

1
0-45

ОСНОВЫ ФИЛОСОФИИ

Издание 2-е, переработанное
и дополненное

Под редакцией
М.А. АХМЕДОВОЙ и В.С. ХАНА

*Допущено Министерством высшего и среднего
специального образования Республики Узбекистан
в качестве учебника для высших
учебных заведений*

Руководитель авторского коллектива — М.А.Ахмедова, заслуженный деятель науки Республики Узбекистан, доктор философских наук, профессор.

Авторы: М.А. Ахмедова; доктор философских наук, профессор Х.А. Аликулов; доктор исторических наук, профессор Д.А. Алимова; доктор исторических наук З.Х. Арифханова; кандидат исторических наук Б. Бабаджанов; кандидат философских наук, доцент Э. Бабаева; доктор философских наук, профессор Х.П. Вахидов; кандидат философских наук, доцент М.М. Кадыров; кандидат философских наук Е.Д. Каменев; кандидат исторических наук М.М. Камиллов; доктор философских наук, профессор Б.Р. Каримов; кандидат философских наук, доцент Р.Р. Каримов; доктор исторических наук А. Муминов; кандидат философских наук, доцент Р.Р. Назаров; кандидат философских наук, доцент Г.В. Никитченко; доктор философских наук М.Н. Нуритдинов; доктор философских наук С. Сангинов; доктор философских наук Б.О. Тураев; кандидат философских наук Б. Турсунов; доктор философских наук, профессор У.Ж. Хайдаров; кандидат философских наук, доцент В.С. Хан; доктор филологических наук, профессор О.Н. Шаматов; кандидат философских наук, доцент С. Юлдашев.

В учебнике дается системное, с учетом новых методологических подходов, изложение основ философии. Содержание учебника соответствует широко принятой в мире структуре философского знания. Значительное место уделено истории философии. В нем получили освещение история философии народов Центральной Азии, а также история западной и восточной философии.

В учебнике излагаются проблемы методологии и метода в философии, онтологии, гносеологии, философии науки, философии техники, философской антропологии, социальной философии, философии религии, аксиологии, философии истории, философии глобальных проблем. Значительное внимание уделено философскому осмыслению развития Узбекистана в условиях независимости.

Учебник рассчитан на студентов, магистрантов и аспирантов, а также всех тех, кто интересуется философией.

SSIFL LIBRARY

К 3010200000—37 без объявл. 2004
М 359 (04) 2004

ISBN 5-8244-1599-4

© Издательство «Mehnat», 2004

ВВЕДЕНИЕ

Известно, что философия является древнейшей отраслью духовной жизни и человеческого знания. На протяжении более чем 3 тысячелетий люди во всех странах и континентах в различных формах, сначала в форме мифов, а затем приведенных в определенную систему теоретических построений и целостных концепций, ставят и пытаются ответить на вопросы — что такое окружающий человека мир и каково место и роль в нем человека? И ныне, в начале XXI века, в мире имеется множество теоретических концепций, пытающихся дать ответ на указанные вопросы. Надо отметить, что философские построения прошлого и настоящего во многом различаются между собой. Однако есть одно общее, что позволяет их идентифицировать именно как философские. Это постановка и ответ на вопросы — «Мир и человек», «Я — не Я», «Я — Оно». И на каждом этапе истории философии, в каждой философской системе человек пытается найти крупницы истины в ответах на эти вопросы. Именно эти крупницы истины откладываются в структуре философского знания, представляя собой на каждом данном этапе *основы философии* вообще. Именно об этих основах и идет речь в предлагаемом учебнике.

Данная книга является переработанным и дополненным изданием «Основ философии», вышедших в 1998 году.

Новое издание сохранило основные подходы характерные для первого издания.

В то же время нынешний учебник по целому ряду параметров отличается от первого издания. Наиболее существенные из них заключаются в следующем.

Во-первых, дана характеристика особенностей развития узбекистанской философии в советский период, определены болевые точки и новые проблемы отечественной философии в контексте основных тенденций современной эпохи и современного этапа развития Узбекистана.

Во-вторых, существенно переработан и дополнен раздел по истории философии. Полностью переработан материал по современной западной философии, включены отсутствовавшие в первом издании

такие направления как неокантианство, философия жизни, теяризм, прагматизм, постпозитивизм, неомарксизм и др. Также расширен блок по восточной философии. В отличие от всех учебников СНГ, да и других стран мира, наряду с известными мировоззренческими системами Древней Индии, Древнего Китая и Ближнего Востока, показаны мировоззренческие традиции стран Дальнего Востока (Кореи и Японии). В раздел средневековой философии включен впервые материал о философии Индии, Китая, Кореи и Японии. Также впервые введен специальный параграф о современной восточной философии в XX веке. Показаны синтетические тенденции в современной мировой философии в системе диалога «Восток—Запад».

В-третьих, существенно расширены блоки по теории развития, философии техники и социальной философии. Введены отсутствовавшие в первом издании темы: философия истории, философия культуры, философия политики, философия права, философия морали, философия искусства, философия религии.

В-четвертых, в блок социальной философии включены отдельные параграфы и подпараграфы, касающиеся философского анализа опыта развития суверенного Узбекистана в различных областях (в экономике, политической, социальной и духовной сферах) и в контексте мировых тенденций. Рассматривается роль национальной идеи и идеологии в жизни общества.

Подверглись обновлению и другие части учебника: темы «Философия: предмет, структура, функции и роль в обществе», «Генезис философии», «Джалидизм», «Происхождение человека», «Философия ценностей» и другие.

Учебник подготовлен авторским коллективом в составе:

М.А. Ахмедова (руководитель авторского коллектива) — **Введение** (в соавт.); **Раздел I**, Глава 4, § 2 (подпараграф «Философия в независимом Узбекистане»); **Раздел II**, Введение (в соавт.), гл. 1, § 3 (подпараграф «Ранние верования в Японии»), гл. 2, § 1 (подпараграф «Джайнизм и буддизм» — в соавт.), § 2 (в соавт.), § 3 (подпараграф «Синтоизм в Японии»); гл. 3, § 6 (подпараграфы «Индийская философия» — в соавт., «Китайская философия», «Японская философия»); гл. 5, § 3 (подпараграф «Японская философия в XX веке»); **Раздел X**, гл. 3, § 2 (подпараграф «Особенности экономических реформ в независимом Узбекистане»), § 3 (подпараграф «Особенности развития демократии и формирования новой политической системы Узбекистана в период независимости»), § 4 (подпараграф «Изменения в социальной структуре современного Узбекистана»), § 5 (подпараграф «Роль духовности и национальной идеологии в независимом Узбекистане»), гл. 5, § 3, **Раздел XI** (в соавт.); **Раздел XIII** (кроме гл. 2); **Заключение**.

Х.А. Аликулов — **Раздел II**, гл. 3, § 2 (в соавт.), § 4 (в соавт.); **Д.А. Алимова** — **Раздел II**, гл. 3, § 5 (подпараграф «Джалидизм, Бехбуди, Фитрат, Абдулла Авлони»);

З.Х. Арифханова — **Раздел XII**, § 2 (подпараграф «Ценности узбекского народа»);

Б. Бабаджанов — **Раздел XI** (в соавт.).

Э. Бабаева — **Раздел II**, гл. 5, § 3 (подпараграф «Общественно-философская мысль на арабском Востоке (XIX—XX вв.)»);

Х.П. Вахидов — **Раздел II**, гл. 3, § 5 (подпараграф «Просветительство раннего периода»);

М.К. Кадиров — **Раздел II**, гл. 1, § 2 (подпараграфы «Древний центральноазиатский эпос», «Зороастризм»); гл. 2, § 4; гл. 3, § 1; § 2 (в соавт.), § 4 (в соавт.);

Е.Д. Каменев — **Раздел III**, гл. 2;

М.М. Камилов — **Раздел XI** (в соавт.);

Б.Р. Каримов — **Раздел III**, гл. 1, § 2 (подпараграф «Принципы развития»); § 3; **Раздел VII**, гл. 2, (в соавт.);

Р.Р. Каримов — **Раздел II**, гл. 1, § 2 (подпараграф «Зарождение естественнонаучных знаний и философии в Древнем Вавилоне и Египте»), § 3 (подпараграф «Ведическая литература Индии», «Классические книги образованности в Китае»), § 4 (подпараграф «Орфики»; гл. 2, § 1 (подпараграф «Джайнизм и буддизм» — в соавт., подпараграфы «Индуизм», «Локаята»), § 2 (в соавт.); § 5; гл. 4 (за исключением подпараграфа «Людвиг Фейербах» в § 3);

А. Мунинов — **Раздел XI** (в соавт.);

Р.Р. Назаров — **Раздел IX**, гл. 2; **Раздел X**, за исключением гл. 3, § 2 (кроме подпараграфа «Особенности экономических реформ в независимом Узбекистане»); § 3 (подпараграфы «Сущность политического», «Политическая система общества»), § 4 (подпараграфы «Сущность социального», «Социальная структура общества»); § 5 (подпараграфы «Сущность духовного», «Духовность и национальное самосознание»); гл. 4, § 4; **Раздел XI**, гл. 2, § 2; **Раздел XII**, гл. 2, § 2 (подпараграф «Традиционные ценности Востока. Трансформация ценностей народов Центральной Азии в XX веке»); **Раздел XIV**, гл. 2.

Г.В. Никитченко — **Раздел III**, гл. 1, § 2 (за исключением подпараграфа «Принцип развития»); **Раздел V** (за исключением § 3 гл. 1); **Раздел VI**.

М.Н. Нуриддинов — **Раздел II**, гл. 3, § 3.

С. Сангинов — **Раздел VIII**.

Б.О. Тураев — **Раздел III**, гл. 1, § 2 (подпараграф «Принцип развития», в соавт.); **Раздел IV**;

Б. Турсунов — **Раздел II**, гл. 5, § 3 (подпараграф «Китайская философия в XX веке»);

У.Ж. Хайдаров — Раздел III, гл. 1, § 1, § 2 (подпараграф «Принцип развития», в соавт.); Раздел VII, гл. 1, гл. 2 (в соавт.), гл. 3.

В.С. Хан — Введение (в соавт.); Раздел I (кроме подпараграфа «Философия в независимом Узбекистане»); Раздел II, Введение (в соавт.), гл. 1, § 1, § 3 (подпараграф «Мифология и зарождение религиозно-философских представлений в Корее»), § 4 (подпараграф «Гомер и Гесиод», гл. 2, § 3 (подпараграф «Религиозно-философские учения конфуцианства, буддизма и даосизма» в Корее), гл. 3, § 6 (подпараграф «Корейская философия»), гл. 4, § 3 (подпараграф «Людвиг Фейербах»), гл. 5, § 1—2, § 3 (подпараграф «Корейская философия в XX в.»), § 4; Раздел V, гл. 1, § 3; Раздел IX, гл. 1, § 2; Раздел XII (кроме гл. 2, § 2); Раздел XIII, гл. 2; Раздел XIV, гл. 1;

О.Н. Шаматов — Раздел II, гл. 5, § 3 подпараграф («Индийская философия в XX веке») — подбор материалов на основе книги А.Ф. Литмана «Современная индийская философия». М.: Мысль, 1985.

С. Юлдашев — Раздел II, гл. 3, § 6, (подпараграф «Индийская философия») — в соавт.

Раздел I. ФИЛОСОФИЯ: ПРЕДМЕТ, СТРУКТУРА, ФУНКЦИИ И РОЛЬ В ОБЩЕСТВЕ

Глава I. ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФИИ И ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§ 1. Что такое философия?

Трудности определения Если обратиться к этимологии слова, то в переводе с древнегреческого философия означает «любовь к мудрости». По словам *Диогена Лаэртского* (конец II — начало III вв. н. э.), первым назвал себя *философом* древнегреческий мыслитель и ученый *Пифагор*. О том, кто такие философы, он говорил так: «Жизнь подобна игрищам: иные приходят на них состязаться, иные — торговать, а самые счастливые — смотреть; так и в жизни иные, подобно рабам, рождаются жадными до славы и наживы, между тем как философы — до единой только истины»¹. Сегодня трудно согласиться с тем, что поиски истины являются исключительной монополией философии. Можно не быть философом и стремиться к знаниям и истине, будь то в физике, медицине, художественном творчестве или просто в повседневной жизни. Однако осознанные поиски истины начинались именно с философии.

Вопрос «Что такое философия?» — не из легких. Интуитивно каждый из нас чувствует, относятся ли те или иные тексты и речи к философским или нет. Но дать строго научное определение философии непросто. Достаточно попытаться, чтобы убедиться в этом. Намного легче определить, что не является философией: Например, философия не занимается выяснением структуры ДНК, не решает дифференциальные уравнения, не изучает химические реакции, не исследует движение земной коры и т. д.

Если взять определения предмета, скажем, ботаники или лингвистики, то имеющиеся расхождения, как правило, не затронут принципиального существа дела. Ни один ботаник не будет спорить с тем, что предметная область его науки — растительный мир. И любой лингвист согласится с тем, что предмет его науки — язык.

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 334.

Иное дело в философии. Философия в определении одного философа может оказаться совсем не философией в определении другого. Дефиниций философии — такое множество и они столь разнообразны, что у многих людей возникает вопрос: «А об одном ли предмете идет речь?».

В одних философских системах философия определяется как знание о высших началах или первопричинах. Так, в учении древнегреческого философа *Аристотеля*, это «наука о началах и причинах всего сущего»; «высшей наукой об абсолютном бытии» называет философию среднеазиатский мыслитель *Абу Али ибн Сина*. В других направлениях — философии принципиально отказывают в знании первопричин, как, например, в учении средневекового богослова *Аль-Газали*, посвятившего этому специальный труд «Опровержение философов».

В одних учениях философия мыслится предельно широко, как «познание, достигаемое посредством правильного рассуждения» (*Т. Гоббс*), «мыслящее рассмотрение предметов» вообще (*Г. В. Гегель*); в других — она понимается более узко, например, как «логическое прояснение мыслей» (*Л. Витгенштейн*) или «наука об общеобязательных ценностях» (*В. Виндельбанд*). Как правило, те или иные дефиниции философии являются самоопределениями учений соответствующих философов, а не философии вообще, хотя, конечно, большинство философов именно свою философию и считают истинной (или настоящей) философией.

Неопределенность ситуации самоопределения философии особенно характерна для Новейшего времени. Она стала столь типичной, что дала повод *Х. Ф. Мору*, одному из современных философов, так определить ситуацию, сложившуюся в философии: «Всегда было трудно определить, что мы понимаем под словом «философия», однако в течение XX столетия трудности определения «философии» так возросли, что они представляются почти непреодолимыми»¹.

А возможно ли определение философии вообще? Немецкий философ *Г. В. Ф. Гегель* (1770—1831) считал, что конкретные философии суть исторические ступени, моменты становления и развития одного целого — мировой философии. По представлениям других философов, историко-философский процесс — история конкретных философских учений, а истории философии как нечто единого и развивающегося не существует. Из этого следует, что можно определить предмет конкретной философии, например, философии экзистенциализма или аналитической философии, но не философии как таковой.

Однако есть простой эмпирический факт. Сами философы, независимо от того, к какому направлению они принадлежат, не сомне-

ваются в том, что они занимаются философией. И, несмотря на все ярлыки, которыми они награждают своих противников и оппонентов, за последними также признается право быть философами, в качестве «путаных», «заблуждающихся», но все же философов. Иначе говоря, есть нечто такое в занятиях философов, что дает основание им называть себя философами, независимо от того, что же именно каждый из них понимает под философией — логический анализ высказываний, учение о первоначалах бытия или критическую оценку данных опыта.

Что в таком случае объединяет всех философов, принадлежащих к кантианцам, экзистенциалистам, позитивистам или другим философским школам? Для ответа на этот вопрос, а значит и на вопрос «Что такое философия?», необходимо выявить качественные, существенные черты философии, те функции, которые она выполняет как определенный вид духовной деятельности.

§ 2. Основные черты и функции философии Предмет философии

Философия как мировоззрение

Любая философия выражает то или иное отношение человека к миру, выступая тем самым как определенное мировоззрение. Это простейшее и самое первичное определение философии: *философия есть мировоззрение*. Или, другими словами: предметная область философии — система «мир — человек».

Что такое мировоззрение? Во все времена перед человеком встают вопросы, фиксирующие его отношение к окружающему миру, к другим людям, к самому себе. Так или иначе, с ними сталкивается каждый из нас. Что из себя представляет окружающий мир? Можно ли его познать и до каких пределов? Что есть человек? Каким он должен быть? Что ждет нас после смерти? Что правит миром? Неизбежно ли зло в мире? Может ли человек изменить мир?

Из ответов на такого рода вопросы складывается мировоззрение человека. *Мировоззрение — это совокупность взглядов на окружающий человека мир и место человека в этом мире*. Основной вопрос мировоззрения — отношение между «Я» (мир субъекта) и «не-Я» (внешний по отношению к субъекту мир).

В структуру любого мировоззрения входят: *знания, оценки, верования и убеждения*. Мировоззрение может существовать в различных формах: в форме *обыденных, мифологических, религиозных, художественных, философских и научных представлений*. Мировоззрение мо-

¹ Цит. по: Т.И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С.57.

жет существовать как факт *индивидуального* сознания и как факт *общественного* сознания. Например, говоря о мифологическом мировоззрении, мы говорим не о представлениях конкретного индивида о мироздании, а о коллективных представлениях древних эпох. Или, мы говорим о мировоззрении христиан, мусульман, буддистов и других религиозных групп. Поэтому мировоззрение может существовать как мировоззрение индивида, социальной общности (религиозной, национальной, возрастной, половой, профессиональной и т.д.), государства и надгосударственных образований.

Философия как форма теоретического мышления

В отличие от обыденного, религиозно-мифологического и художественного типов мировоззрения, философское мировоззрение принципиально существует в *теоретической* форме. Философия сознательно ставит перед собой определенные проблемы и решает их на основе определенных принципов, посредством специально введенных и разработанных понятий (категорий) и методов.

Философия изначально теоретична. Мало того, она является и исторически первой формой теоретического мышления вообще. С самого начала своего рождения философия противопоставила опыту (эмпирическим знаниям, практическим навыкам, жизненным привычкам и традициям) теоретическое рассмотрение вещей, основанное на логике и доказательстве, критическом отношении к обыденным представлениям, стремлении посредством умозаключений обнаружить за находящимися на поверхности явлениями глубинную, скрытую от внешнего взора сущность. Уже древнекитайские философы различали знание *дао* в конечной форме (знание мира непосредственно данных вещей) и *дао* как первопричины (знание сущности). Знание *дао* как первопричины — ключ к *дао* в конечной форме: «В Поднебесной имеется начало, и оно — мать Поднебесной. Когда будет постигнута мать, то можно узнать и ее детей»¹.

Наиболее четкое разграничение между опытом (знанием единичного, отдельных вещей) и наукой (знанием общего, причин и начал вещей) было проведено в философии Древней Греции. На познание первоначал и причин и был направлен взор древнегреческих философов, «ибо через них и познается все остальное»². Античная философия ясно осознавала разницу между *описанием* (эмпирической процедурой, связанной с вопросами «что?», «какой?») и *объяс-*

нением (ответами на вопрос «почему?», «какова причина?»), являющимся существенной чертой теоретического мышления. Так, древнегреческий философ *Аристотель* (384—322 гг. до н. э.) писал: «Имеющие опыт знают «что», но не знают «почему», т.е. не знают причину»¹.

В отличие от большинства людей, довольствовавшихся традиционной религиозно-мифологической картиной мира, самые ранние философы пытались рационально (теоретически) понять и объяснить причины и закономерности возникновения и протекания различных природных и социальных процессов и явлений. Все, что попадало в поле зрения философа, — Солнце, Луна, звезды, затмения небесных светил, смена времен года, устройство музыкальных инструментов, происхождение животных и человека, разливы рек, политическое устройство государства и т. д. — все это становилось предметом философствования (теоретического размышления).

Будучи теоретическим мировоззрением, философия является тем самым *логически систематизированным мировоззрением*. Иначе говоря, это не просто совокупность взглядов на мир и человека, а определенная, рационально-логическим способом построенная система категорий.

Философия как предельный способ теоретизирования

Философия не является единственной формой теоретической деятельности человека. Таковой является и наука. Однако философия, в отличие от науки, выступает как *предельный вид теоретизирования*. Предельность философии выражается в следующем.

Во-первых, это предельная широта самого предмета философии. Нет ни одной области знания или сферы бытия, которые не имели бы аспектов, находящихся в предметной области философии. Поэтому мы можем говорить о философских проблемах естествознания, философских проблемах политики и права, философских проблемах языкознания, философских проблемах техники и т. д.

Во-вторых, это предельно общее описание и объяснение различных явлений и процессов. Философию интересует не все, а прежде всего *всеобщее*, универсальное. Философия не занимается частными проблемами. Так, изучая механизм развития, философия не затрагивает особенности развития в какой-либо частной области (например, развитие конкретного языка или развитие нервной системы у позвоночных), а выводит анализ категории развития до уровня универсальных закономерностей. Для того чтобы вывести теоретический анализ на уровень всеобщего, философией выработан специфический

¹ Древнекитайская философия. В 2-х т. М., 1972—1973. Т. 1. С. 130.

² Аристотель. Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 68.

