайно Диоген Лаэртский, иронизируя по поводу Платона, настоящее имя которого было Аристокл, говорил, что ещё неизвестно, получил ли он данное прозвище за ширину плеч как победитель Олимпийских игр или за ширину лба как философ. Рациональное преодоление мифологического сознания приводит к тому, что проблемы добра и зла, блага, ответственности и другие начинают ставиться в рациональной форме с обоснованиями и доказательствами выдвигаемых утверждений. Благо – то, что направлено на сохранение человеческого существа, зло – то, что направлено на его уничтожение. Но не всякое благо в одинаковой степени ценно. Благо, направленное на сохранении физической жизни, по своей сути является нейтральным, а благо, направленное на сохранение и развитие логоса, разума, является подлинной добродетелью и может быть оценено как добро. Все то, что способствует самосохранению двуединой сущности человека, является ценным. В соответ-

ствии с этим, например, у стоиков возникает важнейшее понятие – общественный долг, под которым они понимают морально совершенное поведение, опирающееся на рациональное следование природе, понимание её устройства, знание её законов. Равенство перед природой толкает людей к наслаждению друг другом, к всеобщей любви. Но она возможна только в рационально устроенном обществе, в котором не властвуют неразумные факторы, например, судьба.

Разработка разумной логики бытия приводит к созданию герменевтических программ на основе творческого восприятия опытов из литературных текстов мудрой старины. Зарождается и получает распространение особый приём истолкования текста – парафраз, который совмещает в себе элементы комментаторства и является первым применением контекстного анализа в описании социальных явлений и их причин. Идеи социальной реальности и способы её организации комплексно рассматривают философы Сада. Основными положениями своего манифеста эпикурейцы выбрали познание пути к наслаждению и счастью. Знание освобождает человека от страха перед природой, богами и смертью. Человек должен иметь убеждения, ценить любовь и дружбу, всячески избегать отрицательных страстей и ненависти, которые способны разрушить общественный договор совместного существования людей, имеющего целью взаимную пользу. Законы общественной жизни, выражающие представления о высшей справедливости, являются следствием общественного договора. Стоики образно представляли свою философию социума в виде фруктового сада, в котором логика его ограда, физика дерева, а этика плоды. Особенности формирования общественного сознания античного сообщества они увидели в восприятии, получаемом от воздействия предмета на органы чувств. Оно меняет состояние нашей материальной души (Хрисипп) или даже вдавливается в неё, как в воск (Зенон). Возникший в результате отпечаток-впечатление составляет основу представления и соотносится с представлениями других людей.

Представления считаются истинными, если они одинаковы у многих людей. Совместное переживание представлений является критерием их истинности и свидетельствует об их соответствии реальности. Действие или поступок, совершаемый в соответствии с познанными законами природы, общества, внутреннего мира человека, считается свободным. Счастье, согласно стоикам, есть следование природе, внутренне разумное спокойствие. Этика стоиков имела и политическое значение. Утверждая основы естественного права, стоики ставили под сомнение рабство, что оказывалось несовместимым с представлениями об элитарности греческого народа. Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий в центр философских исследований строительства социальной реальности бытия ставили моральные вопросы, связанные с проблемами жизненных ориентаций человека в обществе. Человек раньше рассматривался как высшее произведение природы. Однако жестокость эпохи, связанная с усилением гонений на возникшее христианство и разделивших веру в него людей, породила трактовку человека как существа ничтожного и одновременно беспомощного. Но надо достойно прожить отпущенный природой промежуток времени, который принято называть жизнью. Для этого следует освободиться от стремления к порокам. Жить следует в соответствии с истиной, которая есть соответствие знания пользе. Используя знание, поступай так, чтобы не навредить себе и окружающим.