¹ Аристотель. Сочинения. М., 1979. Т. 1. С. 66.

категориальный аппарат — всеобщие понятия (категории): бытие, качество, сущность, причина, необходимость и другие.

В-третьих, предельность философского теоретизирования заключается в его *рефлексивности*, т. е. самопознании, оборачивании философской мысли на саму себя. Философия не только изучает нечто, но и сами условия и путь этого изучения делает предметом философствования.

Исследуя универсальные принципы познания и практики, философия тем самым выступает как *всеобщий метод и методология*.

Философия как общая методология

В своей практической и познавательной деятельности человек не мог не задумываться над тем, посредством каких путей, приемов и способов он достигает тех или иных результатов. Сама человеческая деятельность, для которой изначально характерна целенаправленность, предполагает в качестве своей универсальной черты методичность. Иначе говоря, речь идет о том, что важнейшее место в жизни человека занимают различные *методы*, понимаемые в самом широком смысле как *совокупность обобщенных приемов, способов и принципов, применяемых для решения различного рода задач (жизненных, теоретических, педагогических, технических и других)*.

Простейшие методические схемы возникают на самой заре человечества как приемы практической деятельности. На определенном этапе возникают *методы познания*, в том числе и в сфере философии.

По сфере общности в литературе различают частнонаучные, общенаучные и всеобщие методы. К последним относят философию. Почему философию можно охарактеризовать как всеобщий метод?

Во-первых, в отличие от частнонаучных и общенаучных методов, имеющих отношение к науке, философия оказывает свое методологическое влияние не только на науку, но и на искусство, политику и другие сферы жизнедеятельности людей. Во-вторых, в отличие от методов, применяемых в *практике* и методов, применяемых в *познании*, философские методы охватывают как практическую, так и познавательную деятельность людей.

Философия является не только методом, но и *методологией*, т. е. *системой принципов и способов организации и построения познавательной и практической деятельности, а также учением об этой системе*. Именно в рамках философии были открыты и разработаны методы, имевшие принципиальное значение для развития познания и мышления. Достаточно назвать аристотелевскую логику, которая вплоть до XVII в. считалась универсальным методом достижения истинных знаний, опытно-индуктивный метод Ф. Бэкона, дедуктивно-рационалистический метод Р. Декарта, диалектический метод Гегеля и т. д.

Методологическая функция философии неразрывно связана с ее мировоззренческой функцией. Это означает, что мировоззренческие картины мира, формируемые в философии, одновременно выступают и в качестве методологий, оказывают методологическое влияние на мышление и поведение людей, различные сферы деятельности (науку, искусство, политику и т. д.). Таким образом, реализуя свою методологическую функцию, философия принимает непосредственное участие в становлении и оформлении способов мышления и поведения. Эти способы являются теми формами, в которых осмысливает и выражает себя каждая историческая эпоха.

Философия как самосознание исторической эпохи

Понять в полной мере те или иные философские системы, исходя из них самих, т. е. исходя из философских текстов, невозможно, если не рассматривать их в историческом контексте, не обращаться к тем социально-историческим условиям, в которых они формировались. Всякая философия, будь то античная, философия средневековья или философия Нового времени — детище своего времени.

Например, возникновение и развитие европейской философии эпохи Возрождения происходит в контексте культуры раннебуржуазного общества, противостоящей культуре феодального общества. Именно в этом историческом контексте находят свое объяснение такие черты философии Возрождения как гуманизм, антиклерикализм, антисхоластизм, ориентация на идеалы античности. То же самое можно сказать о философских направлениях (школах) и философских проблемах. Так, всплеск иррационализма в западноевропейской философии во второй половине XIX — первой половине XX вв. был обусловлен такими историческими факторами, как кризис цивилизации Нового времени (кризис капитализма), выразившийся в прокатившихся по Европе социальных революциях, первой мировой войне, расколе мира на две мировые системы. Кроме этого, он явился результатом кризиса механистического естествознания, мировоззренческих основ и ценностных ориентаций Нового времени: сциентизма, академизма, гносеологизма и строительства «абсолютных систем» в философии.

Конкретно-историческая природа философии проявляется не только во временном измерении, но и пространственно-цивилизационном. Философия детище не только своего времени, но и определенной цивилизации, определённого общества, определённой культуры. Так, мы можем говорить о философских традициях Запада и Востока, исламской, христианской и буддистской философиях, философиях тоталитарного и демократического обществ и т. д.

На конкретно-историческую природу философского знания и его культурно-цивилизационную обусловленность указывали такие европейские мыслители, как Г. В. Ф. Гегель, К. Маркс, О. Шпенглер, Б. Рассел, К. Юнг, исламские мыслители (М. Икбал, М. Шариф, С. Наср), философы Индии (С. Вивекананда, Р. Тагор, Р. Раджу, С. Радхакришнан), Японии (Д. Судзуки), Латинской Америки (Л. Сеа), Африки (А. Кагаме, Л. Сенгор) и другие.

Философия не просто продукт исторической эпохи. В теоретической, наиболее обобщенной форме она выражает сущность и основные тенденции данной эпохи. Не случайно *Гегель* характеризует философию как эпоху, постигнутую в мыслях. В своих проблемах и понятийном аппарате философия аккумулирует накопленный практический и познавательный опыт человечества, синтезирует, интегрирует и систематизирует поиски по осмыслению различных сторон природного и человеческого бытия, фиксирует «напряженный пульс» времени. Иначе говоря, в своей проблематике и категориальной структуре философия в обобщенной, теоретической форме отображает глубинные, сущностные процессы бытия и сознания той или иной эпохи.

Философия как аксиология

Пытаясь понять систему «мир—человек», философия рассматривает происходящие в ней процессы и отношения не только под гносеологическим углом, с точки зрения «Истины». Для нее не менее важна оценка этих процессов и отношений через призму ценностного подхода, с позиции «Блага», «Добра», «Зла», «Пользы», «Красоты» и т. д. Тем самым философия выступает как *аксиология* (учение о ценностях, от греч. *axios* — ценный и *logos* — учение).

Ценностная ориентация философии вытекает из ее мировоззренческой природы. Мы уже говорили, что всякое мировоззрение — это отношение человека к миру. И это отношение не может сводиться к простой констатации фактов, процессов, явлений, и даже к их объяснению и пониманию. Мир для философа — это не чистая отстраненная объективность, рассматриваемая через микроскоп бесстрастным наблюдателем. Этот мир всегда «очеловечен» и «одухотворен» через соотнесенность с человеком, его потребностями, надеждами и идеалами. Все, что происходит в мире, имеет свою меру *значимости* для человека. Из этого вытекает, что философия не только познает мир, но и оценивает его. Кроме того, любая философская система сама выступает как определенная система ценностей. Например, мы можем говорить о ценностях западного и восточного типа мышления, христианской и исламской философии и т. д.

Реализуя свою аксиологическую (ценностную) функцию и задаваясь вопросами: «Совершенен ли существующий мир?», «Каким

должен быть этот мир?», философия вскрывает противоречие между *сущим* (существующим) и *должным*. Вопрошая о должном, философия тем самым побуждает человеческое сознание к поиску идеалов, гармонии бытия.

Философия как критика

Оценивая мир с точки зрения идеалов (должного), философия делает это через призму *критики*. Свои первые шаги как критика философия начала с *сомнения*. В этом одно из фундаментальных отличий философии от дофилософского мировоззрения (мифологического, религиозного).

Уже в египетских, вавилонских и индийских предфилософских текстах ранних эпох можно встретить сомнения в истинности религиозных верований, справедливости устоев общественной жизни. Одним из первых философов, подвергших сомнению устоявшиеся представления, был *Сократ* (ок. 470—399 г. до н. э.), заявивший: «Я знаю, что ничего не знаю». Вступая с людьми в споры, Сократ путем вопросов и ответов обнажал поверхностность представлений собеседников, приводя их к признанию того, что принимавшееся ими за абсолютную истину, является на самом деле лишь расхожим мнением. В Новое время целая плеяда европейских философов (Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Кант) сделали сомнение и критику предметом специального рассмотрения.

Философия не просто в чем-то сомневается и что-то критикует. Будучи мировоззрением, она подвергает тотальному сомнению и критике все компоненты мировоззрения (знание, долг, веру и т. д.). Поэтому во все времена философия вопрошает: «Подлинно ли я знаю?», «Подлинно ли я обязан?», «Подлинно ли я верю?».

Подвергнув сомнению начала мировоззрения, философия переходит к их критике.

Реализуя свою критическую функцию, философия подвергает критике существующую действительность, способствуя появлению *нового*. Подвергая критическому анализу наличную действительность бытия и мышления, сея зерна сомнения, философия способствует формированию неуспокоенного, гражданского сознания.

В традиционных обществах, основанных на незыблемых предустановленных канонах, а также в обществах, основанных на недемократических способах правления (тоталитарные, авторитарные режимы) критическая направленность мышления становится опасной для носителей такого мышления. Главные качества, которые ценятся в такого рода обществах — послушание и исполнение (конформизм). Творчество и критицизм допускаются, но в той мере, в какой они не затрагивают господствующую идеологию, доминантные ценности и мировоззренческие ориентации.

Критическое мышление необходимо отличать от нигилизма и критиканства. Последние — свидетельство низкой культуры мышления, его деструктивного характера — проявляются в критике ради критики. Культурное философское мышление не сводит критику к нигилистическому отбрасыванию предмета, а исследует последний в его внутренних взаимосвязях. Поэтому философская критика всегда есть анализ, глубокий и непростой процесс осмысления предмета, логики и динамики его развития.

Отражая динамику развития эпохи и используя метод теоретического мышления, философия не просто констатирует наличные процессы; она как бы «забегает вперед» в будущее, тем самым, осуществляя прогностическую, проектировочную и эвристическую функции.

Философия как прогнозирование и проектирование

Прогностическая функция философии связана с осуществлением прогнозов; *проектировочная* — с созданием сценариев будущего, проектированием «возможных миров»; *эвристическая* — с участием философии в научных открытиях, в приращении научных знаний путем предвидения.

Возможность философской эвристики имеет объективные основания, связанные с принципиальной ограниченностью эмпирического базиса науки, пределом объяснительных возможностей прежних теорий, важной ролью вненаучных компонентов в процессе научного творчества и научных открытий, потребностью конкретных отраслей научного знания выходить за свои пределы в поисках новых подходов и углов зрения. В качестве примеров эвристической ценности философских идей и дискуссий для развития науки можно привести атомистическое учение, принципы развития, бесконечности и единства мира, идеи о роли необходимого и случайного в процессе развития и т. д.

Создавая «возможные миры», философия способствует развитию «альтернативно-ориентированного», «поливариантного» мышления, являющегося одним из важнейших условий свободы бытия человека, демократизации и толерантности общества.

Философия как идеология

Выполняя свою мировоззренческую функцию, то есть, формируя определенное отношение людей к миру и определенные системы ценностей, и, имея непосредственное отношение к общественному знанию, философия выступает и как *идеология*. Люди не существуют в абстрактно-обезличенной форме, вне конкретно-исторических условий; они являются представителями определенного общества, государства, класса, этноса, пола, являются продуктами определенной исторической эпохи и сложившихся исторических обстоятельств. Таким образом,

философское отношение к миру неизбежно опосредовано идеологическими отношениями, в которых фиксируются интересы людей как представителей определенных социальных групп и институтов.

Идеология — это совокупность идей, взглядов, теорий и идеалов, в систематизированной форме отражающих и направленно формирующих отношение людей к окружающей действительности (прежде всего, к процессам общественного бытия) через призму определенных общественных интересов. Всякая идеология провозглашает и обосновывает нормативные ценности, устремления и цели конкретной социальной группы, части или общества в целом.

Идеология существует в виде философских, политических, религиозных, правовых, этических и эстетических взглядов.

В основе любой идеологии лежат интересы определенных социальных групп, институтов и общностей (государства, партий, общественных движений, конфессиональных, половых, возрастных, этнических и других общностей). В силу того, что идеология связана с интересами различных общественных групп, она может служить закреплению определенных общественных отношений либо их изменению, что находит свое выражение и в философии. Например, в европейской философии Нового времени были выражены идеологические устремления нового класса — буржуазии и нового общественного устройства — капитализма. Развитие капитализма требовало развития производительных сил, промышленности, что, в свою очередь, предполагало развитие естественных наук, техники и технологии. Не случайно, вопросы логики и теории познания, путей и методов достижения истинного знания в философии Нового времени становятся центральными, отодвигая на задний план схоластические споры средневековья о божественном устройстве мироздания.

Тот факт, что философия как идеология способна выражать настроения и устремления тех или иных общественных групп, не означает, что та или иная идеология обязана существовать в жестко однозначных философских идеях и понятиях. Например, вся философия Нового времени, будучи идеологией нового класса — буржуазии, и новой исторической эпохи, была отнюдь не единой. Мало того, мы в ней обнаруживаем столкновение прямо противоположных направлений: монизма и плюрализма, материализма и идеализма, диалектики и метафизики, эмпиризма и рационализма и т. д.

Интересы различных общественных слоев могут не совпадать, а иногда вступать в непримиримый конфликт. Причем, эти интересы могут совпадать с логикой исторического развития, а могут и препятствовать прогрессу. В этих случаях и философские концепции могут иметь относительную ценность, обусловленную конкретно-исторической эпохой.

Предмет философии

Как мы видим, философия имеет различные аспекты и многофункциональную природу. Как специфическому виду духовной деятельности ей присущи мировоззренческая, гносеологическая, методологическая, интегративно-синтетическая, аксиологическая, критическая, прогностическая, проектировочная, эвристическая и идеологическая функции. На базе выявления различных сторон и функций философии можно теперь определить и предметную область философии.

Предметной областью философии является система «мир—человек»: а) система «мир», б) система «человек» и в) система взаимоотношений между ними. Сами эти системы представлены различными уровнями. Под понятием «мир» понимаются мир в целом, его структурные компоненты (мегамир, макромир, микромир; неорганический мир, органический мир, социальный мир и т. д.), взаимосвязи и взаимоотношения между ними. Под понятием «человек» могут выступать индивид, социальные общности различных уровней, общество в целом.

Философию интересует не все в системах «мир» и «человек» и не всякое отношение «человека» к «миру». В силу своей теоретичности и предельности философия нацелена, прежде всего, на *всеобщее*, универсальные отношения в системе «мир—человек». Таковыми являются онтологические, гносеологические, аксиологические и праксиологические отношения. Всеобщность этих отношений означает их *необходимый* характер. Где бы и в какую бы эпоху ни жили люди, они необходимым образом связаны с окружающим миром этими отношениями: они — продукт этого мира, они познают этот мир, они оценивают и преобразуют его.

Таким образом, философия — это специфическая форма общественного сознания, вид теоретического мировоззрения, в котором в наиболее обобщенной форме, посредством определенных систем категорий отражаются универсальные (онтологические, гносеологические, аксиологические и праксиологические) отношения человека к миру, синтезируются достижения человеческой культуры¹.

§ 3. Структура философского знания

От натурфилософии к дифференциации философского знания

Философия достигла своих первых вершин уже в древности, когда наука, за исключением математики, находилась в зачаточном состоянии. Поэтому, используя умоз-

¹ О предмете философии см. более подробно: В.П. Алексеев, А.В. Панин. Философия. Учебник. М., 1999; В.П. Алексеев. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1983; Т.И. Ойзерман. Проблемы историко-философской науки. М., 1982.

рение (рассуждение и воображение), философия пыталась давать ответы на вопросы, на которые наука еще не могла ответить. Непознанные реальные связи подменялись вымышленными, научные исследования — аналогиями и догадками. Тем самым философия выступала как *натурфилософия*, или *система природы, построенная на умозрительных принципах*. В силу неразвитости научного знания (как его теоретических, так и эмпирических основ), натурфилософия была той формой, в которой и могла первоначально развиваться наука. Натурфилософы занимались как собственно философскими проблемами, так и теми вопросами, которые сегодня составляют предмет отдельных наук: физики, астрономии, биологии и т. д. В силу этого натурфилософия выступала как пестрая смесь философских идей, научных эмпирических фактов, а также суеверий, магии, алхимии, астрологии и т. п.

Натурфилософия явилась важным этапом в развитии человеческого познания. В рамках натурфилософии зародились и получили развитие идеи материального единства мира, атомистического строения вещества, происхождения планет Солнечной системы, сложной природы базисных составляющих мироздания и др.

Однако, на определенном этапе, начиная с XVII в. натурфилософия начинает сдерживать развитие естествознания. С появлением механики наука создает свою первую — механистическую — картину мира (систему природы), построенную на иных, нежели умозрение, принципах. В связи с этим, Ньютон, отец теоретического естествознания, предостерегая ученых от чрезмерного увлечения натурфилософскими умозрительными построениями, произносит знаменитую фразу: «Физика, бойся метафизики!».

По мере становления естественных наук в качестве самостоятельных, натурфилософия начинает уступать место теоретически оформленному естествознанию. Одновременно происходит дифференциация и самого философского знания.

Основные философские дисциплины

В рамках современной философии часто выделяют следующие самостоятельные дисциплины: *историю философии*, *онтологию* — учение о бытии, *гносеологию* (эпистемологию) — учение о познании, *аксиологию* — учение о ценностях, *философскую антропологию* — учение о человеке, *социальную философию* — учение об обществе, *логику* — учение о законах и формах мышления, *этику* — учение о нравственности, *эстетику* — учение о прекрасном.

Выделяют также философию естествознания, философию религии, философию права, философию науки, философию техники,

философию истории, философию культуры, философию политики и философию глобальных проблем, которые сегодня вычленились в целые направления со статусом самостоятельных дисциплин, со своей сложившейся проблематикой, категориальным аппаратом и методами решения проблем.

Степень развитости тех или иных философских дисциплин различна. Некоторые из них (например, онтология) возникают еще на заре философии, другие (философия глобальных проблем или философия техники) являются продуктом XX века.

Говоря о самостоятельности философских дисциплин, необходимо иметь в виду относительность этой самостоятельности. Философские дисциплины не оторваны друг от друга, они тесно взаимосвязаны и взаимозависимы. Их стержневые темы зачастую граничат друг с другом: логика и познание, познание и религия, религия и мораль, мораль и искусство и т. д. Особую взаимосвязанность и взаимозависимость философские дисциплины получают в рамках конкретных систем и течений. Так, без понимания роли диалектики или феноменологии духа в системе Гегеля невозможно понять ни его логику, ни его историю философии. Таким же образом в неоконфуцианстве и дзэн-буддизме взаимосвязаны онтология, теория познания и этика.

Многообразие дисциплин в структуре философского знания имеет системную природу. Поэтому можно говорить о философии как системе. Целостный, системный характер философии обуславливается целостностью и единством мира; системным характером человеческого знания вообще, его направленностью на самоорганизацию и системным характером самого предмета философии. Если мы проанализируем особенности вышеназванных философских дисциплин, то увидим, что через всех них и выражаются многогранность и богатство предметного поля философии.

Глава 2. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ, НАПРАВЛЕНИЯ И МЕТОДЫ ФИЛОСОФИИ

§ 1. Основные философские проблемы и их специфика Основные философские направления

Специфика философских проблем

Принципиальная особенность философских проблем в том, что они носят *двойственную* природу. С одной стороны, на каждом историческом промежутке времени они носят конкретно-историческую форму, обусловленную особенностями данной эпохи. Например, господствующая роль религии и религиозных институтов

в культуре средневековья Западной Европы определила и соответствующую постановку философских вопросов, подчиненную теологической проблематике. В XVII—XVIII вв. выдвижение в европейской науке на первый план механики обусловило и особенности типа философствования этой эпохи, когда философские проблемы рассматривались через призму механистических представлений. Или, можно говорить о конкретно-исторической специфике дискуссий в ранней исламской философии (например, между джабаритами и кадаритами о свободе воли), обусловленной такими политическими процессами как поддержка и противостояние власти халифов и т. д.

С другой стороны, в силу того, что философские проблемы затрагивают коренные вопросы бытия, они относятся к так называемым «вечным» проблемам. «Вечность» философских проблем не означает, что они не решаемы и их бесполезно решать. Она означает, что они принципиально не могут быть решены раз и навсегда, для всех времен и для всех поколений. Для каждой исторической эпохи, для нового поколения людей эти проблемы предстают заново. Возьмем, к примеру, такие философские проблемы, как проблему достижения истинного знания и проблему ценностей. В различные исторические эпохи они наполнялись различным содержанием, обусловленным спецификой социальных процессов этих эпох. Затрагивая фундаментальные (познавательные и ценностные) отношения человека к миру, они с необходимостью всегда будут вставать перед человечеством и всегда в новом виде. В силу бесконечной природы познания и прогресса, человечество всегда будет стремиться к совершенствованию путей к достижению истины, к поиску новых идеалов, всегда будет задаваться вопросами о старых и новых ценностях. Тот момент, когда человечество вдруг посчитает, что ему уже нечего познавать и оно владеет «абсолютной истиной в последней инстанции», как это считал немецкий философ XIX века *Е. Дюринг*, когда оно перестанет стремиться к нравственному совершенствованию и поиск новых идеалов будет считать пустым занятием, вероятно, будет духовной смертью человечества.