Философия в связи с этим понималась как средство формирования устойчивого к невзгодам жизни характера человека. Она сводилась к прикладной (или практической) философии. Метафизика, теория познания, логика в жёсткие времена духовных гонений и сложностей социально-политического выживания мало волновали не только стоиков, но и мыслителей других школ. Марк Аврелий считал, что есть средство возвыситься человека над брэнностью случайного бытия. Это благоразумие и общепользная деятельность. Философ-император вводит категорию гражданственность и создает положительный идеал соци-

ально продвинутого человека. Это существо мужественное, зрелое, преданное интересам государства. Оно видит мудрость исключительно в справедливой деятельности. Изменить жизнь нельзя, как нельзя изменить того, что дано свыше, но жить, совершая и подвиги, и все бранные дела в этом мире, следует так, как будто сегодняшний день – последний. Таким образом, в философии социальный мир перестал быть плоскостью объективаций, приобрел глубину и многомерность, оформленность в актах сознания. Возникновение социального измерения посюстороннего бытия человека было связано с обнаружением «вертикали» распределения неравенства в обществе, изменчивости социальной реальности и возможности влиять на эти изменения. Двумерность социального бытия не рефлексировалась в мифологической мысли. В философских осмыслениях общественного бытия сознание стало присутствовать в его жизнедеятельности через интенциональность, задавая способы бытия событиям и вещам, связывая их с внутренним опытом субъектов, подрывая и уничтожая тем самым мифологическую обращенность к констатации раз и навсегда заданной логики вещей. Социальность реальности бытия античных времён, её формирование и динамика развития подлежали «расколдовыванию» (термин-метафора принадлежит М. Веберу) становящейся философской рефлексией, в которой всё большее место стали занимать вопросы специфики организации человеческой бытийности.

Следует отметить, что взаимопроникновение и взаимовлияние философии и формирующегося представления о социальности сопровождали всю историю бытия античной цивилизации. Социально-познавательное отношение человека к обществу изменяло характер понимания им социальной реальности, тенденций её изменения и причин, содействующих этому. Сущность развития философского знания заключается в том, что человек все более сознает себя в роли субъекта всех форм общественной деятельности, творцом своей социальной жизни и форм культуры.

Процесс отделения объективных эмпирических знаний о мире от их мифологической оболочки – это переход от мифологических представлений к теоретическому мышлению. Среди решающих условий перехода от мифа к логосу можно выделить:

1. Отказ от «оборотнической логики» мифов. В мифологическом сознании предмет отождествляется с образом, все сливается в единое целое, нет границ между реальным и нереальным, подлинным и мнимым, субъективным и объективным. Отказ от логики мифа явился величайшей революцией в мышлении, утвердивший картину мира инвариантной, т.е. не испытывающей превращений действительности в зависимости от свойств человеческой психики.

2. Замена духовно-личностного отношения к действительности объективно-субстанциональным подходом. В результате произошло становление объективной идеологии, в которой действительность представлялась не как духовный, а как вещественный объект, самодостаточное образование, не зависящее от восприятия индивида.

3. Формирование естественного толкования событий. Это качественный сдвиг в познавательном процессе, при котором происходит замена сверхприродных оснований событий на противоположные основания (природные и естественные).

4. Становление причинно-следственной связи явлений. В мифологическом сознании любое событие представлялось не как естественное, а как символизирующее нечто, действительность строилась на основе типологии «причина – значение».

5. Задачей мышления античных философов становится уяснение противоположности между реальным, существующим по своим законам миром, космосом и человеком с его сознанием и волей. Между объективным и субъективным.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Аверинцев, С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / С.С. Аверинцев. – М.: Наука, 1977. – 318 с.
2. Анкерсмит, Ф.Р. История и тропология. Взлёт и падение метафоры / Ф.Р. Анкерсмит. – М.: КАНОН+, 2009. – 128 с.
3. Апель, К.О. Трансформация философии / К.О. Апель. – М.: Логос, 2001. – 344 с.
4. Аристотель. Афинская полиция. Государственное устройство афинян / Аристотель. – М.: Флинта: МПСИ,- 2007. – 240 с.
5. Аристотель. Сочинения: в 4 т. / Аристотель; пер. с древнегреч.; под общ. ред. А.И. Доватура. – М.: Мысль, 1983. – Т. 4. – 830 с.
6. Арон, Р. Избранное: Измерения исторического сознания / Р. Арон. – М.: РОССПЭН, 2004. – 345 с.
7. Асмус, В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М.: Высш. Школа, 1976. – Изд. 2-е, доп. – 543 с.
8. Блаженный Августин. О граде божием: в 22 кн. / Блаженный Августин. – М., 1994. – Т. 1. – Кн. 1–7. – 528 с.
9. Бек, У. Общество риска. На пути к другому модерну / У. Бек. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
10. Бек, У. Что такое глобализация? Ошибки глобализма ответы на глобализацию / У. Бек; пер. с нем. А. Григорьева, В. Седельника; общ. ред. и послесл. А. Филиппова. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 304 с.
11. Биbihин, В.В. Примечания к Мартин Хайдеггер. Время и бытие. Статьи и выступления / В.В. Биbihин. – М.: Республика, 1993. – С. 407–436.
12. Батай, Ж. Проклятая доля / Ж. Батай. – М.: Гнозис, Логос, 2003. – 208 с.
13. Бахтин, М.М. К философии поступка / М.М. Бахтин // Философия и социология науки и техники. Ежегодник 1984–1985. – М.: Наука, 1986. – 130 с.
14. Белов, В.А. Ценностное измерение науки / В.А. Белов. – М.: Идея-Пресс, 2001. – 284 с.
15. Бенхабиб, С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру / С. Бенхабиб. – М.: Логос, 2003. – 350 с.
16. Бергер, П.Л. Личностно-ориентированная социология / П.Л. Бергер, Б. Бергер, Р. Коллинз. – М.: Академический проект, 2004. – 608 с.
17. Бергер, П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М.: Медиум, 1995. – 323 с.

18. Биричевская, О.Ю. Аксиология массовой культуры. Сравнительный ценностно-смысловой анализ / О.Ю. Биричевская. – М.: Научная книга, 2005. – 355 с.
19. Бодрийяр, Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального / Ж. Бодрийяр. – Екатеринбург: Изд-во Урал. гос. ун-та, 2000. – 172 с.
20. Бодрийяр, Ж. К критике политической экономии знака / Ж. Бодрийяр. – М.: Библион, Русская книга, 2004. – 304 с.
21. Бодрийяр, Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры / Ж. Бодрийяр. – М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 269 с.
22. Бринтон, К. Истоки западного образа мысли / К. Бринтон. – М.: Московская школа политических исследований, 2003. – 432 с.
23. Булгаков, С.Н. Философия хозяйства: соч. в 2 т. / С.Н. Булгаков. – М.: Наука, 1993. – Т. 2. – 412 с.
24. Бурдьё, П. Разумная утопия и экономический фатализм / П. Бурдьё. – М.: Космополис, 2005. – С. 75–82.
25. Бурдьё, П. Практический смысл / П. Бурдьё; пер. с фр.: А.Т. Бикбов, К.Д. Вознесенская, С.Н. Зенкин, Н.А. Шматко; отв. ред. пер. и послесловия Н.А. Шматко. – СПб.: Алетейя, М.: Институт экспериментальной социологии, 2001. – 562 с.
26. Бызов, Л.Г. От кризиса ценностей к кризису институтов / Л.Г. Бызов // Свободная мысль, – 2008. – № 4. – С. 19–28; № 5. – С. 35–44.
27. Вальденфельс, Б. Мотив чужого. Сборник / Б. Вальденфельс; научный ред. А.А. Михайлов; отв. ред. Т.В. Щитцова. – Минск: Проппели, 1999. – 176 с.
28. Вальденфельс, Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности // Б. Вальденфельс // Социологос. – Вып. 1. – М.: Прогресс, 1991. – С. 39–50.
29. Валлерстайн, И. Конец знакомого мира: Социология XXI века / И. Валлерстайн. – М.: Логос, 2003. – 368 с.
30. Вебер, М. Избранные произведения / М. Вебер. – М.: Прогресс, 1990. – 804 с.
31. Вегас, Хосе Мария. Ценности и воспитание. Критика нравственного релятивизма / Хосе Мария Вегас. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Рус. христ. гуманит. акад., 2007. – 225 с.
32. Виндельбанд, В. Избранное: Дух и история / В. Виндельбанд. – М.: Юрист, 1995. – 687 с.
33. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. / Л. Витгенштейн. – М.: Гнозис, 1994. – 612 с.