Основные философские проблемы

Вопрос о том, какая философская проблема — главная, всегда интересовал философов. Одни в ней видели познание Бога, другие — познание человека, третьи — определение первоначал бытия, четвертые — ценностное измерение мира и т. д. Существуют ли и в чем заключаются основные проблемы философии? Или, иначе говоря, можно ли в проблемном поле философии вычленить стержневые системообразующие темы, обуславливающие единство этого поля?

Любая форма познающего мышления на определенном этапе сво-

его развития сталкивается с проблемой самоопределения, в котором происходит процесс отделения сущностного от особенных форм его проявления, определяющего от определяемого, основного от подчиненного. Казалось бы, такая древняя и строгая наука, как математика уж, наверное, не нуждается в дискуссиях по поводу своей предметной области и основных своих проблем. Однако и в ней проходят революции, затрагивающие самые основы математики. Известный математик и философ XX века *Б. Рассел* в начале столетия заявил: «...Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем действительно состоит математика...»¹. Можно возразить: незнание того, в чем заключаются предмет и основные проблемы математики, не мешало математикам делать свои открытия. Действительно, не мешало до определенного времени. В XX же веке разное понимание вопроса «Что такое математика?» породило целые направления в математике.

Предметная область любой науки постоянно изменяется. И сущностные характеристики своего предмета (основные проблемы своей предметной области) та или иная наука осознает лишь на определенной, зрелой стадии своего развития. Как отмечает крупнейший психолог XX века *Ж. Пиаже*, только тогда, когда наука «уже очень развита: она приходит к вопросу о своей собственной природе и о своих основах»². Осознание наукой сущности своего предмета происходит, когда за многообразными, эмпирически изучаемыми явлениями обнаруживается единая субстанциональная основа. Само обнаружение такого рода основы возможно лишь при переходе науки от эмпирического уровня к теоретическому.

Что же понимать под ведущими проблемами философии? Все философские проблемы, исходя из ее предмета, можно выделить в три основные группы и обозначить следующими вопросами:

1. Что есть мир?
2. Что есть человек?
3. Каковы отношения между миром и человеком?

Если мы возьмем любую философскую проблему, она так или иначе будет касаться одной из этих трех групп философских вопросов.

Структура и развитие проблемы «мир — человек»

Таким образом, центральный вопрос философии — *вопрос об отношении человека к миру*, что вытекает из предметной области философии и ее мировоззренческой природы. Говоря о системе «мир—человек», надо иметь в виду, что «мир» и «человек» здесь выступают как предельно широкие (философские) понятия,

¹ Б.Н. Рассел. Новейшие работы о началах математики // В сб.: Новые идеи в математике. СПб. 1913. Т. 1. С. 83.

² Ж.Пиаже. Психология, междисциплинарные связи и система наук. // В кн.: XVIII Международный психологический конгресс. М., 1966. С. 5.

фиксирующие противоположные стороны предмета. Поэтому в данном контексте они равнозначны таким бинарным оппозициям, как «Я» и «не-Я», «субъект» и «объект», «макрокосмос» и «микрокосмос», «внутренний мир» и «внешний мир»; «дух» и «природа», «сознание» и «материя», «мышление» и «бытие», «идеальное» и «материальное», в которых в разные эпохи и в разных философских системах отображалось мировоззренческое отношение человека к миру.

Содержание проблемы «мир — человек» как центральной философской проблемы, обуславливалось содержанием ведущих тенденций в ту или иную историческую эпоху. С изменением доминирующих проблем в обществе менялись и акценты, содержание данной проблемы. Эти акценты являются выражением того, что находилось в центре внимания философов той или иной исторической эпохи. Иначе говоря, проблема «мир — человек» имеет свои исторические формы, которые выражают направленность (парадигму) философского мышления той или иной эпохи.

Рассмотрим эти исторические формы на примере европейской философии.

Онтологическая форма. В отличие от мифологии, философия начинается с различения субъективного и объективного. Поэтому отношение первых философов к миру есть отношение к «не-Я», к «Оно», оно выступает как отношение к внешнему, надличностному миру (космосу, природе), противостоящему миру человека. Уже на самых ранних стадиях своего становления философия выделила узловые пункты своей предметной области: «мир» (досократики) и «человек» (сократики), тем самым с самого начала формулируя центральную задачу философии.

В античной философии данная задача была связана с поиском первоначал, того, что лежит в основе всего сущего. Вода *Фалеса*, воздух *Анаксимандра*, огонь *Гераклита*, идеи *Платона*, атомы *Демокрита* — варианты такого рода начал. И хотя древнегреческие философы высказывались по поводу гносеологических, этических и других философских проблем, можно с определенностью сказать, что онтологическая проблематика, и, прежде всего, вопрос «Что есть мир?», или «Что лежит в основе мира?», являлся для них главным. Так, известный исследователь античной философии *И. Рожанский* пишет: «Философское значение учения *Фалеса* состояло, прежде всего, в том, что он впервые в истории человечества поставил вопрос, ставший в дальнейшем основным вопросом всей греческой философии: «Что есть все?»¹.

¹ И.Д.Рожанский. Ранняя греческая философия // В кн.: Фрагменты ранних греческих философов. В 2 ч. М., 1989. Ч. 1. С. 10.

Итак, в античности центральная философская проблема имела онтологическую окраску и затрагивала онтологические отношения в системе «мир — человек».

В европейской средневековой философии сохраняется онтологический фокус в проблеме «мир — человек». Но в условиях средневековья данная проблема обретает специфику, которая вытекает из подчиненности философии теологии. Внешне оппозиция «мир — человек» (природа и дух, материя и сознание) заменяется оппозицией «мир — Бог». Однако, по существу, решается та же самая дилемма, поскольку Бог (духовное начало) выступает как абстрагированная от человека и абсолютизированная форма «сознания», «духа» и «мышления». В античности и в средневековье, таким образом, философия отвечала, прежде всего, на вопрос: «Что есть мир?», «Что лежит в основе мира: материальная субстанция или духовное начало, естественное или сверхъестественное?».

Гносеологическая форма. В Новое время атомизм и механика становятся доминирующими и детально разработанными теориями, объясняющими мироздание (начала вещей). Всем казалось, что для создания законченной картины мира осталось лишь уточнить некоторые детали. Онтологические вопросы начинают отходить на второй план и *центральными* становятся вопросы гносеологии и методологии.

Доминирующее влияние гносеологической проблематики в Новое время было продиктовано бурным развитием промышленности и естествознания, делавших вопрос о путях к достоверному знанию центральным вопросом. Достаточно указать на такие достижения этой эпохи, как создание механики земных и небесных тел, аналитической геометрии, дифференциального и интегрального исчисления, открытия в области химии, географии, геологии, ботаники, зоологии и т. д. Создаются новые технические средства, усилившие возможности науки: микроскоп, телескоп, термометр, ртутный барометр и др. Религиозную картину мира, господствовавшую в средние века, начинает сменять естественнонаучное объяснение универсума. Наступает эра научных революций.

И в философии на первый план выходят проблемы логики, методологии и теории познания. Не случайно философия Нового времени в лице ее родоначальников *Ф. Бэкона* и *Р. Декарта* сформулировала свои основные парадигмы в гносеолого-методологическом ключе: в виде эмпиризма (Бэкон) и рационализма (Декарт), индуктивизма (Бэкон) и дедуктивизма (Декарт). Именно Бэкон и Декарт сформулировали основные теоретические парадигмы проблемного поля философии Нового времени. В Новом времени вопрос философии об отношении человека к миру приобретает *гносеологическую* окраску («Возможно ли познание мира и каким образом?») и затрагивает гносеологические отношения в системе «мир — человек».

Законченную и категоричную форму он обрел в философии Канта, который заявил, что главный вопрос теоретической философии — «Что я могу знать?».

Аксиологическая и праксиологическая формы. Последующее развитие общества настолько широко раздвинуло горизонты научного знания, что и онтологические и гносеологические вопросы перестают быть столь доминирующими, какими они были в античной философии и философии Нового времени¹. Это не означает, что они сняты с повестки дня. Дело в том, человечество подошло к такому пункту своего развития, когда на повестку дня, в качестве центрального, был выдвинут вопрос об основах существования и перспективах развития самого человечества. А в XX веке этот вопрос приобрел судьбоносное значение.

Актуальнейшими проблемами XIX—XXI веков становятся такие вопросы, как «Совершенен ли существующий мир?», (аксиологическая сторона отношения человека к миру), а также вопрос «Возможно ли практическое изменение мира и каким образом?» (*праксиологическая* сторона отношения человека к миру). Это и есть новые стороны проблемы «мир — человек», порожденные Новым и Новейшим временем².

Эти вопросы и раньше были в поле зрения философов. Достаточно вспомнить Сократа, утопии Платона и Мора, критицизм и идеалы эпохи Возрождения и Просвещения и т. д. Однако эти вопросы в данные периоды не имели целостно-универсального характера. Человечество должно было пройти определенные стадии, прежде чем они обрели всеобщую форму. Лишь с конца XVIII в. начинается фронтальное критическое отношение к сложившимся формам бытия. В философии, литературе, искусстве — во всех формах общественного

¹ До конца XIX в. вопросы «Что первично?» и «Познаваем ли мир?» осознавались в качестве ведущих философских проблем. Эти вопросы явились выражением онтологической и гносеологической сторон философского отношения «человека» к «миру». Однако дальнейшее развитие социальной практики и философии показало ограниченность сведения содержания проблемы «мир — человек» к онтологической и гносеологической сторонам. Наряду с ними, отношение «человека» к «миру» включает в себя аксиологическую и праксиологическую составляющие.

² После древних греков, обозначивших основные философские проблемы европейской философии, и, прежде всего, онтологическую, наиболее серьезный прорыв в осмыслении ведущих философских проблем был осуществлен Кантом, сформулировавшим гносеологическую, аксиологическую и праксиологическую стороны проблемы «мир — человек». По Канту, «сферу философии... можно подвести под следующие вопросы: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться? 4. Что такое человек?» // В кн.: И. Кант. Трактаты и письма. М., 1980. С. 331—332.

сознания наблюдается тотальное отрицание сложившихся основ культуры. Любые значительные произведения XVIII—XIX вв. («Блеск и нищета куртизанок» О. Бальзака, «Отверженные» В. Гюго, «Фауст» И. Гете, «Жерминаль» Э. Золя, «Отцы и дети» И. Тургенева, «На дне» М. Горького и др.) были направлены на критику существующего общества.

На вопрос: «Совершенен ли существующий мир?» (аксиологическая сторона основного вопроса философии) современное человечество недвусмысленно дает отрицательный ответ. Этот ответ звучал и раньше, но он, во-первых, носил локально-региональный характер и, во-вторых, не являлся универсальным для различных слоев населения. Сегодня же, когда мы говорим о несовершенстве мира, мы имеем в виду весь мир в его целостности. Речь идет о взаимоотношениях государств и регионов, об отношениях с природой, о взаимоотношениях людей, о современных ценностях, об образовании и воспитании, о судьбах культуры и т. д.

Происходящая смена исторических эпох является закономерным результатом того кризиса, который охватил сегодня как человечество (социум) в целом, так и особенные формы и сферы его существования. При этом подчеркивается глобальный характер этого кризиса, затрагивающего основы человеческого бытия и современной цивилизации. Об этом писали Ф. Ницше, О. Шпенглер, Й. Хейзинга, К. Ясперс, Д. Дьюи, Э. Фромм, А. Печчеи и многие другие.

Праксиологическая сторона проблемы «мир — человек» формулируется так: «Возможно ли изменение мира и каким образом?». Этот вопрос вставал и раньше, но его решение ограничивалось рамками религиозной картины мира и утопических построений, волевыми решениями в рамках монархических институтов.

Новое и особенно Новейшее время выявили возможность глубинных качественных социальных трансформаций как атрибутивно-го компонента естественно-исторического развития общества. Но если конец XIX в. и первая половина XX в. прошли под знаком радикального отрицания (включающего насилие как основной компонент) отжившего мира, то главным способом социальных трансформаций нынешнего времени все более признаются реформы, что, правда, еще не отменяет насилие как факт реальной жизни.

Таким образом, проблема «мир—человек» как центральная проблема философии подвержена динамике. Можно говорить об ее онтологической, гносеологической, аксиологической, праксиологической сторонах. При этом в различные исторические эпохи те или иные ее стороны выдвигаются на первый план, фокусируя стержневые процессы эпохи.

Основные философские направления

Различные философские направления можно сгруппировать по различным основаниям: по отношению к ведущим философским проблемам (проблема первоначала, проблема познаваемости мира и т. д.), по методу, по предметным основаниям, по отношению к классическому наследию и т. д.

В вопросе о природе начала философские направления подразделяются на те, где в качестве такового признается единая субстанция — будь то материальная или идеальная — *монизм*, две равноправные независимые (материальная и духовная) субстанции — *дуализм*, множество субстанций — *плюрализм*. В истории философии наиболее известным представителем дуализма был французский философ Р. Декарт (1596—1650), а плюрализма — немецкий философ Г. Лейбниц (1646—1716).

Монизм в истории философии выступает в двух формах: материалистической и идеалистической. *Материализм* исходит из первичности природы, материальной субстанции, существующей до и независимо от духовного начала. Сам материализм подразделяется на различные свои исторические формы и течения: *наивный материализм* древних, полагавших, что в основе всего лежит одна из природных «стихий» — вода (Фалес), воздух (Анаксимен), огонь (Гераклит) либо их ряд — вода, воздух, огонь и земля (древнеиндийская школа чарваков, Эмпедокл), вода, воздух, огонь, земля и металл в древнекитайской философии; *метафизический материализм* Нового времени (Гоббс, Локк); *антропологический материализм* (Л. Фейербах, Н. Чернышевский); *диалектический материализм* (К. Маркс, Ф. Энгельс), *научный материализм* (Г. Фейгл, Дж. Сартр); *эмерджентистский материализм* (Дж. Марголис, М. Бунге) и др. Можно говорить о последовательном материализме (*материалистическом монизме*) и формах материализма, в том или ином виде допускавших идею божественного первотолчка (*деизм*) или отождествлявших природу с Богом (*пантеизм*).

Идеализм исходит из первичности идеального, духовного начала, будь то индивидуальное сознание (*субъективный идеализм*) или надличностный мировой дух, абсолютная идея (*объективный идеализм*). Крупнейшими представителями субъективного идеализма были китайский философ Ван Ян-Мин (1472—1528), английский епископ Д. Беркли (1685—1753), выдвинувший принцип «esse—percipi» (лат. существовать — значит быть воспринимаемым), немецкий философ И. Фихте (1762—1814). На принципах субъективного идеализма основаны эмпириокритицизм, неопозитивизм, неокантианство и ряд

других философских школ. К объективному идеализму относятся философские системы брахманизма и ведантизма в древнеиндийской философии, древнегреческого философа Платона (427—347 гг. до н. э.), китайского философа Чжу Си (1130—1200), немецких философов Шеллинга (1775—1854), Гегеля (1770—1831), неотолизм и др.

Если взять вопрос о познаваемости мира, то философы делятся на тех, кто признает возможность достижения истинного знания, и тех, кто ее отрицает. Последнее направление получило название *агностицизм*, яркими представителями которого были Д. Юм (1711—1776) и И. Кант (1724—1804). Элементы агностицизма присутствуют и в современных системах (неопозитивизм, критический реализм). Среди тех, кто признает возможность постижения истины, выделяются направления, придающие приоритетное значение чувственной ступени познания (*сенсуализм*), разуму (*рационализм*), религиозному откровению или мистической интуиции (*иррационализм*). Существуют как материалистические, так и идеалистические формы сенсуализма и рационализма.

По методу познания философские направления также могут подразделяться на *эмпиризм*, *рационализм* и *иррационализм*. Философы также различаются по тому, стоят ли они на позициях *диалектики* (метода мышления, рассматривающего предметы и явления во взаимосвязи и развитии) или *метафизики* (метода мышления, рассматривающего предметы и явления вне всеобщей связи, как не подверженные качественному саморазвитию).

По предметному основанию философские направления делятся на течения широкого профиля и школы, ориентирующиеся на более узкую специализацию, например, проблемы гносеологии, антропологии, аксиологии, онтологии и т. д. Например, «лингвистическая философия» (Дж. Остин, Дж. Уиздом, П. Стросон) направлена на анализ естественного языка, «философия техники» (А. Хунинг, Ф. Рапп) — на феномен техники в современном мире, а школа «историцизма» (В. Дильтей, Р. Коллингвуд) — на проблемы исторического знания и т. д.

По отношению к классическому наследию философские направления делятся на *неоклассические течения* (неокантианство, неотолизм, неогегельянство и т. д.), направленные на возрождение и развитие идей классических систем прошлого; *антиклассические течения*, основанные на их полной переоценке и отказе от них (позитивизм, ницшеанство, мистицизм), и *неклассические течения*, с ориентацией на синтез критики и продолжение традиций классического наследия (марксизм, экзистенциализм и др.).

§ 2. Методы философского познания

Основным методом (средством) философии является *теоретическое мышление*. Философия не имеет в своем арсенале ни химических реактивов, ни микроскопов и телескопов, ни какой-либо иной техники; ее оружие — сила абстракции. С этим обстоятельством и связана специфика средств, используемых в философском познании.

Вплоть до Нового времени философия не располагала достаточной фактологической и экспериментальной базой¹ для своих предельно широких теоретических обобщений, которые и являются основной целью философии. Поэтому основным способом теоретического рассуждения в философии стало *умозрение*, позволявшее выводить мышление за пределы наличных опытных данных. Вследствие скудости эмпирической базы философское умозрение основывалось на логических построениях, зачастую не связанных с научно установленными фактами наблюдения и эксперимента. В рамках философского умозрения получили развитие такие приемы, как *мысленный эксперимент*, *экстраполяция*, *идеализация* и т. д. Посредством умозрения были сделаны важнейшие догадки об атомарном и молекулярном строении материи, ее саморазвитии и т. д.

Другим средством философского познания является *интеллектуальная интуиция*. На ее роль в познании указывали китайский мыслитель Ян Ван-мин, французский философ А. Бергсон и др. Сами по себе логические построения еще не обеспечивают открытий. В связи с этим известный канадский философ М. Бунге пишет: «Одна логика никого не способна привести к новым идеям, как одна грамматика никого не способна вдохновить на создание поэмы, а теория гармонии — на создание симфоний. Логика, грамматика и теория музыки дают нам возможность обнаруживать формальные ошибки и подходящие мысли, но они не поставляют нам «субстанцию» — счастливые идеи, новые точки зрения»². Такие идеи и точки зрения предоставляет интуиция.

Важным средством философского познания является *интерпретация*. В отличие от науки, философия не имеет дела непосредственно с вещами, будь то почвы, растения, человеческий организм или

¹ Первая развитая естественнонаучная дисциплина (механика) возникает лишь в XVII веке. Оформление других естественных и общественных наук в строгом смысле слова приходится на XVIII—XIX века.

² М. Бунге. Интуиция и наука. М., 1967. С. 109.

звезды. Она имеет дело со знанием о вещах, со знанием, которое подвергается интерпретации. Именно интерпретация — иное прочтение текста, иное видение смысла, иное вопрошание — является основой философских идей и открытий.

Глава 3. РОЛЬ ФИЛОСОФИИ В ОБЩЕСТВЕ

§ 1. Философия в системе культуры

Философия и наука С первых своих шагов судьбы философии и науки тесно переплетены. В древних обществах религиозно-мифологические представления, философские идеи и эмпирические научные знания представляли собой нерасчлененное, синкретическое единство, где одно от другого было невозможно отделить. В дальнейшем, по мере развития, философия и наука начинают обретать собственную специфику, при этом сохраняя много общего.

Свои зрелые формы наука начинает обретать с эпохи промышленных революций, а некоторые научные дисциплины появляются лишь в XIX—XX вв. В силу этого, многие современные научные идеи в первоначальной своей форме были выработаны в лоне философии. Это, например, относится к идеям атомизма, естественного происхождения Солнечной системы, синергетики и т. д.

В рамках философии разрабатывался логико-методологический инструментарий, используемый в научном познании. *Аристотель, Аль-Фараби, Ибн Сино, Бэкон, Декарт, Лейбниц, Гегель* — вот далеко не полный перечень философов, имевших непосредственное отношение к разработке законов логики, индуктивного, дедуктивного, диалектического и других методов. В частности, диалектический метод нашел свое отражение во многих положениях одной из наиболее передовых современных научных дисциплин — *синергетике*.

Философия выполняет по отношению к науке не только методологическую функцию. Будучи мировоззрением, она оказывала влияние на становление (или торможение) тех или иных научных идей. Например, в эпоху европейского средневековья, философия, находясь в подчинении у теологии, блокировала свободное развитие научной мысли, рассматривая любые суждения через призму аристотелевско-христианской интерпретации.

В свою очередь, философия испытывала и испытывает мощнейшее влияние со стороны науки. Если ранее многие идеи об окружающем мире формировались в лоне натурфилософии, и, как правило, в умозрительно-спекулятивной форме, то по мере становления наук,

накопления эмпирических данных и теоретических естественнонаучных обобщений, наука не только освобождается от умозрительных суждений и спекуляций, но и сама начинает оказывать влияние на философию. Философия не может уже не учитывать то, что получило доказательство в рамках науки. Мало того, философия в те или иные эпохи сама начинает ориентироваться на те или иные идеалы естествознания. Например, в XVII—XVIII вв. становление механики как ведущей научной дисциплины привело к тому, что европейская философия данного периода обрела механистическую форму. Чуть ли не все процессы, даже те, что происходят в человеке и обществе, стали трактоваться на основе законов механики. И сегодня философия не может развивать свои идеи вне того, что происходит в науках о природе и обществе.