34. Волков, В.В. Теория практик / В.В. Волков, О.В. Хархордин. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2008. – 298 с.
35. Волков, Ю.Г. Социология: учебник для вузов / Ю.Г. Волков; под общ. ред. В.И. Добренькова. – 6-е изд., – Ростов н/Д.: Феникс, 2009. – 571 с.
36. Вульф, Л. Изобретая Восточную Европу. Карта цивилизации в сознании эпохи Просвещения / Л. Вульф; пер. с англ. И. Федюкина. – М.: НЛЮ, 2003. – 560 с.
37. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – 704 с.
38. Гайденко, П.П. Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.
39. Гартман, Н. К основоположению онтологии / Н. Гартман. – СПб.: Наука, 2003. – 640 с.
40. Гачев, Г. Космо-Психо-Логос: Национальные образы мира / Г. Гачев. – М.: Академический проект, 2007. – 511 с.
41. Гегель, Г.В.Ф. Феноменология духа / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 1994. – 444 с.
42. Гегель, Г.В.Ф. Философия истории / Г.В.Ф. Гегель. – СПб.: Наука, 2000. – 480 с.
43. Гегель, Г.В.Ф. Философия права / Г.В.Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.
44. Генисаретский, О.И. Художественные ценности в структуре образа жизни и окружающей среды / О.И. Генисаретский. – М.: Искусство, 1985 – 520с.
45. Гесиод. Полное собрание текстов/ Гесиод. – М.: Лабиринт, 2001. – 254 с.
46. Гидденс, Э. Социология / Э. Гидденс. – М.: УРСС, 1999. – 703 с.
47. Гидденс, Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации / Э. Гидденс. – М.: Академический Проект, 2003. – 528 с.
48. Гирц, К. Интерпретация культур / К. Гирц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 560 с.
49. Гоббс, Т. Сочинения в 2 т. / Т. Гоббс. – М.: Мысль, 1990. – Т. 2 – 628 с.
50. Гоулднер, А.У. Наступающий кризис западной социологии / А.У. Гоулднер. – СПб.: Наука, 2003. – 576 с.
51. Гуревич, А.Я. Индивид и социум на средневековом Западе / А.Я. Гуревич. – М.: РОССПЭН, 2005. – 424 с.
52. Гуревич, А.Я. Категории средневековой культуры / А.Я. Гуревич. – М.: Искусство, 1984. – 350 с.
53. Гуссерль, Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии / Э. Гуссерль. – М.: ДИК, 1999. – 336 с.

54. Давыдов, В.В. Значение творчества Л.С. Выготского для современной психологии / В.В. Давыдов // Советская педагогика. – 1982. – Т. 6. – С. 84–87.
55. Даль, Р. Демократия и её критики / Р. Даль. – М.: РОССПЭН, 2003. – 576 с.
56. Дарендорф, Р. Мораль, институты и гражданское общество / Р. Дарендорф. – Путь. – 1993. – № 3. – С. 179–191.
57. Дарендорф, Р. Тропы из утопии / Р. Дарендорф. – М.: Практикс, 2002. – 536 с.
58. Дильтей, В. Категории жизни/ В. Дильтей // Вопросы философии. – 1995. – № 10. – С. 129–143.
59. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Диоген Лаэртский. – М.: Мысль, 1979. – 620 с.
60. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1996. – 432 с.
61. Дюркгейм, Э. Социология. Ее предмет, метод, предназначение / Э. Дюркгейм. – М.: Канон, 1995. – 352 с.
62. Дьюи, Дж. Реконструкция в философии. Проблемы человека / Дж. Дьюи. – М.: Республика, 2003. – 494 с.
63. Закария, Ф. Будущее свободы: нелиберальная демократия в США и за их пределами / Ф. Закария. – М.: Ладомир, 2004. – 383 с.
64. Знанецкий, Ф. Исходные данные социологии / Ф. Знанецкий // Американская социологическая мысль: Тексты. – М.: МГУ, 1994. – С. 62–77.
65. Зильберман, Д.Б. Традиция как коммуникация: трансляция ценностей. письменность и формальное обоснование знания. / Д.Б. Зильберман // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 76–105.
66. Иванов, А.В. Университетские лекции по метафизике / А.В. Иванов, В.В. Миронов. – М.: Современные тетради, 2004. – 647 с.
67. Ивин, А.А. Аксиология / А.А. Ивин. – М.: Высшая школа, 2006. – 390 с.
68. Иноземцев, В.Л. «Вечные ценности» в меняющемся мире / В.Л. Иноземцев // Свободная мысль-XXI. – 2001. – № 8. – С. 41–61.
69. Иноземцев, В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы / В.Л. Иноземцев. – М.: Логос, 2000. – 512 с.
70. Ионин, Л.Г. Понимающая социология. Историко-критический анализ / Л.Г. Ионин. – М.: Наука, 1979. – 208 с.
71. Ионас, Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Г. Ионас. – М.: Айрис-Пресс, 2004. – 480 с.

72. Добренъков, В.И. Социология: учебник для вузов / В.И. Добренъков, А.И. Кравченко. – М.: ИНФРА-М, 2010. – 623 с.
73. Дюби, Ж. Европа в Средние века / Ж. Дюби. – Смоленск: Полиграмма, 1994. – 320 с.
74. Давыдов, Ю.Н. История теоретической социологии. Начало XX века. Первый теоретический кризис социологии: учебное пособие для вузов, 3-е изд., перераб. и доп. / Ю.Н. Давыдов. – М.: Акад. Проект, Гаудеамус, 2010. – 354 с.
75. Давыдов, Ю.Н. История теоретической социологии. Социология второй половины XX – начала XXI века: учебное пособие для вузов / Ю.Н. Давыдов. – М.: Акад. Проект, Гаудеамус, 2010. – 526 с.
76. Кагарлицкий, Б.Ю. Восстание среднего класса / Б.Ю. Кагарлицкий. – М.: Ультра. Культура, 2003. – 320 с.
77. Камю, А. Бунтующий человек / А. Камю. – М.: Республика, 1993. – 410 с.
78. Кант, И. Сочинения: в 6 т. / И. Кант. – М.: Мысль, 1963. – Т. 1 – 543 с.
79. Кин, Джон. Демократия и гражданское общество / Джон Кин. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 400 с.
80. Киссель, М.А. Метафизика в век науки / М.А. Киссель. – СПб.: Искусство-СПб, 2002. – 304 с.
81. Колесов, Д.В. Общество (психология связей и отношений) / Д.В. Колесов. – М.: МПСИ, 2003. – 768 с.
82. Колбановский, В.В. Гражданственность и глобальная социология / В.В. Колбановский // Социологические исследования. – 2010. – № 3. – С. 112–121.
83. Комт-Спонвилль, А. Ценность и истина: Циничные очерки / А. Комт-Спонвилль. – Самара: Самарский университет, 2002. – 256 с.
84. Костина, А.В. Массовая культура как феномен постиндустриального общества / А.В. Костина. – М.: Ком. Книга, 2006. – 352 с.
85. Кравченко, А.И. Социология: учебник для бакалавров / А.И. Кравченко. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Юрайт, 2013. – 525 с.
87. Кравченко, Е.И. Макс Вебер / Е.И. Кравченко. – М.: Весь мир, 2002. – 224 с.
87. Крёбер, А.Л. Избранное: Природа культуры / А.Л. Крёбер. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1008 с.
88. Куртц, Пол. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / Пол Куртц. – М.: Наука, 2005. – 360 с.
89. Соколов, Б.Г. Лаборатории Метафизических Исследований при философском факультете Санкт-Петерб. гос. ун-та: вып. 5 – Культура / Б.Г. Соколов. – СПбГУ, 1998. – С. 161–184.