Третий аспект взаимоотношений философии и науки заключается в том, что философия интегрирует, обобщает достижения различных отраслей научного знания, отражая их в предельно обобщенных философских категориях. Так, в философском понятии «движение» XVII в. в основном, были отражены достижения наиболее развитой дисциплины того времени — механики. Сегодня же философская категория движения аккумулирует в себе знания не только о механическом движении, но и о процессах в микромире, живой природе, обществе и т. д.

Философия и искусство Познание мира осуществляется не только через категории и понятия, отражающие законы, но и через образы, высшей формой которых являются художественные образы, создаваемые в искусстве. Любое познание включает в себя наличие двух познавательных способностей человека: рациональную, абстрактно-логическую, и чувственную, образно-эмоциональную. Последние исследования в области логики и психологии научного творчества показали, что многие фундаментальные научные открытия первоначально существовали в интуитивно-образной форме. Лишь затем, обрабатываясь мышлением, они обретали строгую логико-математическую форму. Способность же формировать культурно развитые, богатые интуитивные образы оттачивается искусством. Значимость искусства в своем личном научном творчестве неоднократно подтверждали такие выдающиеся ученые, как *А. Эйнштейн, Н. Бор* и др.

Искусство возникло раньше философии, на базе первобытного, религиозно-мифологического мировоззрения, и определялось непосредственными потребностями первобытной практики. Сюжеты наскальной живописи, ритуальные песнопения и танцы имели практическую направленность. Они не просто отражали в образной фор-

ме жизненно значимые для первобытного человека ситуации, но и имели своей целью воздействовать на эти ситуации.

С возникновением философии, последняя становится мощным фактором, влияющим на развитие искусства.

Например, невозможно понять традиционную живопись Японии (жанр «сумие») без понимания философских принципов дзэн-буддизма. Даже художественные материалы (тонкая бумага и кисть, способная вместить большое количество чернил) и техника рисунка (линии должны наноситься как можно быстрее, а их количество должно быть минимальным) подчинены этим принципам. Выбор бумаги и кисти, техника рисунка определяются тем, что вдохновение должно быть передано в кратчайшее время. Недопустимы никакая медлительность, никакая переделка. Картина создается не по заданному, рационально осмысленному плану с постепенной доводкой до желаемого эффекта, а почти мгновенно. Тем самым реализуется важнейший принцип дзэн-буддизма – сатори (просветление), для которого характерны иррационализм, интуитивизм, мгновенность. Принципы дзэн-буддизма также воплощены в японской поэзии (жанр «хайку»)¹.

Можно также говорить о влиянии философии на европейское искусство. Например, искусство Древней Греции и Рима отразило в себе особенности античного мировоззрения, направленного на осмысление космоса. Так, античная скульптура отличается тщательнейшим исполнением внешней, физической, телесной стороны человека, в то время как его внутренний мир (микрокосм) остается на втором плане. В средневековом европейском искусстве ярко выражена печать религиозного мировоззрения. Иконопись, псалмы, церковное хоровое пение становятся ведущими направлениями в искусстве. Новое время, для которого был характерен в целом метафизический (не диалектический) способ мышления, также отразило особенности данной философской парадигмы в искусстве. В ведущей литературе того времени (например, пьесы Мольера) характеры героев статичны и заведомо определены. Слуга — это плут, монах — корыстолюбец, купец — скряга, дворянин — благородный человек и т. д. Динамика и неоднозначность характеров в искусстве появляются лишь с развитием диалектических идей.

И сегодня, все сколь-нибудь значительные направления в живописи, литературе, театре, музыке, кинематографе, хореографии, архитектуре несут печать влияния тех или иных философских мировоззрений. Например, отличия реализма и сюрреализма не сводятся только к технике исполнения. По большому счету их невозможно

понять без тех философских, мировоззренческо-методологических установок, на основе которых формировались данные направления.

В свою очередь, искусство как художественный способ видения мира оказывает большое влияние на философию. Мало того, что ни один крупный философ не обошел в своем творчестве темы искусства, такие направления в философии, как философия жизни, экзистенциализм, герменевтика, структурализм и постструктурализм тесно связали свои основные проблемы с темой искусства и во многом были основаны на идее примата искусства над логико-рациональным освоением мира.

Философия и религия

Религия, как и философия, является одним из видов мировоззрения. В силу этого, их судьбы переплетены с самого начала. И философия, и религия создают мировоззренческие картины мира, формируют определенные способы мышления и системы ценностей. То, что волнует религиозное сознание, зачастую оказывается и в сфере философского мышления. Все это объединяет философию и религию. Однако, между ними есть и принципиальные различия.

В отличие от философии, которая основывается на логико-рациональных основаниях, религия основывается на *вере*. Эту принципиальную особенность религии отметил Августин, один из отцов христианской церкви, когда сформулировал следующий постулат: «Верую, чтобы понимать». Свое крайнее выражение принцип веры нашел у Тертуллиана, заявившего: «Верую, потому что абсурдно».

Любая религия основана на догматах. В ее основе лежат «ниспосланное» Богом откровение: заветы, принципы, священные тексты. В силу своего «божественного» характера священные тексты незыблемы, подвергать их сомнению — богохульство. Было бы неправдой сказать, что философскому мышлению никогда не был присущ в той или иной мере догматизм. Однако, еще в большей мере ему было присуще свободомыслие.

Отношения между религией и философией в различные эпохи и в различных регионах осмысливались и строились по-разному. В одних учениях философия — это «спутница и молочная сестра религии»: обе имеют один предмет познания, но отличаются способами мышления (Ибн-Рушд); в других, она — смиренная прислужница своей госпожи — теологии (П. Дамиани), в третьих учениях истинная философия — оппонент и полная противоположность религии (К. Маркс, Ф. Ницше, Б. Рассел). В средневековой Европе против философского свободомыслия католической церковью была использована инквизиция, а в XX веке в СССР уже философский атеизм объявил войну религиозному мировоззрению.

Любая развитая религиозная система всегда пыталась использо-

¹ См.: Д. Судзуки. Дзэн-Буддизм. Бишкек. 1993. С. 402—409.

вать и использует логико-методологический инструментарий философии для подтверждения своих догматов. Поэтому можно говорить о философских доктринах католицизма, ислама, буддизма и т. д. Известны такие, построенные на религиозных идеях, философские направления, как томизм и неотомизм, суфизм, теярдизм и др.

§ 2. Философия и общество

Воздействие общества на философию

Само возникновение философии связано с определенными, исторически обусловленными потребностями общества, возникшими в результате разложения родового строя. Разделение умственного и физического труда, появление государственности, социальное расслоение, возникновение сложных видов производств, зарождение науки, потребность в качественно новых подходах в познании и социальной практике — все это привело к необходимости создания новой формы отношения к действительности — к философии.

И в дальнейшем социально-исторические трансформации оказывали существенное влияние на развитие философской мысли. Так, усиление роли церкви и религии в Западной Европе в средние века привело к тому, что философия в этот период превратилась в служанку теологии. В Новое же время потребности развития естественных наук и промышленности обусловили резкое усиление логико-методологической и гносеологической проблематики в философии.

Достаточно показательным в этом плане является влияние общественной системы на судьбы философии в бывшем СССР. Монополия КПСС и тоталитаризм привели к догматизации философии, подчинению ее задачам политической идеологии, развитию схоластических и софистических элементов. В странах социализма определенный свод философских положений (сталинизм, маоизм, чучхе и т. д.) получил статус официально утвержденной государственной идеологии и превратился в административный инструмент, в чьи функции входили апология существующей системы, борьба с инакомыслием, цензурско-полицейский контроль за развитием общественного и индивидуального сознания, проверка на предмет лояльности к авторитетам и т. д.

В описанной ситуации явно прослеживаются черты средневековой организации общественной жизни в Европе, когда католическая церковь, используя средства насилия и принуждения (пытки инквизиции, сожжение на кострах, отлучение от церкви, предание анафеме и т. д.), подчинила своему контролю развитие общественно-го сознания, в том числе и философии, объявив истинами в последней инстанции свод религиозных догматов и их толкование со стороны облаченных властью церковных функционеров.

Параллелизм ролей идеологии в эпоху «битвы за установление царства божьего на земле» и в эпоху «битвы за коммунизм» очевиден. Он проявился в догматизации определенных мировоззренческих и идеологических конструкций, насаждении абсолютного единомыслия, выхолащивании «интеллектуальных» споров до уровня цитатнических «доказательств» и терминологической софистики, гипертрофированной роли идеологии в жизни общества, административно-репрессивном характере насаждения господствующей идеологии, расправе над инакомыслящими, тотальной цензуре, формировании клана функционеров (партийных, церковных), знающих «истину в последней инстанции».

Описанная духовная атмосфера характерна не только для средневековой Европы или стран «социалистического лагеря». Подобного рода феномен можно зафиксировать и в восточных деспотиях (Древний Египет), и в фашистской Германии, и в некоторых тотально исламизированных государствах (Афганистан при талибах) и т. д. Во всех этих случаях видна роль общественно-политической системы, влияющей на статус философии в обществе. Любая философия, будь то философия Аристотеля, Фомы Аквинского, Маркса или Ницше, возведенная в ранг абсолютизированного и канонизированного свода догматов и тотально насаждаемая в общественное и индивидуальное сознание, приводит к ситуации оформления косного и догматического мышления.

Роль философии в развитии общества

Реализуя свои функции (мировоззренческую, критическую, методологическую, аксиологическую, прогностическую, синтетическую), философия играет важную роль в обществе и оказывает влияние на развитие социально-исторических процессов.

В концентрированно-обобщенной форме философия формулирует парадигмы, влияющие на направленность развития познавательных процессов и социальной практики. Развитие философии на Ближнем и Среднем Востоке стало важным стимулом развития раннесредневековой мусульманской цивилизации. Идеи гуманизма и просвещения в философии эпохи Возрождения и Нового времени способствовали ограничению церковной власти и абсолютизма, изменению статуса сословий, формированию гражданского общества, а идеи немецкой классической философии привели к коренным изменениям в представлениях целого ряда наук: геологии, биологии, обществознания. Идеи философии «практических наук» в странах Дальнего Востока обусловили насущные реформы в области политической и социальной системы общества, экономики, образования. В то же время в тоталитарных обществах философия, являясь инструментом идеологии, апологетики и цензуры, может тормозить развитие прогрессивного. Наглядным тому примером служит факт объявления генетики и кибернетики буржуазными лженауками в философии сталинизма.

Философские парадигмы оказывают влияние на все стороны общественной жизни: экономику, политику, науку, культуру и т. д.

Сегодня человечество не только вступило в новое тысячелетие, но и подошло к тому рубежу, за которым новая историческая эпоха. Парадигмы прошлых веков, включая и век XX-й, определившие тип существующей современной цивилизации, уже не могут быть ценностными ориентирами для нашего будущего. Вопросы, встающие сегодня перед человечеством, затрагивают все стороны общественного бытия и сами основы его существования. Человечество, как целое, для своего выживания и дальнейшего развития нуждается в новых парадигмах: в новом мышлении, в новых поведенческих моделях, в новых ценностных ориентациях. И важнейшая роль в формировании новых парадигм принадлежит философии.

Глава 4. СОВРЕМЕННЫЙ МИР, УЗБЕКИСТАН И ПРОБЛЕМЫ ОБНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§ 1. Мир и философия в современную эпоху

Общие и особенные закономерности развития философии

Мы уже говорили о том, что философия является формой общественного сознания и самосознанием исторической эпохи. Это означает, что ни одна философская система не может быть понята из самой себя и индивидуальной жизни ее создателя, без обращения к историческому контексту. Каждая, ставшая достоянием истории, философия содержит в себе два компонента: общечеловеческое, универсальное и особенное, локальное. Иначе говоря, философские системы являются продуктом своего времени, определенных исторических обстоятельств и культур. «Определенный образ философии, — писал Гегель, — одновременен ... с определенным образом народов, среди которых она выступает, с их государственным устройством и формой правления, с их нравственностью, с их общественной жизнью, с их сноровками, привычками и удобствами жизни, с их попытками и работами в области искусства и науки, с их религиями, с их военными судьбами и внешними отношениями, с гибелью государств, в которых проявил свою силу этот определенный принцип, и с возникновением и выступлением новых государств, в которых высший принцип находит свое рождение и развитие»¹.

Рассматривая философские системы в *пространственном* и *временном* измерениях, можно выделить их региональные и времен-

ные, эпохальные особенности. Различные способы философствования и соответствующие им философские системы несут на себе печать не только исторических эпох и глобальных процессов, таких как общественное разделение труда, аграрно-традиционный образ жизни, индустриализм, мировые войны, экологический кризис или интенсификация информационных процессов, но и региональных особенностей, связанных с особенностями культуры, ментальности и образа жизни проживающих в данном регионе народов. Философское мирозерцание и отношение к окружающему миру, ценностные ориентации не могут быть везде абсолютно одинаковыми. Не случайно на протяжении всей истории человечества философские системы Запада и Востока различаются как имеющие свои существенные особенности. В рамках этой дихотомии мы можем говорить о национально-региональных (индийской, китайской, арабоязычной, латиноамериканской, африканской, русской и др.) философиях, обусловленных особенностями тех или иных цивилизаций.

Глобальные и региональные особенности развития философии в современную эпоху

Эпоха, в которой мы живем, занимает особое место в истории человечества. На нее падают события и процессы, имевшие глобальные последствия для настоящего и будущего мира. Это две мировые войны, крах империй и колониальной системы, образование и распад мировой системы социализма, кризис и качественная трансформация классического и монополистического капитализма, научно-техническая революция и ее последствия, угроза ядерной войны, «холодная война» и «разрядка», распад биполярного мира, появление глобальных проблем, экспансия международного терроризма и т. д. Конечно, эти процессы, затронувшие интересы всего человечества, не могли не найти своего отражения в мировой философии, выразилось в философской критике сциентизма, капитализма и социализма, в обостренном внимании к проблемам человеческого существования, толерантности и гуманизма. Исследование данных проблем привело к появлению новых направлений в философии и общественно-политической мысли: философии техники, философии ненасилия, философии жизни, философии существования, философии модерна и постмодерна, философской герменевтики, философской аксиологии, философской компаративистики, глобальной этики, этики науки, теории конвергенции и др.

Перечисленные философские проблемы и направления обрели характер глобальных тенденций развития философии в XX и в начале XXI вв. Наряду с этими глобальными тенденциями мировой философии существуют и особенности философских и идеологических течений, имеющих континентальный, региональный и национальный характер.

¹ Г.В.Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 1. Соч. Т. IX. М., 1932. С. 54.

Так, национальной самобытностью обладает философия в Африке: философия негритюда бывшего президента Сенегала Леопольда Седара Сенгора и банту-руандийская этнофилософия (философия языка кирьяруанда) Алексиса Кагаме. Специфику ценностей черного континента Л. С. Сенгор видит в первичности интуиции, эмоции и ритма, чувства группы и диалога¹.

Современная латиноамериканская мысль также представлена философскими концепциями, имеющими национально-региональный колорит: «философией освобождения», «аутентичной философией», «философией латиноамериканской сущности», «философией мексиканской сущности» (Самуэль Рамос, Леопольдо Сеа и др.). Обосновывая тезис о специфике латиноамериканской философии и культуры, мексиканский философ Л. Сеа делает вывод: «Хотя тут или нет, люди нашей Америки, творя историю, создают такую форму выражения своей сущности, аналогов которой нет в других историях и выражениях человека. Поэтому их размышления отличаются от размышлений других и смысл последних также должен быть отличен. Своеобразны история, размышления и смысл, так же как и своеобразны все проявления каждого человека и народа»².

Имеют свою специфику философские концепции и в различных странах Азии. Безусловно, исторически имели свои особенности и философские системы народов, проживавших в регионах Ближнего и Среднего Востока, в том числе и на территории современного Узбекистана. Традиции аристотелизма и неоплатонизма переплелись здесь с исламской традицией и высоким уровнем развития естественнонаучных знаний. Своеобразную, отличную от Европы, форму здесь обрели и учения мистицизма (суфизм). Особенности исторической ситуации, сложившейся в результате распада СССР, обуславливают особенности развития философской мысли и в новых независимых государствах, в том числе и независимом Узбекистане.

§ 2. Современный Узбекистан: новые задачи философии

Философия в Узбекистане в XX веке В XX в. развитие философской мысли в Узбекистане было напрямую связано с общественно-политическими событиями в узбекистанском обществе: а) в составе царской России, б) в составе СССР и в) в независимом Узбекистане.

В составе царской России на территории Узбекистана можно выделить три типа борющихся философских идеологий: на базе тради-

¹ См.: История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1997. С.323.

² Леопольдо Сеа. Поиски латиноамериканской сущности. // «Вопросы философии». М., 1982. № 6. С. 63.

ционного калама, на базе реформаторского модернизма и просветительства (джадидизм) и на базе радикальных преобразований и воинствующего атеизма (большевизм и другие революционные течения).

С установлением Советской власти господствующей идеологией становится советский вариант марксизма. Однако проблемное поле и способы философских исследований на всем протяжении советского периода были не одинаковыми. При всем том, что в целом развитие философской мысли шло в рамках советской идеологии, политические особенности послереволюционных лет, сталинизма, «оттепели», «застоя» и «перестройки» существенно сказывались на философии. Не случайно современные отечественные и зарубежные исследователи советской философии отличают сталинизм от ленинизма или философию 70-х годов от философии периода «перестройки», авторитарно и апологетически ориентированные работы от серьезных научных исследований.

В 20-е годы философские публикации выходили на страницах журналов «Маориф ва укитувчи», «Коммунист», «Худосизлар». В основном они были посвящены популярному изложению и интерпретации работ классиков марксизма, основ материализма и диалектики, атеистической пропаганде, вопросам построения социализма и истории общественно-философской мысли в Узбекистане.

По мере укрепления режима личной власти Сталина большинство философских работ как в СССР в целом, так и в Узбекистане, начинают нести печать культа личности. Сталинский очерк «О диалектическом и историческом материализме» в «Кратком курсе истории ВКП (б)», вышедшем в 1938 г., был объявлен вершиной, непревзойденным образцом, энциклопедией основных знаний марксизма-ленинизма. Философские работы превращаются в цитатничество, комментирование и безудержное восхваление написанного или сказанного Сталиным. Единственной областью, где осуществлялась более или менее серьезная философская работа оставалась история философии. В Узбекистане история философии, и, прежде всего, история общественно-философской мысли Средней Азии, также оставалась той областью, где в период сталинизма сохранялся научный статус философских исследований. В эти годы в республике выходят книги, посвященные творчеству Мирзы Абдулкадыра Бедия (1946), Абу Райхана Беруни (1950) и др.

Постсталинский период характеризуется становлением системы философского образования, укреплением организационных основ, расширением проблемного поля и повышением качества философских исследований в Узбекистане. До 1954 г. в республике была лишь одна кафедра философии в Среднеазиатском (позже Ташкентском)

университете. С 1955 г. появляются кафедры философии и в других вузах, а в 1963 г. создается философское отделение на историческом факультете Ташкентского университета, позже преобразованное в философско-экономический факультет. В 1958 г. на базе открытого в 1956 г. отделения философии и права АН УзССР создается Институт философии и права¹.

В этот и последующие периоды, наряду с откровенно политизированными и идеологизированными работами, проводятся и серьезные научные исследования в области логики, философских проблем естествознания и НТР, теории диалектики, эстетики. Важнейшее значение и высокий научный статус, по-прежнему, имели историко-философские исследования, и, прежде всего, в области философского и естественнонаучного наследия народов Ближнего и Среднего Востока. На русский и узбекский языки впервые были переведены произведения выдающихся мыслителей Востока: «Канон врачебной науки» Ибн Сино в 5 томах (1954—1960), «Математические трактаты» Аль-Хорезми (1964), «Памятники минувших поколений» (1957), «Индия» (1963), «Геодезия» (1966), «Фармакогнозия в медицине» (1973) Аль-Беруни, «Переписка Беруни и Ибн Сины» (1972), «Клинические записки Абу Бакра Рази и его ученика» (1974), «Трактаты» Аль-Фараби (1975) и др. Было опубликовано множество книг и статей узбекистанских философов, посвященных теоретическому наследию мыслителей Востока. Эти переводы, комментарии и исследования имели важнейшее значение, поскольку преодолевали господствовавший европоцентризм в истории философии².

В период «перестройки» (1985—1991) происходит переосмысление философских ориентиров. Догматизм, авторитаризм, политизированная и идеологизированная апологетика уступают место идеологическому плюрализму, свободным дискуссиям.

Философия в независимом Узбекистане

новые проблемы.

Важные задачи встали перед философами Узбекистана и в связи с формированием идеи национальной независимости, новой идеологии. Вопросы о месте и роли идеологии в обществе, его духовно-нравственном обновлении, об утверждении новых общественных идеалов и ценностей, воспитания гармонично развитого поколения,

Обретение Узбекистаном независимости, протекающие в стране реформы с необходимостью ставят перед философами но-

¹ С 2000 г. в Ташкентском Государственном институте востоковедения началась подготовка студентов по специальности «Восточная философия».