90. Лебедева, Н.М. Введение в этническую и кросс-культурную психологию / Н.М. Лебедева. – М.: Юпоч, 1999. – 224 с.
91. Левицкий, С.А. Свобода и ответственность: «Основы органического мировоззрения» и статьи о солидаризме / С.А. Левицкий. – М.: Посев, 2003. – 464 с.
92. Лиотар, Ж.-Ф. Состояние постмодерна / Ж.-Ф. Лиотар. – СПб.: Алетейя, 1998. – 160 с.
93. Липовецки, Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме / Ж. Липовецки. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 332 с.
94. Локк, Дж. Сочинения: в 3-х т. / Дж Локк; под ред. И.С. Нарского. – М.: Мысль, 1985. – Т. 1. – 623 с.
95. Самосатский, Лукиан. Сочинения: в 2 т. / Лукиан Самосатский; под общ. ред. А.И. Зайцева. – СПб.: Алетейя, 2001 – 538 с.
96. Мандевилль, Б. Басня о пчелах, или Пороки частных лиц блага для общества / Б. Мандевилль. – М.: Наука, 2000. – 291 с.
97. Маркс, К. Капитал / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения: в 50 т. – Изд. 2-е. – Т. 23, 26. – М.: Политиздат, 1961–1962.
98. Маркс, К. Немецкая идеология / К. Маркс, Ф. Энгельс // Сочинения. – Изд. 2-е. – Т. 3. – М.: Политиздат, 1955. – 518 с.
99. Маслоу, А.Г. Дальние пределы человеческой психики / А.Г. Маслоу. – СПб.: Евразия, 1999. – 432 с.
100. Маслоу, А.Г. Мотивация и личность / А.Г. Маслоу. – СПб.: Евразия, – 2001. – 478 с.
101. Маслоу, А.Г. По направлению к психологии бытия / А.Г. Маслоу. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 272 с.
102. Мертон, Р. Социальная теория и социальная структура. Социальная структура и аномия / Р. Мертон // Социологические исследования. – 1992. № 2. – С. 118–124; № 3. – С. 104–114; № 4. – С. 91–97.
103. Мертон, Р. Явные и латентные функции / Р. Мертон // Американская социологическая мысль. Тексты. – М.: МГУ, 1994. – С. 379–447.
104. Мизес, Л.Ф. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции / Л.Ф. Мизес. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001. – 295 с.
105. Микешина, Л.А. Эпистемология ценностей / Л.А. Микешина. – М.: РОССПЭН, 2007. – 439 с.
106. Милль, Дж.С. Система логики силлогистической и индуктивной / Дж.С. Милль. – М.: Книжное дело, 1899. – 571 с.
107. Милль, Дж.С. Утилитарианизм. О свободе / Дж.С. Милль. – СПб.: Изд-е И.П. Перевозникова, 1900. – 192 с.
108. Платон. Законы / Платон; пер. с древнегреч. под общ. ред. А.Ф. Loseва, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. – 832 с.