² См.: М.М. Хайруллаев. Основные направления развития философии в Советском Узбекистане // Вопросы философии. 1978. № 10.

формирования общественного сознания находят свое отражение в произведениях Президента Республики Узбекистан И.А. Каримова¹, в официальных публикациях², в исследованиях ученых, в публицистике³. Сделаны первые шаги в разработке таких ключевых понятий формирующейся идеологии национальной независимости, как «независимость», «государство с великим будущим», «рынок», «правовое государство», «демократическое общество», «цивилизованное общество», «общечеловеческие ценности», «возрождение», «государство как реформатор» и др.⁴

Дальнейшей разработки требуют аспекты современного развития Узбекистана. Философия должна конструктивно-критически осмыслить те или иные политические идеи и практические действия государства, общественно-политических групп через призму универсальных категорий, общей логики развития человечества, сложившихся конкретно-исторических условий региона, особенностей образа жизни и ментальности народов, проживающих в Узбекистане.

Ждут серьезной теоретической разработки коренные вопросы современного социального бытия, в том числе: как должны соотноситься в новом строящемся обществе интересы личности и интересы государства с точки зрения приоритетности? Должна ли означать политика возрождения традиций и обычаев полную или частичную их актуализацию, и каков должен быть принцип отбора? Как соотносить традиции и инновации, консерватизм и динамизм, старое и новое? На базе каких принципов возможно решение проблемы прав и интересов меньшинств (этнических, религиозных, и др.)? Как будут соотноситься восточные и западные ценности в новом обществе? Каким должно быть соотношение государственного контроля и процесса создания гражданского общества в переходный период? Что означает свобода подлинная и мнимая? Эти и другие актуальные вопросы наших дней носят непростой характер и, в силу своей значимости требуют профессиональной и гражданской ответственности от философов страны, заслуживают создания оригинальных авторских философских концепций.

Предстоит дальнейшее расширение проблемного поля философ-

¹ И.А. Каримов. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия стабильности и гарантии прогресса. Т.: Узбекистан, 1977; «Узбекистан устремленный в XXI век». Т.: Узбекистан, 1999 и др.

² Идея национальной независимости: основные понятия и принципы. Т., 2000.

³ Х.Пулатов. Узбек мафкуриси: узбек миллий уйғониш мафкуриси ҳақида. Т., «Мулоқот», 1991, № 6,7. К.Х. Ханазаров. Национальное самосознание и общечеловеческие ценности. Межнациональные отношения и формирование мировоззренческой культуры. Т.: Узбекистан, 1993; У.Абилов. Миллий ғоя: маънавий омиллар. Т.: Маънавият, 1999 и др.

⁴ См.: Мустақиллик: изоҳли илмий-оммабоп луғат. «Шарқ», 2001.

ских исследований. В республике пока мало серьезных работ по аксиологии, философской антропологии, философии религии, философии техники, философии языка, логики, истории восточной и западной философии, философии XX века, философской компаративистике и т.д. К сожалению, сохраняется оторванность республики от мировой философской общественности, слабы философские контакты как с учёными стран Запада, восточных стран, так и стран СНГ. Важна также целенаправленная систематическая работа по переводу классической и современной философской литературы на узбекский язык, а также перевода лучших отечественных философских исследований на иностранные языки¹.

За годы независимости в республике в рамках «Закона об образовании» и «Национальной программы по подготовке кадров» коренным образом изменилось содержание преподавания философских дисциплин в вузах. Издается новая учебная литература².

Ученые республики приступили к созданию нового поколения учебников, соответствующих требованиям современного этапа социально-политического и духовного развития общества. Однако нередко преподавание философии сводится к достаточно упрощенным штампам. Требованием времени стало повышение профессионализма преподавателей философии, совершенствование методов и средств преподавания, что даст возможность достичь главного — довести до студентов всю глубину мировой философской мысли и научить их размышлять. Эти и другие актуальные вопросы наших дней носят непростой характер и, в силу своей значимости, требуют профессиональной и гражданской ответственности от философов страны.

Раздел II. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Введение

В философской литературе история философии представлена различными научными и идеологическими интерпретациями и различными периодизациями. Наиболее распространенным является европоцентристский подход, который неоправданно сужает разнообразие мирового историко-философского процесса. Также не оправдывает себя стремление жестко привязывать этапы развития истории философии к тем или иным стадиям общественного развития, поскольку стадии, которые проходят различные регионы, могут иметь характерные отличия. Например, рабовладение, являвшееся основой экономического способа производства в Древней Греции и Древнем Риме и образовавшее рабовладельческую ступень (формацию) в развитии данных обществ, не являлось таковым для стран центрально-азиатского региона. Во многих государствах рабовладение, в той или иной мере, продержалось до второй половины и даже конца XIX века, но оно никогда не служило основой их экономик.

В связи с этим этапы развития философии в разных регионах имели свои отличия. Универсальным этапом для всех регионов является этап зарождения философских вопросов и ответов в рамках периода разложения мифологического мышления, выступающий как предфилософия.

Первичные оформившиеся философские системы представляют этап древней философии. Следующий этап развития философии связан со становлением и развитием феодальных отношений как на Западе, так и на Востоке. В Европе этот период получил название «*средневековой философии*» или «*философии эпохи феодализма*». Будучи оправданным для периодизации европейской философии, термин «средневековая философия» представляется спорным для характеристики восточной философии, поскольку многие страны Востока находились на стадии феодальных отношений вплоть до первой половины XX в., а некоторые и позже. Поэтому здесь более уместен термин «философия эпохи феодализма».

Следующие этапы развития западноевропейской философии получили названия *эпохи Возрождения, Нового и Новейшего времени*.

¹ К. Ханазаров. Пути и пути нашей философии. «Правда Востока», 2001.

² «Основы философии». Т., 1998; Э. Юсупов. «Фалсафа». Т., 1999; «Фалсафа» (маъруза матнлари), Т., 2000.

Иногда периодизация этих этапов дается следующим образом: философия эпохи Возрождения, философия Нового времени, философия Просвещения, классическая (немецкая) философия, современная философия.

К восточной философии понятия Нового и Новейшего времени также могут применяться. Однако более содержательной и предметной является периодизация, основанная на особенностях того или иного этапа. Например, говоря об истории философии в странах Центральной Азии в XX в., мы можем говорить об этапе просветительства, советском и постсоветском периодах.

Наряду с принципами периодизации историко-философского процесса на Западе и Востоке, важно отметить взаимоотношения западной и восточной традиций в философии.

Говоря о западной и восточной традициях в философии, многие историки философии отмечают их относительно автономное развитие вплоть до второй трети XIX в. В большей мере это характерно для философии Индии, Китая и стран дальневосточного региона. Что касается Ближнего и Среднего Востока, то взаимовлияние и взаимодействие западной и восточной традиций в этих регионах носило существенный характер. Формирование арабоязычной философии в IX—XI в. происходило под непосредственным влиянием античной и эллинистической философии, прежде всего, произведений Аристотеля и Платона. Направление в арабоязычной философии, представленное Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн Синой, Ибн Туфейлем, Ибн Рушдом и др., получило название арабского или *восточного аристотелизма* (перипатетизма). В свою очередь, это направление оказало обратное влияние на развитие средневековой философии в Европе, в частности, в появлении «*латинского аверроизма*» (от латинской транскрипции имени Ибн Рушда — Аверроэс), оппозиционного официальному католицизму и средневековой схоластики философского течения. В XIII в. в Западной Европе его представляли профессор Парижского университета Сигер Брабантский (ок. 1240—1282) и его последователи, противостоявшие «отцам церкви» Ансельму Кентерберийскому и Фоме Аквинскому в знаменитых дебатах философов и теологов вокруг наследия Аристотеля. С XIV в. вплоть до Нового времени латинский аверроизм получил широкое распространение в Италии (в Падуанском университете) и во Франции. Арабоязычная философия сыграла уникальную роль в возвращении греческого философского и естественнонаучного наследия на европейскую почву, в борьбе с засильем средневековой схоластики и освобождении философии от отнесенной ей христианско-католической церковью роли «служанки богословия».

Глава 1. ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФИИ

§ 1. Генезис философского мышления

Социально-исторические и духовные предпосылки возникновения философии

Философия возникла на базе того духовного опыта, который накопило человечество в период первобытно-общинного строя и его разложения.

К этому опыту можно отнести *религиозно-мифологические представления и эмпирические знания*, которые человек приобрел в процессе освоения окружающего мира.

Основной формой общественного сознания первобытной родовой общины является мифология. Для этого сознания характерны следующие черты: эмоционально-образное восприятие мира, ассоциативность, ситуативно-практическая направленность и, в известной мере, дологичность (отсутствие формальных выводов и подмена их практически образными ситуациями); оно базируется на таких верованиях, как аниматизм (вера в одушевленность природы), анимизм (вера в духов и души, способных воздействовать на окружающий мир и людей), гилозоизм (вера в оживотворенность мироздания), тотемизм (вера в таинственное родство с тотемом родовой группы — животным, растением или иным предметом), магия и шаманизм; ему присущи антропоморфизм (перенесение черт и свойств человека на внешний мир, т. е. природу и воображаемый мир предков, духов и богов) и социоморфизм (перенесение на внешний мир родовых отношений)¹.

Феномен возникновения философии в определенные эпохи, как на Древнем Востоке, так и на античном Западе не случаен. Потребность в ней появляется в связи с распадом первобытно-общинного строя и переходом общества к новой ступени развития. Для этой ступени характерно появление таких судьбоносных для человечества исторических явлений, институтов и форм общежития, как: цивилизация, государство, классовое образование, отделение умственного труда от физического и т. д.

Характерные для возникших в третьем — втором тысячелетиях до н. э. раннеклассовых обществ эпохи бронзы религиозно-мифологические комплексы еще нельзя назвать философией в собственном смысле слова. Они еще сохраняют многие черты общественного сознания родового общества и носят переходный характер. Поэтому, по отношению к ним более корректно употреблять термин «*предфилософия*»².

¹ См.: Л. Леви-Брюль. Первобытное мышление. М., 1930. Пер. с франц.; А. Н. Чанышев. Начало философии. М., 1982.

² А. Н. Чанышев. Начало философии. М., 1982. С. 49.

Религиозно-мифологические представления явились одним из духовных источников философии. Они и предшествовали философии как более ранние формы мировоззрения. Несмотря на смену мифологии философией, между ними существует преемственность. И, прежде всего, это наличие самого мировоззренческого содержания.

В древнейших письменных текстах Востока мы встречаем постановку основных мировоззренческих вопросов, в дальнейшем вошедших в философскую проблематику.

Возьмем, к примеру, вопрос об истоках, первоначалах мироздания. В «Ригведе» (древнейшем индийском литературном памятнике, датированном второй половиной II тыс. до н. э.) есть так называемый космогонический гимн, где этот вопрос ставится со всей определенностью: «Из чего возникло это мирозданье, создал ли кто его или нет?». На этот вопрос не могут ответить даже боги, так как сами «появились после сотворения» мироздания. В начале не было ничего кроме тьмы. Началось все с желания, ставшего первым семенем мысли¹. В «Гимне Пуруше» из той же «Ригведы» дается антропоморфное объяснение космогенеза из Человека-Вселенной (Пуруши).

Аналогичные мотивы мы видим и в древнекитайской мифологии. В одних мифах первоначальный хаос упорядочивается посредством космических сил *ян и инь*, в других мироздание возникает из сверхъестественного вселенского человека Пань-Гу. Именно в мифологии формируется важное для китайской философии представление о «*дао*» — безличном мировом законе.

В ближневосточной мифологии также развивается идея порождения мироздания из хаоса. В месопотамской теогонической поэме «Энума Элиш» говорится о мифическом времени, «когда никто из богов еще не появился, когда имена еще не были названы, не определена судьба».

Другой духовной предпосылкой, наряду с религиозно-мифологическими представлениями, явились эмпирические знания и зачатки науки (математики, астрономии, медицины, агрономии, металлургии, географии), и формирующееся в рамках этого этапа познания аналитическое мышление.

Например, в период Шань (II-е тыс. до н. э.) китайцы умели считать в пределах 4-го порядка. А в период династии Хань мы встречаем решения алгебраических уравнений. Поражает гигантизм древнеиндийского мифологического летосчисления, где «век Брахмы» равен 311 040 000 000 000 лет, а наименьшая единица времени

¹ Древнеиндийская философия (начальный период). М., 1963. С. 35.

«трути» составляет 1/5 секунды¹. В Месопотамии и Египте найдено множество математических текстов, самые ранние из которых относятся к середине IV тыс. до н. э. Древнеавилонские и древнеегипетские математики решали арифметические задачи на арифметическую и геометрическую прогрессию, владели техникой решения линейных и квадратных уравнений, умели измерять объемы геометрических фигур², а астрономы того периода на основе установления периодичности затмений — предсказывать их.

Математика и другие зарождающиеся науки имели важнейшее значение для формирования мышления, без которого невозможна была бы философия как *теоретически* ориентированная и рационально-систематизированная форма мировоззрения.

Становление философии

Возникновение философии стало результатом кризиса родоплеменного, мифологического сознания. Мы уже говорили о том, что любая философия выступает как мировоззрение. Основной вопрос мировоззрения, как и философии, — это вопрос об отношении человека к миру. Однако в мифологии, предшествующей философии, он имеет свою специфику. «Фундаментальное различие в отношении современного и древнего человека к окружающему миру, — пишут Г. и Г. А. Франкфорты, — заключается в следующем: для современного человека мир явлений есть в первую очередь «Оно», для древнего и также для примитивного человека — он есть «Ты»³. Мир не противопоставлялся человеку. Более того, «сфера природы и сфера человека не различались»⁴. Древний человек не видел разницы между реальностью и видимостью, воображаемым и существующим в действительности, вещью и мыслью о вещи. «Для мифопоэтического склада ума «то, что волнует», равнозначно «тому, что существует», «различие между субъективным и объективным знанием лишено для него смысла»⁵. Например, природные явления для первобытного сознания существовали не сами по себе, а в соотнесенности с человеком. Такой способ восприятия сохранился во многих народных, уходящих в глубину веков, приметах: каркает ворон — к худу, ржет лошадь — хорошая весть, много грибов — к войне и т. п. Мифологически-религиозное до-философское мировоззрение является прак-

¹ А.Н.Чанышев. Начало философии. М., 1982. С. 49.

² См.: М.Я.Выгодский. Арифметика и алгебра в древнем мире. М., 1967.

³ Г.Франкфорт, Г.А.Франкфорт, Дж.Уилсон, Т.Якобсон. В преддверии философии. Духовные искания древнего человека. М., 1984. Пер.с англ. С. 25.

⁴ Там же. С. 25.

⁵ Там же. С. 32.

тически ориентированным: даже боги всегда стоят в определенных отношениях к человеку¹.

В отличие от мифологии, философское мировоззрение начинается с различия субъективного и объективного. Поэтому отношение первых философов к миру есть отношение к «не-Я», к «Оно», отношению к внешнему, надличностному миру (космосу, природе), противостоящему миру человека и независимого от него.

Кроме того, миф являлся не только формой общественного сознания, но и формой жизнедеятельности, в то время как философия выступает как форма интеллектуального познания. Философское мышление отходит от непосредственно *практического* отношения к действительности, поднимается над горизонтом обыденного знания, погруженного в повседневную жизнь, становясь тем самым *теоретически* ориентированным мировоззрением.

Важнейшими факторами становления философского мышления стали *удивление* и *сомнение*. Как писал древнегреческий философ Платон, «как раз философу свойственно испытывать ... изумление. Оно и есть начало философии»². В первобытном обществе миф не обсуждался и не подвергался сомнению. В нем человек полностью находился во власти коллективных, племенных мифологических представлений, фактически выполнявших функцию жестких парадигм. Следуя мифологической традиции, он равнодушно относился к логическим противоречиям в самих мифах, в своих собственных рассуждениях, а также в суждениях и выводах собеседников. Философское мышление с самого начала строилось на иных основах. Философ видел и слышал то же, что и другие люди. Но он удивлялся тому, что видел и слышал, сомневался в том, что видел и слышал. Он видел, что разные вещи — камни, деревья, люди и т. д. — различны и непохожи, но он сомневался в том, что они разные и сомневался в том, что их непохожесть глубинна и действительна. И наоборот. Таким образом, он приходил к очень важному для философа различению между мнением и знанием, тем, что общепринято и тем, что истинно; тем, что основано на следовании традиции и тем, что основано на творческом познании.

Зерна сомнения в незыблемой правоте мифологических представлений и преданий мы обнаруживаем еще на стадии восточной (наиболее древней) предфилософии. В уже упоминавшемся космогоническом гимне в «Ригведе», в самом конце, неизвестный автор вслед за утверждением (вероятно, общепринятым), что тот, кто «на высшем небе» поистине знает, откуда и из чего возникло «это ми-

розданье», вдруг задает крамольный вопрос: «А если не знает?»¹. В древнекитайской «Книге песен» («Ши-Цзин») подвергается сомнению традиционное представление о справедливости наказаний Неба: «Пусть те, кто злое совершил, за зло свое несут ответ. Но кто ни в чем не виноват — за что они в пучине бед?»². В древнеегипетском литературном памятнике «Песня арфиста» автор высказывает сомнения в существовании загробного царства: «Никто не приходит оттуда, чтобы рассказать, что с ними, чтобы рассказать об их пребывании»³.

Удивление и сомнение — источник размышления. Крупнейший физик XX века М. Планк писал: «... Кто зашел так далеко, что ничему больше не удивляется, тот показывает тем самым лишь то, что он разучился основательно размышлять». В рамках мифологического сознания удельный вес индивидуального мышления был очень мал. По отношению к мифологическим эпохам корректнее говорить о родовом, коллективном, мифологическом мышлении. Индивид не размышлял и не подвергал сомнению то, что принимал на веру род, коллектив. Первый шаг к философии человек сделал тогда, когда, усомнившись в незыблемости мифологических родовых представлений, стал размышлять. Создаваемая им картина уже является не коллективным творчеством, а плодом индивидуального сознания философа-мыслителя. На этом пути, задаваясь вопросами и пытаясь найти на них ответы, человек поднимался над горизонтом житейского опыта, обычаев, доступных всем представлений, и вступал в область умозаключений, теоретических конструкций. Так начинает оформляться философия.

§ 2. Зарождение религиозно-философской мысли на древнем Ближнем и Среднем Востоке

Зарождение естественно-научных знаний и философии в Древнем Вавилоне и Египте

К концу IV — началу III тыс. до н. э. развитие древневавилонской и древнеегипетской цивилизации достигает наивысшей точки. Зарождение философской мысли в этих государствах было тесно связано, с одной стороны, с первыми шагами наук о мире — астрономией, космологией, математикой, а с другой стороны — с мифологией. Важнейшие научные достижения (шестидесятиричная система счисления, продолжительность года, число π , вычисление объемов геометрических фигур и др.) носили прикладной характер и применялись в хозяйстве. Древ-

¹ Древнеиндийская философия (начальный период). М., 1963. С. 35.

² Древнекитайская философия. В 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 85.

³ Цит. по: Древнеегипетская религия и мифология. — Философская энциклопедия. В 5-ти т. Т. 2. М., 1962. С. 73.

¹ См. Н.В.Хорев. Философия как фактор развития науки. М., 1979. С. 14—15.

² Платон. Соч. в 3-х т. М., 1970. Т. 2. С. 243.

неавилонские и древнеегипетские ученые установили периодичность затмений, что позволяло предсказывать их. Это тоже имело практическое значение. Например, начало наиважнейшего для Египта события — ежегодного разлива Нила совпадало по времени с появлением на небе самой яркой звезды — Сириуса. Египтяне определили эклиптику — видимый путь Солнца на фоне созвездий — и разделили ее на 12 частей, образовавших Зодиак; создали календарь, состоящий из 12 месяцев, по 30 дней каждый. Время суток измерялось водяными и солнечными часами. Так же, как и у вавилонян, папирусы древних египтян показывают выделение медицины из лечебной магии.

И древнеавилонская, и древнеегипетская наука была занятием жрецов. Занимаясь наукой, египтяне и вавилоняне смотрели на мир в целом сквозь мифы, о чем свидетельствует группировка ими звезд в гигантски длинные созвездия с последующей их мистико-математической символизацией. Появляются произведения, в которых предпринимаются попытки философского истолкования мифов («Песня арфиста», «Беседа разочарованного со своим духом», «Диалог господина и раба о смысле жизни» и др.). Хотя в Древнем Египте и Вавилоне философская мысль не достигла уровня Древней Греции, их достижения оказали немалое влияние на культуру Эллады. Так, в середине 1-го тыс. до н. э. фараоны придерживались греческого образа жизни, многие из них были связаны родственными узами с греками. Грекам разрешалось основывать в Египте колонии. Они сохранили уважение к Египту как к источнику мудрости даже тогда, когда и в науках, и в философии оставили египтян далеко позади себя.

Древний центральноазиатский эпос

В 1-м тыс. до н. э. территорию Центральной Азии населяли племена саков и массагетов. В конце VI — начале V вв. до н. э. саки вошли в состав государства персов, а в IV в. до н. э. в Центральную Азию вторглись войска Александра Македонского. В эту эпоху развиваются ремесла, культура и искусство. В Центральную Азию проникает арамейский алфавит, на базе которого создается письменность хорезмийцев и согдийцев. В это же время сложилось литературное и фольклорное творчество народов Центральной Азии.

Самыми ранними памятниками устного народного творчества являются эпические сказания саков и массагетов, в основу которых легла патриотическая борьба народов Центральной Азии. Главные черты героев этих эпосов — патриотизм, мужество и верность. Герои этого эпоса — царица Зарина, воительница, строительница городов; царица Спаретра, которая собрав войско, победила в бою Кира, создателя персидской державы, и освободила своего мужа из плена;

царица Томирис, в битве с которой войска Кира потерпели поражение, а сам он погиб; пастух Ширак, который завел войско Дария в пустыню. Ширак был убит, но ценой его жизни его народ остался свободным.

Зороастризм Начиная с VI в. до н. э. в Центральной Азии возникает зороастризм, который господствует до III в. н. э. В качестве родины зороастризма называют Центральную Азию (Бактрию, Хорезм) и Иран (Мидию). В зороастризме отразились верования народов Центральной Азии и Ближнего Востока, начиная с глубокой древности (3—2-е тыс. до н. э.) до середины 1-го тыс. до н. э.

По Авесте, Вселенная состоит из земли, океана, неба, светоносной сферы и рая. Земля круглая, окружена океаном и состоит из семи частей, связанных с погодой, сезонами года, что является заимствованием из древних представлений вавилонян о семи ветрах. Небо состояло из четырех сфер: сферы звезд, сферы луны, сферы солнца и сферы рая или пространства света. Звезды, Луна и Солнце изображаются как тело бога Ахура Мазды. Они были окружены почитанием.

Зороастрийские представления об истории общества перекликаются с библейской и коранической мифологиями. Первочеловеком, по Авесте, является Иима, от которого появились все люди. Это время рисуется как золотой век: люди были бессмертны, бог Ахура Мазда создал вечную весну, люди жили в изобилии и счастье. Но однажды произошло их грехопадение: они съели запрещенное мясо рогатого скота. Злой дух Анхра Майнью послал на них мороз и снег. Иима, чтобы спасти людей и животных от мороза, построил дом, укрыл в нем из всего живого по одной паре. Эта легенда явно перекликается с шумеро-авилонско-библейско-коранической легендой о Всемирном потопе. Так кончился первый период истории — золотой век, и начался второй период — эпоха борьбы добра и зла. Третий период, т.е. будущее человечества, рисуется в Авесте как мечта древних людей о счастье: в борьбе добра и зла победу одержит бог Ахура Мазда, и тогда наступит царство добра. Имеются представления и о воскресении мертвых и дне Суда.

В древнейших слоях Авесты прослеживаются идеи демократизма и защиты интересов крестьянских общин, характерные для доклассового общества. В дальнейшем в ней получили отражение и интересы рабовладельцев (эпохи Ахеменидов) и феодалов (эпохи Сасанидов). Учение же Заратуштры, относящееся к VI в. до н. э., представляет собой попытку реформаторства, что выражено в идеях аграрной реформы. В процессе развития рабовладельческих отношений шло разорение крестьянских общин, интересы которых защищал Заратуштра. Заратуштра с сочувствием отмечает страдания народа от насилия и грабежа, набегов и притеснений и призывает к соблюдению зако-

нов и порядка. Именно за идею аграрной реформы против Заратуштры ополчилась верхушка общества. Он был объявлен вне закона, изгнан из общества, имущество его было конфисковано¹.

После Заратуштры, в поздних частях Авесты преобладают идеи компромисса, исчезает первоначальный демократизм, превозносятся богатство и власть, что свидетельствует об эволюции зороастризма в интересах зародившегося господствующего класса рабовладельцев. В зороастризме получила отражение система правовой и нравственной жизни общества того времени. В кодексе зороастризма благочестие, трудолюбие, справедливость, бескорыстие в мыслях, словах и делах выдвигаются в качестве основных норм высокой морали. Основное кредо зороастрийской морали выражалось в триаде: добрая мысль (гумата), доброе слово (гукта) и доброе дело (гваришта). По мнению ряда ученых, эту триаду у зороастризма заимствовал известный античный философ Демокрит. Требованием зороастрийской морали являлась телесная и духовная чистота человека. Зороастризм советует жить в мире и согласии, относиться благожелательно к ближнему, помогать друг другу, бороться со злом, осуждать жестокость, тщеславие, насилие, беззаконие, зависть, клевету, не предаваться гневу и страсти, запрещает воровать, нарушать данное слово, заключенный договор, предписывает быть честным в торговле, уплате долга. К важным моральным нормам относились: забота о женщине во время беременности и родов, воздержание от чужой женщины, возделывание земли, насаждение деревьев, содержание в чистоте источников воды и питания, разведение скота, своевременная женитьба своих детей, помощь нуждающимся своими излишками, забота о полезных животных.

Учение Заратуштры получило распространение от Центральной Азии и Ирана до Черного моря и Египта. Это были представления о том, что существует верховный Бог — Творец и злые силы, противящиеся и не подвластные ему. Творец создал мир с определенной целью, и в настоящем его состоянии этот мир имеет конец, который будет провозглашен приходом спасителя мира. Рай и ад существуют, и каждая душа подлежит суду после смерти. В конце времен произойдет воскресение мертвых и будет Последний суд, на котором будут уничтожены все грешники. Затем на земле установится царство Бога, и праведные вступят в это царство (называемое персидским словом «парадайза» — рай), и будут наслаждаться вечным счастьем в присутствии Бога, оставаясь бессмертными и телом, и душой.

Эти представления были усвоены различными иудейскими сектами. По многим пунктам иудаизм и зороастризм сходились. Сходство,

усиленное еще и уважением подчиненного народа (иудеев) к своим великим покровителям (персам), позволили зороастризму оказать воздействие на иудаизм, что засвидетельствовано источниками парфянского времени, когда и христианство, и гностические секты, и северный буддизм несли на себе следы того глубокого влияния, которое возымело учение Заратуштры во всех областях империи Ахеменидов¹.

§ 3. Зарождение религиозно-философской мысли в Индии, Китае и на Дальнем Востоке

Ведическая литература Индии

Первым источником информации о жизни древнеиндийского общества являются *Веды*, которые составлялись приблизительно с 1500 по 600 гг. до н. э. Они преимущественно религиозного содержания, хотя и содержат много сведений об экономическом развитии и социальной структуре общества, о степени познания окружающего мира и о многом другом. Собственно Вед — *самхитов* — существуют четыре: Ригведа (гимны богам), Самаведа (мелодии, песнопения), Яджурведа (жертвенные формулы и изречения) и Атхарведа (заговоры). В Ведах выражено первобытное мировоззрение ариев, религиозно-мифологический комплекс и магия.

Вторым слоем ведической литературы являются *Брахманы*, в которых встречаются высказывания о происхождении и возникновении мира, положения о воде как первосубстанции и др. Главное содержание Брахман — практическое руководство по отправлению ведических культовых ритуалов. В Брахманах мы еще не находим никакой целостной религиозно-философской системы. С мифологией Брахман во многом связан позднейший *индуизм*. Третьим слоем ведической литературы являются *Араньяки*, или «Лесные книги», которые предназначались для лесных отшельников. Переход от состояния домохозяина к отшельничеству представлялся переходом от «пути деяния» к «пути знания». Само отшельничество предназначалось для благочестивых размышлений. Четвертый слой — *Упанишад* завершают ведическую литературу. Важнейшей частью Упанишад является концепция круговорота жизни (*сансара*) и закон воздаяния (*карма*). Человеческая жизнь принимается как определенная форма бесконечной цепи перерождений. Круговорот жизни вечен, и все в мире ему подчиняется. Боги как личности не существуют, впрочем как не существует и человек, ограниченный пространством и временем. Упанишад оказали большое влияние на развитие последующего мышления в Индии.

¹ См.: Мери Бойс. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1988. С. 95—96.

¹ См.: А.О. Маковельский. Авеста. Баку, 1960. С. 99.

Классические книги образованности в Китае

Истоки китайской философии — в классических *Книгах образованности*. *Книга песен* (XI—VI вв. до н. э.) является сборником народной поэзии; *Книга истории* (начало I-го тыс. до н. э.) — собрание официальных документов, описаний исторических событий; *Книга порядка* (IV—I вв. до н. э.) описывает политические и религиозные церемонии, нормы социальной и политической деятельности; *Книга весны и осени* (VII—IV вв. до н. э.) служила в качестве образца для решения этических и формально-литературных вопросов.

Важнейшей, с точки зрения развития философии, является *Книга перемен* (XII—VI вв. до н. э.). В ее текстах прослеживается начало перехода от мифологии к философии. Одна из важнейших частей Книги перемен — учение об элементах *инь* и *ян*. *Ян* определяется как нечто активное, всепроникающее, освещающее путь познания вещей; для *инь* определена пассивная роль ожидания, темного начала. Движение *инь* и *ян* — диалектическое движение изменений в едином. Из взаимного проникновения *инь* и *ян* возникает ряд категорий, отражающих их взаимодействие.

Мифология и зарождение религиозно-философских представлений в Корее

Ярко выраженными формами древнекорейского мировоззрения являются тотемизм, анимизм, шаманизм, культ предков и неба. Мировоззрение древних корейцев одухотворяло всю природу и населяло ее бесчисленными духами и демонами, способными принимать разные облики, в том числе и фантастических животных. Из них самым совершенным животным является «кирин» — фантастическое животное, воплощающее в себе синтез мужского и женского начала («ки» — самец, «рин» — самка). Кири́н воплощает в себе пять первоначальных элементов: воду, огонь, дерево, металл и землю и является символом мира, радости, прямоты и честности. В образе «кирин» начинает прослеживаться переход от мифологических образов к будущим образам и понятиям корейской философии: мужского и женского начал мироздания («ян» и «ым»), к концепции пяти первоэлементов (вода, огонь, дерево, металл и земля), единства вселенского и человеческого совершенства (концепция небесного «ли»).

Особое место у корейцев занимает вера в существование душ умерших. Мир умерших может реально влиять на мир живых, поэтому корейцы придают большое значение заботе о душах умерших.

Зачатки философского мировоззрения стали складываться в Древнем Чосоне под влиянием Китая. Мир представлялся древним корейцам как сгущение и рассеивание двух начал: мужского, положи-

тельного, светлого, активного начала «ян» и женского, отрицательного, темного, пассивного начала «ым». В результате комбинаций и превращений первоначальной субстанции (эфира) «ки», наделенной качествами обоих начал («янки» — светлое «ки» и «ымки» — темное «ки»), возникли небо и земля, а также пять космогонических стихий: металл, дерево, вода, огонь, земля. Сочетания этих первоэлементов привели к созданию всего многообразия сущего.

Ранние верования в Японии

Сведения о мировоззрении древних японцев сохранились в «Кодзики» («Записи о древних деяниях»), составление которых завершилось в VIII в. Это свод мифов, исторических преданий и реальных событий. В основе древних верований лежало почитание семейно-родовых и племенных духов и богов-покровителей — *ками*. Слово «ками» означает буквально «наверху», «верхний». Духи считались невидимой ипостасью всего существующего. Для древней японской мифологии характерны культ природы (натуризм) и ее одушевление (анимизм). Вся природа населялась духами, поклонялись горам, источникам, деревьям, цветам и т.д. Центральное место в поклонении природе занимает культ Солнца. Ранние верования не имели ни письменных канонов, ни твердой иерархии духов, ни настоящих храмов и жрецов, ни названия.

§ 4. Зарождение религиозно-философской мысли в Европе

Гомер и Гесиод

Колыбелью европейской философии является Древняя Греция. Принято считать, что памятниками древнегреческой предфилософской мысли являются «Илиада» и «Одиссея» Гомера, «Труды и дни» и «Теогония» Гесиода и учение орфиков.

В гомеровском эпосе отразились мифологические представления древних греков. Структура мира у Гомера состоит из трех частей: Неба, Земли и Подземного мира. Каждая из этих частей мироздания, а также различные природные и общественные явления (Солнце, Луна, сон, война, плодородие и т. д.) олицетворялись различными богами, часто антропоморфными.

Если поэма «Труды и дни» Гесиода посвящена людям, этическим вопросам, перипетиям человеческой судьбы, то «Теогония» дает картину происхождения богов. Но поскольку древнегреческие боги олицетворяли природные и общественные явления (Гея — земля, Эрос — любовь, Уран — небо, Нюкта — ночь, Апата — обман и т. д.), его теогония является своеобразной космогонией. Сначала зарождается Хаос. За ним рождаются Гея (Земля), Тартар (Подземный мир), Эрос (Любовь), Эреб (Мрак) и Ночь (Нюкта). Затем Гея порождает

Уран (Небо) и Море, Эреб — Эфир (Свет), а Нюкта — Гемеру (День). Уран и Гея, женившись, порождают титанов, одноглазых циклопов и пятидесятиголовых и сторуких великанов (гекатонхейров). Далее Гесиод описывает борьбу богов и титанов, закончившуюся победой богов и воцарением Зевса. В этой иерархии происхождения богов наблюдаются первые попытки систематизации (еще внутри мифологического мышления), которые в античной философии приведут к развитым космогоническим системам.

Орфики В VIII—VII вв. до н. э. в Древней Греции происходит разложение родового общества и ограничение власти родовой знати. Патриархальное рабство уступает место новым, более прогрессивным формам. Новый класс, связанный с хозяйственным развитием, захватывает политическую власть и устанавливает тиранию. С ростом экономической и политической силы этого класса развивается и греческая культура. В эпоху Великой колонизации традиционная греческая религия уже не отвечала духовным запросам современников, так как в ней трудно было найти ответ на вопрос о том, что ждет человека в его будущей жизни.

На свой лад пытались решить этот вопрос представители религиозно-философского учения орфиков. Земная жизнь человека — сплошная цепь страданий, ниспосланных людям за их грехи перед богами. Вместе с тем орфики верили в бессмертие души, которая, пройдя длинный ряд перевоплощений, вселяясь в тела других людей и даже животных, способна очиститься от всей земной скверны и достичь вечного блаженства. Мысль о том, что тело есть всего лишь временная «темница» или даже «могила» бессмертной души, оказавшая влияние на многих приверженцев философского идеализма и мистицизма, начиная с Пифагора и кончая основоположниками христианского вероучения, впервые возникла в лоне орфической доктрины.

Глава 2. ДРЕВНЯЯ ФИЛОСОФИЯ

§ 1. Философия в Древней Индии

Джайнизм и буддизм В середине 1-го тыс. до н. э. в Индии возникают учения, независимые от идеологии Вед и по-новому подходящие к вопросу о месте человека в обществе. Из множества новых школ всеиндийское значение приобретают *джайнизм* и *буддизм*. Джайнистское учение провозглашает *дуализм*. Сущность человека двойка — материальная (аджива) и духовная (джива), связующим звеном между которыми является *карма*, понимаемая как тонкая материя, дающая возможность душе соединиться с грубой материей. Соединение неживой

материи с душой узам кармы приводит к возникновению индивида, а карма постоянно сопровождает душу в бесконечной цепи перевоплощений. Освобождение души из под влияния кармы, сансары возможно лишь при помощи аскезы и совершения благих деяний.

В VI в. до н. э. на севере Индии возник буддизм, основателем которого был Сиддхартха Гаутама (583—483 гг. до н. э.). Впоследствии он был назван Буддой.

В центре буддизма — четыре истины. Согласно им, существование человека неразрывно связано со страданием. Рождение, болезнь, старость, смерть, встреча с неприятным и расставание с приятным, невозможность достичь желаемого — это все ведет к страданию. Причиной страдания является жажда (тршна), ведущая через радости и страсти к перерождению, рождению вновь. Устранение причин страдания заключается в устранении этой жажды. Путь, ведущий к устранению страданий, — благой восьмеричный путь — заключается в правильном суждении, правильном решении, правильной речи, правильной жизни, правильном стремлении, правильном внимании и правильном сосредоточении. Отвергаются как жизнь, посвященная чувственным удовольствиям, так и путь аскезы и самоистязания.

Таким образом этот путь состоит из 3-х факторов — познания (праджня), поведения (шила) и сосредоточения (самадхи). Все это может быть достигнуто в *нирване*, в состоянии просветления, т.е. в состоянии Будды. Центральным в буддизме является представление, что каждый человек обладает потенциальной возможностью превращения в Будду. Традиционный буддизм уходит от абстрактных, метафизических вопросов, не поддающихся эмпирическому обоснованию. Согласно традиции Будда не обсуждал вопросов о конечности или бесконечности мира или о возможности для «Просветленного» загробного мира. Он считал, что такие вопросы не имеют ответа и уводят в сторону.

Вместе с тем он давал обстоятельный, глубокий анализ причин и способов преодоления страданий, создавая философские основы своей этики. К их числу можно отнести:

- признание обусловленного существования вещей, т.е. всеобщего закона причинности;
- учение о карме, рассматривающее бытие данного индивида как следствие его прошлого, а будущее — как следствие нынешнего существования, т.е. как проявление общего закона причинности;
- доктрина непостоянства, т.е. учение о всеобщем изменении, о преходящей природе вещей — все сущее порождается определенными условиями, ликвидируется с их исчезновением, все имеет начало и конец.
- отрицание существования самостоятельной субстанции, неиз-

менной сущности, т.е. бессмертной души, «Я» человека. Человек — это условная совокупность различных составных частей: материального тела (*кая*) и нематериального сознания (*виджняна*), подобно тому, как колесница — это совокупность осей, оглобли и т.д. Существование человека зависит от этой совокупности и, когда она распадается, человек перестает существовать. Душа или Я означает не что иное, как эту совокупность.

Таким образом, центральной концепцией философии буддизма является взаимосвязь всего сущего (*пратитья*) — все вещи появляются под влиянием тех или иных обстоятельств. Обусловленная, постоянно изменяющаяся реальность познаваема лишь эмпирически, в конкретный момент времени и потому не поддается концептуальному осмыслению.

Буддизм это не только этико-философское учение, но и религия. Это самая древняя мировая религия. Но в отличие от других монотеистических религий в ней нет веры в единого Бога, в бессмертие души, нет и церкви как посредника между Богом и людьми, вместо этого — есть община верующих, помогающая продвигаться по буддийскому пути. Буддизм — религия, потому что содержит веру в спасение, т.е. в возможность достижения просветления — нирваны. Однако в большинстве буддийских течений вера считается предварительным условием. Спасение приходит к человеку в результате собственных усилий, прежде всего — медитации. Правда, на определенном этапе, в интересах привлечения масс, возник более легкий, так называемый «широкий путь». Гаутама был превращен из учителя мудрости в Бога. Появилось понятие о рае. Буддийский пантеон стал включать в себя кроме Будды Шакьямуни (Гаутамы) еще около тысячи Будд, наиболее почитаемыми из них стали Будда-Майтрея — будущий Будда, который сменит теперешнего в качестве правителя мира, и Будда Амитаба — мифический владыка рая и др. Спасение стало связываться с поклонением им, с произнесением их имен.

С начала нашей эры сформировались два основных направления буддизма — *Хинаяна* (малая колесница) и *Махаяна* (великая или широкая колесница). Под колесницей или *Яной* понимаются средства, доставляющие последователей этих традиций к цели — просветлению. В целом оба эти направления придерживаются общих основополагающих буддийских положений. Отличия состоят в понимании идеала и цели, к которым должен стремиться человек. В Хинаяне — преодоление собственных, а не общечеловеческих проблем, достижение личного просветления и достижение статуса освобожденного человека — *Архата*. В Махаяне — целью должно стать достижение

идеала *Ботхисаттвы*. Ботхисаттва — буквально означает «бытие просветленным». Это существо, которое уже достигло высшего духовного пробуждения, но решившее не уходить в вечный покой, т.е. нирвану, для того, чтобы повести за собой других и помочь им во имя всеобщего спасения всех разумных существ. Традиция Махаяны получила распространение в Китае, Корее, Японии.

Индуизм

К началу новой эры в духовной жизни Индии решающие позиции завоевывает индуизм, который является своеобразным синтезом, в котором ассимилировались не только божества ведической Индии и ритуалы брахманских жрецов, но и целый ряд местных культов. Из всей плеяды божеств на первый план выдвигаются Вишну и Шива. Наиболее известным произведением индуизма является «*Бхагавадгита*» («Божественная песнь»), посвященная этическим вопросам и провозгласившая преданность обретенному формальному богу. Философское обоснование индуизма заключается в шести системах: *Санкхья*, *Йога*, *Вайшешика*, *Ньяя*, *Миманса*, *Веданта*.

Санкхья учит, что существует материальная первопричина мира — *пракрити*. Превращение *пракрити* в мир существ, которые воспринимаются чувствами, произошло под влиянием трех качественных элементов: *раджаса* (стремление), *тамаса* (тьма) и *саттвы* (ясность). В каждой вещи, согласно ее характеру, преобладает один из этих трех элементов. В вещах, тяготеющих к красоте, мудрости и правде преобладает *саттва*, тогда как *тамас* является решающим элементом всего пассивного, ограниченного, темного. Все активное, энергичное и агрессивное содержит преимущественно *раджас*. Наряду с *пракрити* в *Санкхье* признается существование *пуруши* (абсолютной души), которая независима от материальной основы мира. Ее нельзя наблюдать и обнаружить, несмотря на то, что она присутствует во всех вещах и живых созданиях, которые существуют благодаря ей. При соединении *пракрити* и *пуруши* возникает 25 исходных принципов, среди которых наравне с материальными (вода, земля и т.п.) существуют и духовные (самосознание, интеллект).