109. Парсонс, Т. О структуре социального действия / Т. Парсонс. – Изд. 2-е. – М.: Академический Проект, 2002. – 880 с.
110. Полякова, Н.И. XX век в социологических теориях общества / Н.И. Полякова. – М.: Логос, 2004. – 384 с.
111. Плутарх. Сравнительные жизнеописания: в 3 т. / Плутарх. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 507 с.
112. Россия реформирующаяся: Ежегодник-2010. Вып. 9 / отв. ред. М.К. Горшков. – М.: Новый Хронограф, 2010. – 368 с.
113. Ритцер, Дж. Современные социологические теории: изд. 5 / Дж. Ритцер. – СПб.: Питер, 2002. – 668 с.
114. Родин, А.В. Коммуникационное пространство региона / А.В. Родин // Регионоведение. – 2008. – № 3. – С. 235–242.
115. Родин, А.В. Власть и социальный контроль в коммуникационном пространстве России / А.В. Родин // Власть. – 2009. – № 6. – С. 16–18.
116. Рэдклифф-Браун, А.Р. Структура и функция в примитивном обществе / А.Р. Рэдклифф-Браун. – М.: Восточная литература, 2001. – 394 с.
117. Рябова, М.Э. Социализация личности и текст: методологический и социально-философский аспекты / М.Э. Рябова. – Саранск: Изд-во Мордов. ун-та, 2003. – 152 с.
118. Рябова, М.Э. Человек как субъект усложняющихся коммуникаций / М.Э. Рябова // Известия высших учебных заведений. Поволжский регион. – 2008. – С. 50–57.
119. Рябова, М.Э. Человек в переходах между культурами / М.Э. Рябова // Человек в экономике и других социальных средах. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 109–135.
120. Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Сенека. – М., 1986. – 543 с.
121. Сёрль, Дж. Рациональность в действии / Дж. Сёрль. – М.: Прогресс-Традиция, 2004. – 336 с.
122. Смит, А. Теория нравственных чувств / А. Смит. – М.: Республика, 1997. – 351 с.
123. Леднева, А.В. Социальная теория: Бурдьё, Гидденс, Хабермас / А.В. Леднева. – Новосибирск, 1995. – 120 с.
124. Сорокин, П.А. Социальная аналитика. Анализ элементов социального взаимодействия: в 2 ч. / П.А. Сорокин // Теоретическая социология: антология; пер. англ., фр., нем., ит. сост. и общ. ред. С.П. Баньковской. – М.: Книжный дом «Университет», 2002. – Ч. 2. – С. 136–145; С. 156–170.
125. Старостин, Б.А. Ценности и ценностный мир / Б.А. Старостин. – М.: Компания Спутник, 2002. – 154 с.

126. Столович, Л.Н. Об общечеловеческих ценностях / Л.Н. Столович // Вопросы философии. – 2004. – № 7. – С. 86–97.
127. Столяров, А.А. Стоя и стоицизм / А.А. Столяров. – М.: ГЛК, 1995. – 448 с.
128. Сюрра, М. Теория и методы в социальных науках / М. Сюрра; под ред. С. Ларсена. – М.: РОССПЭН, 2004. – 288 с.
129. Тройский, И.М. Корнелий Тацит: в 2 т. / И.М. Тройский. – Л, Наука, 1969. – Т. 2. – 206 с.
130. Тютчев, Ф.И. Цицерон. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников / Ф.И. Тютчев. – М., 1988. – С. 43.
131. Тернер, Дж. Структура социологической теории / Дж. Тернер. – М.: Прогресс, 1985. – 472 с.
132. Тойнби, А. Постигание истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1991. – 730 с.
133. Тойнби, А. Цивилизация перед судом истории / А. Тойнби. – М.: Прогресс, 1996. – 477 с.
134. Фромм, Э. Бегство от свободы/ Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1990. – 242 с.
135. Фромм, Э. Иметь или быть? / Э. Фромм. – М.: Прогресс, 1986. – 238 с.
136. Зиммель, Г. Эссе о чужаке / Г. Зиммель; пер. А.Ф. Филиппова // Социологическая теория: история, современность, перспективы. Альманах журнала «Социологическое обозрение». – СПб.: Владимир Даль, 2008. С. 7–13.
137. Фролова, Н.А. Маргиналы и маргинальность в современном обществе / Н.А. Фролова. – М.: Изд-во МГУ, 1993. – 24 с.
138. Фуко, М. Безумие, отсутствие творения / М. Фуко // Фигуры Танатоса: Искусство, умирания: сб. статей; под ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. – СПб.: Издательство СПбГУ, 1998. – С. 203–211.
139. Фуко, М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / М. Фуко,- пер. с фран. С.Ч. Офертаса; под общей ред. В.П. Визгина и Б.М. Скуратова. – М.: Практика, 2002. – 384 с.
140. Фукуяма, Ф. Великий разрыв / Ф. Фукуяма. – М.: АСТ, 2004. – 474 с.
141. Хабермас, Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Ю. Хабермас.- СПб.: Наука, 2001. – 417 с.
142. Хабермас, Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Ю. Хабермас. – СПб.: Наука, 2001. – 381 с.
143. Хайдеггер, М. Время и бытие: статьи и выступления / М. Хайдеггер. – М.: Республика, 1993. – 447 с.