Йога делает акцент на исследовании психологических категорий и на практическом психологическом обучении; исходит во многом из положений о медитации различных ранее существовавших систем.

Вайшешика основывается на том, что существуют постоянные изменения, вечный и циклический процесс возникновения и упадка. В этом процессе, однако, имеется устойчивый элемент — *атом*. Атомы вечны, неуничтожимы, никем не созданы. Из временного

соединения атомов возникают одушевленные и неодушевленные предметы, доступные нашим чувствам. Перерождение в таком случае является результатом постоянного соединения и разъединения атомов. Душа нематериальна, вечна и бесконечна, существует в двух формах: абсолютной, совершенной и вездесущей, и индивидуальной, которая странствует в бесконечном коловращении жизней.

С Вайшешикой тесно связана школа *Ньяя*, в которой особое внимание уделяется проблемам логики и гносеологии, в частности средствам надежного, достоверного познания, которыми являются чувствование, заключение и заключение посредством аналогии.

Миманса провозглашает возврат к Ведам; согласно этому учению, единственным путем освобождения от пут сансары является последовательное выполнение того, чему учат Веды. Миманса не только воспринимает ведические тексты как высший авторитет, но и видит в них сверхчувственную универсальную субстанцию, которая существует вечно и является абсолютной.

Философское содержание *Веданты* отражено в самом названии («веданта» буквально означает «конец Вед»). Веданта отрицает положение о том, что мир является продуктом взаимодействия материальных сил с единственной реальностью, из которой все выводится; признает брахму, понимая ее как абсолютную духовную сущность мира.

Локаята Среди материалистических философских школ Древней Индии наиболее известным является учение *локаята* («направление на этот мир»). Основателем локаяты упоминается чаще всего Чарвака. Согласно локаятикам, человек состоит из четырех материальных элементов — *земли, воды, огня, воздуха*. Соединяясь, они образуют тело, органы чувств, и на их основе возникает духовное начало. Поскольку в человеке нет ничего, что пережило бы его смерть, локаятики говорят о необходимости пользоваться реальной жизнью, принимать все, что она приносит с сознанием того, что приятные стороны могут уравновесить зло и страдание. Однако в этом не следует видеть одностороннее стремление локаятиков к наслаждениям и удовольствиям. Локаятики с помощью логических приемов подвергали сомнению традиционные доктрины. Например, ставился вопрос: почему души умерших не предупреждают людей о последствиях плохих поступков? Локаятики критиковали кастовую систему, ритуалы жрецов и авторитет священных книг. Известно, что локаятики имеют заслуги в области естественных наук.

§ 2. Философия Древнего Китая

Основные философские направления

Философия в Китае достигает наивысшего расцвета в так называемый период «воюющих государств», который называют «золотым веком» китайской философии (VI—III вв. до н. э.). Основные философские направления: *инь-ян, конфуцианство, даосизм, школа имен, моизм, легизм*.

Конфуцианство сосредоточилось на этических правилах и социальном управлении. Идеалом конфуцианства было прошлое. Конфуций (551—479 гг. до н. э.) сам о себе говорил: «Излагаю старое и не создаю нового». Он и его последователи были обеспокоены разложением общества, в силу чего сосредоточили внимание на воспитании человека в духе почтительности по отношению к окружающим и обществу. Личность является личностью не для себя, а для общества. Конфуцианская этика понимает человека в связи с его социальной функцией, а воспитание — это подведение человека к надлежащему исполнению этой функции.

Конфуцианство сформулировало в сознании людей Востока нравственные нормы, которые по силе своего воздействия на массовое сознание сравнимы с 10 библейскими заповедями. Это прежде всего *пять постоянств* или *пять добродетелей* — человеколюбие, чувство долга, благопристойность, разумность, правдивость. Конфуцианством также разработана концепция *пяти связей*, т.е. система отношений в обществе — это отношения между государством и подданными, родителями и детьми, мужем и женой, старшим и младшим, между друзьями. Важнейшими и доминирующими считались преданность и верность господину. Основными этико-политическими принципами конфуцианства являются:

— «руководить народом с помощью добродетели и вносить в народ порядок с помощью правил поведения;

— «бояться воли неба» и «почитать духов и души умерших»;

— признание существования «обладающих знаниями от рождения (совершенно мудрых) и обладающих знаниями благодаря учению», т.е. возможности приобретения знаний благодаря учению и признание огромной роли обучения;

— «путь золотой середины», принцип «держат в руках две крайности, но использовать для народа середину»¹, т.е. теория компромисса и смягчения противоречий.

Конфуцием было впервые сформулировано правило, получившее название «золотого правила» и модифицированное впоследствии многими мыслителями, — «не делай людям того, что не пожелаешь себе»². Еще одним важнейшим элементом конфуцианства является

¹ Люн Юй. Гл. 7.

² Там же. Гл. 15.

требование «исправления имен», заключающееся в признании необходимости исправления, в том числе насильственным путем, действительности, если в обществе «правитель не правитель, слуга не слуга, сын не сын», т.е. ситуаций, выходящих за рамки требований учения о «пяти связях», и восстановление строго иерархических отношений в обществе.

Конфуцианство в период 200 г. до н. э. — 220 г. н. э. сложилось и как религия. По своему содержанию конфуцианский культ представляет собой узаконение семейно-родовых обрядов, сложившихся в Древнем Китае, требование строгого соблюдения древних законов и установлений. Важнейшим из них является культ предков. По конфуцианским религиозным верованиям почитание духов предков и сыновняя почтительность («Сяо») являются главнейшей обязанностью человека.

Основными категориями традиционного конфуцианства являются: «Ли» — соблюдение ритуалов и обрядов, церемониал; «Ци» — практическое осуществление нравственных норм; «Инь» — положительное начало, «Ян» — отрицательное начало, «Дао» — Путь неба, вселенная, существующая по определенному порядку и закону, отражением которых должно быть поведение человека, «Чжен» — гуманность, «И» — долг, «Син» — искренность и некоторые другие.

В центре внимания *даосизма* природа, космос и человек, однако эти начала постигаются не логико-рациональным путем, а с помощью прямого проникновения в природу существования. Мир пребывает в постоянном движении и изменении, развивается, живет и действует спонтанно, без каких-либо причин. В онтологическом учении понятие пути — *дао* — является центральным. Цель мышления, по даосизму, есть «слияние» человека с природой, т. к. он является ее частью.

Школа имен ориентировалась на решение проблем языкового выражения действительности. Она исследовала отношение вещей и само отношение этих отношений, а затем соответствие суждений и наименований.

Моистская школа получила название по имени основателя Мо-Цзи (479—431 гг. до н. э.). Главное внимание в ней уделяется проблеме социальной этики, которая связывается посредством строгой организации с деспотической властью главы. Физический труд в школе был основой воспитания ее послушников. Учение моистов — полная противоположность учению Конфуция. Весь смысл заключается в идеях всеобщей любви и преуспевания, взаимной пользы. Обязательной для всех людей в обществе должна быть общая мера взаимной человечности, все должны заботиться о взаимной пользе. Теоретические исследования — бесполезная роскошь; прагматическая целесообразность, заложенная в трудовой деятельности, — необходимость.

Наконец, *легизм* — учение, сосредоточившее внимание на социально-политических вопросах, проблемах социальной теории и государственного управления.

§ 3. Философия в ранних государствах Дальнего Востока

Религиозно-философские учения конфуцианства, буддизма и даосизма в Корее

К I в. до н. э. на корейском полуострове образуются три независимые самостоятельные государства: Когурё (37 г. до н. э. — 668 г. н. э.), Силла (57 г. до н. э. — 668 г. н. э.) и Пэкче (18 г. до н. э. — 660 г. н. э.). В период трёх королевств, наряду с мифологическими представлениями получает дальнейшее развитие учение о светлом и тёмном началах («ян» и «ы»). Концепция пяти первоэлементов приобретает черты онтологической картины мира. Каждому из пяти элементов соответствовали определённое положение в пространстве и цвет. Она становится своеобразным ключом к пониманию интерпретаций происходящих в природе и обществе процессов, смыслов легенд, иносказаний, текстов и сообщений.

В период троецарствия начинается распространение религиозно-философских учений, впоследствии ставших господствующими на корейском полуострове — буддизма и даосизма, а также получает дальнейшее развитие появившееся ранее конфуцианство. Эти учения не только не вытеснили у корейцев ранней религиозно-мифологической картины мира, но и восприняли многое из нее.

Корейское *конфуцианство* достаточно гибко восприняло анимизм, шаманизм и другие элементы традиционных верований, соответствующих основным пунктам конфуцианского учения. В нем получают прописку культы предков и великих людей, духов, в честь которых сооружались храмы и совершались жертвоприношения. Конфуцианство восприняло и учение о пяти первоэлементах. Это можно явно обнаружить в конфуцианском учении о пяти отношениях в обществе (отношения между монархом и поданными, родителями и детьми, мужем и женой, старшими и младшими братьями, между друзьями) и в учении о пяти нравственных качествах (доброта, прямые мысли, правильное поведение, стремление к познанию и честность).

Буддизм был привнесён в Корею в IV в. н. э. монахами из Индии и Китая. Вскоре буддизм становится государственной религией. По мере распространения буддизм в Корее стал приобретать свои особенности. На ранних этапах выделялась его аскетическая сторона. Однако вскоре в Корее появляются буддистские секты с установками, отличными от ортодоксального учения. Так, Вон Хё (617—687 гг.), создатель одной из таких сект не считал заторным употреблять алкоголь, наслаждаться песнями и танцами, и даже женился, тем самым вступая в оппозицию к аскетизму. Для него истица и смысл Махаяны обретаются не в монашеском воздержании, а в «мире души».

Все обеты, воздержание и воспитание бесполезны, если сама душа человека испорчена. Душе философ придаёт фактически онтологический статус. Именно душа определяет порядок вещей. К ней сводится даже «дао» — первоначало, основа и путь всех вещей.

Даосизм проникает на Корейский полуостров в начале VII в. Вскоре даосизм начинает рассматриваться как необходимая дополнительная компонента к буддизму и конфуцианству. В «Исторических записях трёх государств» (в «Летописях Когурё») устами одного королевского сановника так выражается отношение к нарождающемуся влиянию даосизма: «...Три вероучения (конфуцианство, буддизм и даосизм) подобны трём ножкам котла. Плохо, когда не хватает хотя бы одной из них»¹.

Синтоизм в Японии

В связи с проникновением в V в. буддизма и VI в. конфуцианства в противовес им старая традиционная религия стала называться «ками-но-михи», дословно — «путь kami», т.е. «путь местных богов», или по-китайски «шин-то», а позднее в европейские языки это вошло как «синто» или синтоизм. Синтоизм являлся государственной религией вплоть до середины VI века, когда государственной религией был объявлен буддизм. Согласно синтоистским представлениям все сущее сотворено богами, причем процесс творения увязан с теогонией. Изначальное состояние мира характеризуется как состояние хаоса, далее происходит отделение неба от земли. В текстах говорится о «8 мирадах» или 8 миллионах богов, т.е. духов. Центральной фигурой синтоистского пантеона является богиня Аматерасу, олицетворением которой признается солнце.

Считается, что родоначальником японской императорской династии был мифический император Дзимму, который являлся внуком богини Аматерасу. Отсюда основной стержень синтоизма — догмат о божественном происхождении императорской власти, и каждый японец обязан повиноваться священной воле императора (микадо, тэнно)². Дворец императора и гробницы умерших тэнно считаются святилищами. Большую роль в синтоизме играет семейно-родовой культ умерших. Каждый умерший превращается в kami, и глава рода совершает ежедневные моления и приносит жертвоприношения. В синтоизме сохраняется анимизм, обожествление сил природы. Почитанием пользуются священные места, особенно горы, среди которых на первом месте стоит гора Фудзияма.

Синтоистский культ сводится к произнесению молитвенных фор-

мул — «норито», принесению жертв (рис, овощи, рыба). Но в синтоизме есть и элементы шаманизма. Жрецы доводят верующих до исступления для того, чтобы они могли общаться с богами.

Хотя в синтоизме нет основателя или пророка, отсутствует религиозная догма как таковая, нет религиозной этики, но из поколения в поколение передается летопись об эре богов, которая и выполняет роль священного писания. Особенностью синто является также то, что она мало интересуется потусторонним миром и целиком обращена к земной жизни, сохраняется как набор стереотипов поведения, поверий, обычаев, примет, как составной элемент образа жизни японцев.

Возникнув около 2-х тыс. лет назад, древняя религия синто, подвергаясь изменениям с учетом конкретных условий, модифицируется. На каждом этапе исторического развития синто в отличие от буддизма, который также в свое время играл роль государственной религии, является единственной исконной, национальной религией японцев.

§ 4. Религиозно-философские представления в Центральной Азии

Религиозно-идеологические течения в Кушанскую эпоху

Появившиеся во II веке до н. э. в Бактрии племена встретились здесь с развитой цивилизацией, экономикой, культурой, традициями государственности. Это обусловило быстрое социально-культурное развитие самих пришельцев и образование одной из мировых держав того времени — Кушанской империи. В китайских текстах правители Кушанской империи, наряду с правителями Рима и Ханьского царства, называются «сынами Неба», которые делят между собой весь мир¹. Через земли кушан и парфян из Китая в Средиземноморье в этот период прошел первый в истории трансконтинентальный торговый и дипломатический тракт — Великий шелковый путь. В эту же эпоху, более чем за тысячу лет до Васко да Гамы было налажено регулярное сообщение по Индийскому океану между завоеванным римлянами Египтом и морскими воротами Кушанской державы — портами Западной Индии.

Для Кушанского периода было характерно сосуществование различных этнокультурных традиций и религиозных течений. Этому способствовала политика религиозной терпимости, которую проводили кушанские цари. На монетах кушанских правителей мы встречаем имена и изображения божеств, связанных с индийскими, иран-

¹ См.: Б.Т.Гафуров. Кушанская эпоха и мировая цивилизация // В кн.: Центральная Азия в Кушанскую эпоху. М., 1974. Т. 1. С. 65.

¹ Цит. по: Чон Чин СоК, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. Т. 1. М., 1966. Пер. с кор. С. 38.

² См.: А.Токарев. Религии в истории народов мира. М., 1964. С. 243-250.

скими и эллинистическими пантеонами. Рядом с Митрой и богиней плодородия Орлохшо бог войны Веретрагна, индийские Шива и Будда. В Кушанской империи сосуществовали буддизм, джайнизм, шиваизм, зороастризм, местные верования и культы племен, что явилось одним из уникальных явлений в истории мировой цивилизации.

Именно в Кушанскую эпоху получил особое развитие буддизм в форме *махаяны*, который распространился в странах Центральной Азии и Дальнего Востока.

Буддизм в Центральной Азии

Распространение буддизма не означало уничтожения или поглощения местных верований и традиций. Это был сложный процесс взаимовлияния и трансформации привнесенных традиций под влиянием местных. Из Центральной Азии буддийская культура распространилась в Китай, Японию, Корею. В китайских текстах называются имена буддийских монахов, выходцев из Бактрии, Согда и Парфии, писавших серьезные богословские трактаты и переводивших их на китайский язык. Некоторые ученые считают, что без центральноазиатских монахов Китай II—IV вв. не знал бы о буддизме почти ничего¹.

В Центральной Азии была распространена буддийская школа Вайбхашика. В своей гносеологии вайбхашики исходили из объективности внешнего мира, познание которого осуществляется с помощью органов чувств. Субстанцией вещей являются пять постоянных элементов. Все объекты в конечном счете сводятся к атомам. Иногда вайбхашиков называют представителями непосредственного реализма. Будда, считали вайбхашики, был обыкновенным человеком и после достижения окончательной нирваны перестал существовать. Однако у него был божественный элемент — его интуитивное постижение истины. Вместе с буддизмом в Центральной Азии распространились элементы индийской светской науки и культуры.

Манихейство

Рабовладельческий строй во II—III вв. н. э. вступает в фазу кризиса и разложения. Как идейное выражение кризиса возникает новое течение — манихейство (от имени его основателя Мани, родившегося в 216 или 217 г. н. э. в Вавилонии). Мани написал несколько религиозно-этических трактатов. Изобрел алфавит, известный под названием «манихейское письмо». Учение Мани было враждебно встречено зороастрийским жречеством. Из-за преследований он бежал из Ирана. Проповедуя свое учение, Мани снискал себе славу. Опасаясь растущего авторитета Мани, зороаст-

рийские жрецы пригласили его на философскую дискуссию. Однако он был заточен в тюрьму и в 276 г. — казнен.

Манихейство базировалось на учении зороастризма о добром и злом началах, т.е. на дуализме. Значительное влияние на него оказали христианство и *гностицизм*. Учение Мани выражалось в проповеди примитивного крестьянского демократизма, являвшегося повторением в новых условиях концепции Заратуштры — учения древнего слоя Авесты, направленного в защиту интересов обездоленных и униженных крестьян. Тем самым манихейство противостояло зороастризму, который уже успел эволюционировать и превратиться в идеологию раннефеодального общества. Крестьянско-демократический характер манихейства способствовал его широкому распространению среди крестьянских масс Ирана, Центральной Азии, Месопотамии, Сирии, Египта, в восточных областях Римской империи в III и последующих веках н. э.

Однако манихейство отвергало какие-либо активные действия и проповедовало пассивные методы борьбы, вследствие чего оно распалось на мелкие секты, проповедовавшие пессимизм, мистику и отречение от жизни. Эти черты манихейства оказали влияние на учения таких христианских сект, как павликиане и богомилы. Сильное влияние манихейства наблюдается и в учении маздакизма.

Маздакизм

Дальнейшее развитие феодализма и усиление закабаления крестьян в Центральной Азии и Иране вызвали обострение классовых противоречий. Войны, стихийные бедствия, неурожай усугубляли этот процесс; росло недовольство крестьян политикой феодалов. Отражением этих противоречий явилось новое религиозно-философское течение — маздакизм, ставшее идеологией антифеодальных движений на рубеже V—VI вв.

Его основателем был Маздак (казн. 529), зороастрийский жрец, близкий ко двору иранского шаха Ковада I (годы прав. 488—528) и пытавшийся убедить его в необходимости реформ. Позже Маздак становится предводителем крестьянского движения. После подавления движения Маздак был казнен.

Философская концепция маздакизма исходит из представления зороастризма о борьбе двух начал: добра и зла, светлого и разумного с тьмой. Природа состоит из трех элементов: воды, огня и земли, смешение которых приводит к положительным и отрицательным явлениям. Борьба между добром и злом завершается победой добра и истреблением зла путем насилия. Социальная программа маздакидов выдвигала радикальные требования: равенство в правах всех людей, равенство в потреблении, общность всякого имущества и прежде всего земли. Это принесло популярность Маздаку среди простого народа.

¹ См.: А.М. Беленицкий. Вопросы идеологии и культов Согда по материалам пянджикентских храмов // В кн.: Живопись Древнего Пянджикента. М., 1954. В. А. Litvinsky. Outline History of Buddhism in Central Asia, Moscow, 1968.

В начале маздакского движения шах Ковад I пытался использовать его в интересах укрепления своей власти, в борьбе с сепаратизмом феодалов и зороастрийских жрецов. Однако расширение движения, усиление радикальных требований, сопровождавшихся истреблением знати и имущества, испугало правящую верхушку. Шах и правящая знать силой подавили восстание, жестоко расправились с его участниками.

После подавления маздакского движения его идеи еще долго продолжали служить знаменем борьбы трудящихся в Иране, Центральной Азии и Азербайджане. В Центральной Азии они имели хождение вплоть до XII века.

§ 5. Философия Древней Греции и Древнего Рима

Ионийская натурфилософия

Представители орфиков и ряда других мифолого-философских доктрин пытались исправить и очистить традиционные верования греков. Совершенно иной взгляд на мир в это же время (VI в. до н. э.) развивали представители так называемой ионийской натурфилософии: *Фалес*, *Анаксимандр* и *Анаксимен*. Все трое были уроженцами Милета, греческого полиса Малой Азии. Милетские мыслители впервые попытались представить Вселенную в виде гармонически устроенной саморазвивающейся и саморегулирующейся системы. Космос не создан никем из богов и никем из людей и должен существовать вечно. Управляющие им законы доступны человеческому пониманию. В них нет ничего мистического, непонятного. Таким образом, был сделан решающий шаг на пути от религиозно-мифологического восприятия мира к его постижению средствами человеческого разума.

Первые философы неизбежно должны были столкнуться с вопросом о том, что следует считать первоосновой, первопричиной всех вещей. Фалес и Анаксимен полагали, что первичной субстанцией, из которой все возникает и в которую, в конце концов, все превращается, должна быть одна из четырех основных стихий. Фалес при этом отдавал предпочтение воде, а Анаксимен — воздуху.

Однако дальше всех по пути абстрактно-теоретического осмысления природных явлений продвинулся Анаксимандр. Первопричиной и основой всего сущего он объявил *апейрон* — вечную и бесконечную субстанцию, качественно не сводимую ни к одной из четырех стихий и вместе с тем пребывающую в непрерывном движении, в процессе которого из апейрона выделяются противоположные начала: теплое и холодное, сухое и влажное и т. п. Вступая во взаимодействие, эти пары противоположностей порождают явления природы как живой, так и мертвой.