144. Хайдеггер, М. Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. – М.: Логос, 1997. – 176 с.
145. Хайек, Ф. Познание, конкуренция и свобода / Ф. Хайек. – СПб.: Пневма, 1999. – 288 с.
146. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций/С. Хантингтон; пер. с англ. Т. Велимеева. Ю. Новикова. – М.: АСТ, 2003. – 603 с.
147. Хейзинга, И. Homo ludens. В тени завтрашнего дня / И. Хейзинга. – М.: Прогресс, 1992. – 464 с.
148. Хекхаузен, Х. Мотивация и деятельность / Х. Хекхаузен. – СПб.: Питер; М.: Смысл, 2003. – 860 с.
149. Хоркхаймер, М. Диалектика Просвещения / М. Хоркхаймер, Т.В. Адорно. – М.: Медиум; СПб.: Ювента, 1997. – 312 с.
150. Хорошее общество: Социальное конструирование приемлемого для жизни общества / отв. ред. В.Г. Федотова. – М.: ИФ РАН, 2003. – 182 с.
151. Цицерон, Марк Туллий. О конечном. Избранные сочинения / Марк Туллий Цицерон. – М.: Наука, 1975. – 474 с.
152. Шохин, В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль / В.К. Шохин. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.
153. Штраус, Л. Естественное право и история /Л. Штраус. – М.: Водолей Publishers, 2007. – 312 с.
154. Шумпетер, И. Капитализм, социализм и демократия / И. Шумпетер. – М.: Экономика, 1995. – 540 с.
155. Шюц, А. Смысловая структура повседневного мира: очерки по феноменологической социологии / А. Шюц. – М.: Институт фонда «Общественное мнение», 2003. – 336 с.
156. Шюц, А. Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. – М.: РОССПЭН, 2004. – 1056 с.
157. Штомпка, П. Социология: анализ современного общества: учебник / П. Штомпка; пер. с пол. С.М. Червонной. – М.: Логос, 2008. – 656 с.
158. Элиас, Н. Общество индивидов / Н. Элиас. – М.: Праксис, 2001. – 336 с.
157. Юм, Д. Сочинения: в 2 т. / Д. Юм. – М.: Мысль, 1966. – 435 с.

Научное издание

Валентина Васильевна Баркова

**ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ БЫТИЙНОСТИ
СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ АНТИЧНЫХ ВРЕМЁН
И ЕЁ РАЗВИТИЕ ОТ МИФА К ЛОГОСУ**

Монография

ISBN 978-5-906908-65-0

Работа рекомендована РИСом ЮУрГГПУ
Протокол № 2/6 (пункт 1) от 14.12.2016

Издательство ЮУрГГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69

Редактор О.В. Угрюмова
Технический редактор Т.Н. Никитенко
Эксперт С.В. Борисов

Подписано в печать 24.05.2017 Объем 22,36 уч.-изд. л.
Формат 60×84/16. Тираж 500 экз.
Заказ №

Отпечатано с готового оригинал-макета в типографии ЮУрГГПУ
454080, г. Челябинск, пр. Ленина, 69