Нарисованная Анаксимандром картина мира была совершенно новой и необычной для той эпохи, в которой она возникла. Она заключала в себе ряд ярко выраженных элементов материалистического и диалектического характера, в том числе представление о всеобъемлющей, постоянно меняющей свою форму первичной субстанции, довольно близкое современным представлениям о материи, мысль о борьбе противоположностей и их переходе друг в друга как главном источнике всего многообразия мировых процессов.

Греческие философы хорошо понимали, что наиболее надежной основой всякого знания служит опыт, эмпирические изыскания и наблюдения. По существу, они были не только первыми философами, но и первыми учеными, основоположниками греческой и всей европейской науки. Фалеса уже древние называли «первым математиком», «первым астрономом», «первым физиком». Используя сделанные ранее открытия вавилонских астрономов, Фалес предсказал солнечное затмение 585 года до н. э., он же впервые доказал несколько основополагающих геометрических теорем, ввел в употребление циркуль и угольник. Анаксимандру приписывалось составление первой географической карты, изображающей всю известную поверхность земли, которую он представлял себе в виде цилиндра, свободно висящего в воздухе, а также создание «небесной сферы», демонстрировавшей движение светил по небосводу и их расположение относительно Земли и друг друга.

Следующим после Милета очагом ионийской философии был Эфес, родина философа *Гераклита*. Первичный элемент мира Гераклит видел в огне. Значение Гераклита в истории философии в том, что он ввел положение о диалектическом развитии мира как о необходимо присущей материи закономерности. Диалектическое единство противоположностей формулируется Гераклитом как постоянно возникающая гармония взаимодополняющих друг друга противоположностей. Основные принципы своей философии он сформулировал в ряде широко известных афоризмов: «Все течет, все изменяется», «Нельзя в одну реку войти дважды» и др.

Известной философской школой, действовавшей в Южной Италии, была *пифагорейская*. Пифагорейцы представляли собой замкнутую аристократическую секту, враждебную демократии. Их мистическое учение носило более рафинированный характер, претендуя на возвышенную интеллектуальность. Пифагор (автор знаменитой теоремы) и его последователи были увлечены математическими вычислениями, мистически истолковывая числа и их сочетания. Религию и мораль пифагорейцы считали основными атрибутами упорядочения общества, что было результатом влияния персидской и индийской мистики. Мораль пифагорейцы считали обоснованием социальной

гармонии, опирающейся на подчинение демоса аристократии. Важнейшей ее частью было безусловное подчинение.

Рассматривая греческую философию V в. до н. э., следует указать на кризис религиозного сознания греков. В обстановке упадка старых представлений рождались новые религиозные идеи. В частности, в это время становится популярной идея о личной связи человека с божеством. Ее мы встречаем, например, у *Еврипида*, негативно относившегося к традиционным взглядам. Возрастает значение новых культов, например, бога врачевания Асклепия. Некоторые старые культы вновь возрождаются в связи с изменением их функций. Упадок традиционных верований приводит к широкому проникновению в Элладу иноземных культов, фракийских и азиатских. Характерным было также распространение мистицизма.

Диалектика Гераклита, учитывавшая и *изменчивость*, и *устойчивость*, не была воспринята современниками и подвергалась самой разнообразной критике. Если *Кратил* призывал игнорировать момент устойчивости, то *элеаты* — *Ксенофан*, *Парменид* и *Зенон* сконцентрировали внимание именно на моменте устойчивости, упрекая Гераклита в преувеличении роли изменчивости. Признавая, что мир чувственных данных неустойчив и изменчив (то рождается, то расцветает, то погибает), элеаты противопоставили этому неустойчивому чувственному миру мир единого и неподвижного бытия, открытого чистому мышлению, которое одно только и следует признать истинным бытием. Стихийность материализма элеатов, их склонность к противопоставлению мышления и материального мира привели к тому, что, поддерживая диалектику в отношении внешнего мира, они, вместе с тем, провозглашали идеальный мир царством метафизического покоя. Вечность и неизменность считались ими атрибутами истинности. Возникла драматическая ситуация в развитии познания: одни, образно выражаясь, расплавляли мир в потоке огня, а другие как бы кристаллизовали его в неподвижном камне.

Наиболее яркими представителями материализма этого времени были *Анаксагор* и *Эмпедокл*. Согласно Анаксагору, мир первоначально представлял собой неподвижную смесь, состоящую из мельчайших частиц («семян»), которой придавал движение ум (нус). Концепция ума Анаксагора означала радикальное противопоставление источника движения инертной материи; она оказала значительное воздействие на дальнейшее развитие философской мысли (идею «первотолчка» в философии Нового времени). Эмпедокл видел в основе всего четыре первичных элемента («корни всех вещей»): огонь, воздух, землю и воду. Все вещи, по Эмпедоклу, состоят из четырех элементов, количественно и качественно неизменяемых, соединенных в различных пропорциях. Движение материи (как и у Анаксагора) определяется находящимся вне ее разумом — организующим

принципом космоса, преодолевшим начальный хаос. Теория четырех элементов, благодаря ее восприятию Аристотелем, оставалась фундаментом европейской физики до XVII в. Большое влияние, в том числе на Платона и Аристотеля, оказала также теория ощущения Эмпедокла, согласно которой в «поры» органов чувств проникают материальные «истечения», отделяемые от воспринимаемого объекта.

Атомизм

Наивысшего расцвета древнегреческий материализм достиг в учении Левкиппа из Милета и Демокрита (род. ок. 460 до н.э.) из Абдер. Левкипп заложил основы атомистической философии. Его ученик Демокрит расширил и уточнил ее, создав универсальную философскую систему. Согласно этой теории мир состоит из пустоты и движущихся *атомов* — бесконечно малых неделимых частиц, качественно однородных и неизменяемых, но различных по форме и размерам; атомы движутся в пустоте, их соединения приводят к созданию всего мира. Живое отличается от неживого наличием души, которая состоит из сферически подвижных атомов. Душу Демокрит считал смертной: когда тело умирает, атомы рассеиваются в пространстве. Важнейшее положение в учении Демокрита — учение о движении как присущем материи качестве. Движение — не результат влияния духа, а свойство самой материи.

Впервые в истории философии Демокрит создал развернутую теорию познания, исходный пункт которой — чувственный опыт. Но истинная «природа» вещей (атомы), по Демокриту, недоступна чувствам и постигается лишь с помощью мышления. Как и Эмпедокл, Демокрит объяснял чувственное восприятие истечениями (потоки атомов, отделяющихся от воспринимаемого тела).

Большое место в учении Демокрита занимали социальные и этические проблемы. Наилучшей формой государственного устройства он считал демократию, наивысшей добродетелью — мудрость. Демокрит был многосторонним ученым, его сочинения охватили все области знаний того времени. Философия Демокрита оказала огромное влияние на развитие европейской философии и естественных наук.

Софисты

Все философские школы начала V в. до н. э. объединяло стремление создать единую космологическую и онтологическую концепцию, объяснить единство и разнообразие мира. Однако с середины V в. до н. э. в духовной жизни Греции происходит решительный поворот: отныне в центре философии оказывается не мир, а человек. В этом духовном перевороте немалую роль сыграли софисты (греч. софос — мудрый). Возникновение софистического движения было связано с усложнением структуры общества, увеличением прослойки профессиональных политических деятелей, возрастанием объема конкретных знаний, необходимых для успешной политической деятельности.

Софист, странствующий и обучающий за плату учитель мудрости и красноречия, — естественный результат процесса профессионализации знаний. Другая причина рождения софизма — логика развития самого знания. Всеобъемлющие космологические учения натурфилософов покоились на очень шатких основаниях, будучи в основе своей умозрительными. Чем дальше, тем труднее стало согласовывать множество отдельных эмпирических наблюдений и выводов частных наук с такими генеральными схемами космоса. Чем сильнее обозначался разрыв между натурфилософией и реальными знаниями, тем большим становился общественный скептицизм в отношении натурфилософии. Выразителями этого скептицизма стали софисты.

Свое теоретическое обоснование этот скептицизм находил в проблеме критерия истины, поставленной софистами: можно ли доверять человеческим знаниям? Как проверить, истинны они или ложны? Общей чертой учений софистов был *релятивизм*. Этому способствовал сам характер деятельности софистов, которые учили защищать любую точку зрения. В основе такого учения лежало представление об отсутствии абсолютной истины и объективных ценностей.

Самые знаменитые представители софизма — *Протагор* из Абдер и *Горгий* из Леонтин. Протагор выдвинул положение об относительности всех явлений и восприятий и их неизбежной субъективности («человек есть мера всех вещей»). Протагор положил начало словесным состязаниям, в которых софисты прибегали к логическим передержкам и парадоксам, получившим уже в древности название *софизмов*. Софисты способствовали широкому распространению знаний в Греции. Кроме того, позитивная наука укреплялась, сталкиваясь с таким мощным противником, как софистический скептицизм. Некоторые софисты высказывали мысли, противоречащие традиционным религиозным верованиям. Так, Протагор утверждал, что не знает, существуют ли боги; софисту *Критию* приписывается взгляд на религию как выдумку хитрого политика для обуздания народа.

Сократ Непримирым врагом софистов в Афинах выступил *Сократ* (ок. 470—399 до н.э.). Он полагал, в отличие от софистов, что истина все же существует и может быть найдена в споре. Сила Сократа заключалась в разработанном им методе ведения дискуссии, когда серией вопросов он доводил оппонента до признания неправильности его позиции, а затем тем же методом доказывал справедливость собственной позиции. В основе учения Сократа лежит идея об объективно существующем духе, познаваемом мудрецами. Он подчеркивал необходимость профессиональных знаний для успешной деятельности в любой сфере жизни, откуда делались и политические выводы: руководство государством

— это также профессия, и необходимо, чтобы ею занимались тоже профессионалы. Эта концепция была абсолютно противоположна основополагающим принципам афинской демократии, согласно которым управление полисом — дело каждого гражданина. Тем самым учение Сократа создавало теоретическую базу для олигархов, что и привело его в конце концов к конфликту с демосом, закончившемуся осуждением и смертью Сократа.

Платон Платон (427—347 гг. до н. э.) принадлежал к аристократическому роду в Афинах. В трактатах «Государство» и «Законы» Платон создал модель идеального полиса с тщательно разработанной сословной системой, строгим контролем верхушки общества над деятельностью низов. Во главе полиса должны были находиться философы, люди, обладающие знанием. Платон полагал, что полис находится на грани катастрофы из-за распушенности демократии, которая нарушает установленный порядок, допуская к управлению людей, по природе своей не способных управлять. Выход он видел в воссоздании основ, изначально присущих полису как типу государства. Они образуют иерархическую систему, в которой четко разграничены сферы деятельности трех государственных сословий: правителей-философов, воинов и земледельцев. Каждый занимается своим делом, а государство все регламентирует, все контролирует. Платон полагал, что семью как ячейку общества следует упразднить, а детей сделать общими. Благополучие государства зависит от того, как воспитаны его граждане. Платон придавал этому столь большое значение, что предлагал по достижении определенного возраста отбирать у родителей детей и воспитывать их государством.

Философско-этические взгляды Платона изложены в многочисленных диалогах, главное действующее лицо которых его учитель Сократ. По Платону реальный, окружающий нас мир — лишь приблизительное отражение истинного мира *идей*; идеи и понятия от природы присущи нашему сознанию, неотделимы от него. Образы (идеи), по мнению Платона, находятся вне времени и пространства, недоступны восприятию, но их может созерцать разум, который и связывает два мира: потусторонний и реальный.

Трудно назвать область знаний, которая не нашла бы отражения в сочинениях Платона: он занимался этикой, политикой, проблемами знания, искусством, религией и др. В Греции у философа было много учеников, прошедших обучение в его школе, названной Академией. Среди них — известные философы *Спевсипп*, *Ксенократ*, *Евдокс Книдский*, *Гераклит Понтийский*. Особенно большие заслуги имела Академия в развитии математики и астрономии. Огромное влияние оказал Платон на последующие периоды. Его принцип про-

тивопоставления чувственного мира миру идей с различными модификациями присутствует во многих учениях античности, средневековья, Нового времени. Сильное воздействие Платона испытала не только европейская, но и арабоязычная средневековая философия.

Аристотель Аристотель (384—322 гг. до н. э.) вошел в историю как ученый-энциклопедист. Его наследие — настоящий свод знаний, накопленный греческой наукой к IV в. до н. э.; по некоторым сведениям, число написанных им работ приближалось к тысяче. В отличие от своего учителя Платона, Аристотель полагал, что материальный мир первичен, а мир идей вторичен, что форма и содержание неотделимы друг от друга, как две стороны одного явления. Учение о природе предстает в его трактатах прежде всего как учение о движении, и это одна из самых интересных и сильных сторон системы Аристотеля. Он считается выдающимся представителем *диалектики*, которая была для него методом получения истинных и достоверных знаний из вероятных и правдоподобных.

Логические сочинения философа, объединенные под общим названием «*Органон*», содержат учение об истине и законах мышления. В средневековье «*Органон*» был наиболее известным и читаемым произведением, на его основе строилась вся средневековая схоластика. Большой популярностью пользовались трактаты Аристотеля о животных, в которых впервые в античности исследованы условия зарождения и развития живых организмов, даны их описания и классификация. Ученый выступал также в роли историка, педагога, теоретика красноречия, создателя этического и политического учений. Его перу принадлежат этические трактаты, в которых под добродетелью понимается разумное регулирование деятельности, середина между крайностями: мужество, например, располагалось между страхом и безудержной отвагой. Много внимания он уделял и поэзии, полагая, что она благотворно влияет на психику и важна для общественной жизни.

Аристотель, автор проекта идеального государства, приходит к выводу, что *полис* — наивысшая форма человеческого объединения, а цель людей, живущих в нем, — достижение блага. Основная ячейка общества — семья. В своих рассуждениях Аристотель отталкивается от природы: как естественна семья, так естественно и рабство, ибо самой природой предначертано, чтобы одни повелевали, а другие повиновались. Внимательно рассмотрев существующие варианты полиса, философ находит три правильные формы правления (монархия, аристократия и полития) и три неправильные (тирания, олигархия и демократия), дает подробную характеристику каждой, а критерием оценки избирает их приближенность к благу.

Среди учеников Аристотеля было много прославленных философов, физиков, математиков, биологов.

Эллинизм В истории античного мира период конца IV в. до н. э. до последних десятилетий I в. до н. э. принято называть эпохой *эллинизма*. Философско-политические воззрения той эпохи далеко отошли от полисной идеологии. Школы Платона, отражавшие мировоззрение гражданского коллектива классического города-государства, с упадком полисов теряют свою прежнюю ведущую роль; возрастает влияние существовавших уже в IV в. до н. э. и порожденных кризисом полисной идеологии течений *киников* и *скептиков*. Однако наиболее популярными в эллинистическом мире были возникшие на рубеже IV и III вв. до н. э. учения *стоиков* и *эпикурейцев*.

Стоицизм К школе стоиков, основанной в 302 году до н. э. в Афинах Зеноном из Китиона на Кипре (ок. 336—264 гг. до н. э.), принадлежали философы — *Храсипп* из Сол (III в. до н. э.), *Панетий Родосский* (II в. до н. э.) и др. Особое внимание стоики сосредоточивают на этических проблемах человека. Их цель — найти морально-философскую опору для человека в условиях кризиса полисных устоев, непрерывных военных и социальных конфликтов, ослабления связей индивидуума с общиной. Если порождается этими условиями представление о неустойчивости социального бытия гражданина воплощалось литературой и искусством в образе всемогущей судьбы, то стоиками оно воспринимается как зависимость человека от высшей силы (логоса, природы, бога), разумно управляющей всем существующим. Человек уже не гражданин полиса, а гражданин космоса; для достижения счастья он должен познать закономерность явлений, predeterminedенных высшей силой, и жить в согласии с природой, что означает жить добродетельно.

Основными добродетелями стоики считали разумение (знание того, что есть «зло», что — «добро»), мужество, справедливость, здравомыслие и их разновидности — величие души, воздержание, упорство, решительность и добрую волю. Только нравственно-прекрасное есть благо; вместе с тем, благо есть нечто, приносящее пользу. Среди этических категорий стоиков следует также отметить представление о «надлежащем», должном как действию разумном, соответствующем законам природы и общества.

Эклектизм, многозначность основных положений стоиков обеспечивали им популярность в разных слоях (в том числе и правящих кругах) эллинистического, а затем и римского обществ. Виднейшими представителями римского стоицизма были *Сенека*, *Эпиктет* и *Марк Аврелий*. Все они исходили из общих стоических положений о единстве природы и общества, связанных с мировым разумом и мировой душой, *эманацией* которых были индивидуальные умы — логосы и души; о едином правящем космосом законе необходимос-

ти, познаваемом мудрыми и добродетельными; о подчинении добровольно этой необходимости; об обязанности каждого исполнить свой долг перед целым, оставаясь на том месте, которое предназначила ему судьба, без ропота и попыток что-либо изменить.

Для Сенеки большое значение имел вопрос о том, каким должен быть «хороший» император, поскольку наличие императора признавалось необходимым. Император не должен требовать неумеренного восхваления, отнимать у граждан их собственность, обязан считаться с сенатом и «лучшими» людьми, не действовать своевольно, трудиться на общую пользу граждан, обязанных ему за это преданностью и почитанием. Эпиктет, бывший раб, основное внимание уделял не качествам правителя, а поведению подчиненного. Путь к свободе лежит через отказ от материальных благ, желаний, так как человек становится рабом того, кто может дать ему или отнять у него то, что он желает. Внешнее имущество, тело, жизнь — подчинено господину или тирану, и не следует оспаривать их право распоряжаться этим внешним. Но истинная сущность человека, его разум и душа не подчинены никому, суждениями его не может управлять никто, и никто не может помешать ему быть добродетельным, а значит — свободным и счастливым. Для Эпиктета большую роль играет представление о верховном боге, Зевсе, стоящем выше всех земных владык. Человек, ощутивший себя его сыном, будет свободнее, чем сенатор или даже сам цезарь, вечно мучимые какими-нибудь неудовлетворенными желаниями внешних благ.

Последним стойком Рима был император Марк Аврелий. С его точки зрения невозможно что-либо изменить или исправить в мире. Все и всегда остается неизменным, люди всегда были, есть и будут льстецами, лгунами, своекорыстными. Что же остается среди этого хаоса? Только служение своему гению, самоусовершенствование, добродетель. Но такая добродетель, не имевшая никакой точки приложения и никакой цели в жизни, потому что служение человечеству теряло смысл, раз это человечество низменно и порочно, не могла уже никогда вдохновить.

Эпикуреизм Философия Эпикура была дальнейшим шагом в развитии материализма Демокрита: принимая его атомизм, Эпикур высказал предположение о спонтанном отклонении атомов от прямолинейного движения, выдвинув тем самым проблему сочетания закономерного и случайного. Центральное место в его философии занимает человек. Свою задачу Эпикур видел в освобождении людей от страха перед смертью и судьбой: он отрицал вмешательство богов в жизнь природы и человека и доказывал материальность души. Признавая существование божеств, он выступал против «ложных домыслов толпы» о богах. Так как заботы и дея-

тельность несовместимы с состоянием блаженства, бог как «существо блаженное и бессмертное ни само забот не имеет, ни другим не доставляет, а поэтому не подвержено ни гневу, ни благоволению»¹. Душа, как и тело, состоит из атомов, но только более тонких, она является главной причиной ощущений, пока замкнута в оболочке тела; когда оболочка разрушается, атомы души рассеиваются, ощущения исчезают. А так как для человека хорошее и плохое заключается в ощущении, а смерть — лишение ощущений, то смерть не должна пугать человека, ибо «когда мы есть, то смерти еще нет, а когда же смерть наступает, то нас уже нет»².

Для эпикурейца характерна разумность, но в отличие от стоика эпикуреец доступен страстям, чувствам боли, горя, жалости, он воздерживается от государственных дел, не станет тираном, и не будет нищенствовать. Счастье человека Эпикур видел в «наслаждении», т. е. в обретении спокойствия, невозмутимости — *атараксии*, которой можно достигнуть только путем познания и самоусовершенствования, избегая страданий и воздерживаясь от активной деятельности. Наиболее видным представителем эпикуреизма в Древнем Риме был *Тит Лукреций Кар*, написавший философскую поэму «О природе вещей». Принимая учение Демокрита и Эпикура, он в художественной форме развивает учение о жизни и смерти, критикуя при этом религиозные мифы. Лукреций считает, что вера в богов возникает вполне естественно, как продукт страха и незнания естественных причин. Чтобы человек жил счастливо, он должен освободиться от страха перед богами. Эпикуреизм в римском обществе удерживалось сравнительно долго. Однако, когда в 313 г. н. э. христианство становится официальной религией, начинается упорная и безжалостная борьба с эпикуреизмом, что в конце концов привело к постепенному упадку этой философии.

Киники

Еще в сократовские времена *Антисфеном* и позже *Диогеном Синопским* были заложены основы учения *киников*, расцвет которого приходится на рассматриваемую эпоху. Киники противопоставили себя традиционным формам жизни и установлениям полиса, учили ограничивать потребности. Основы правильного поведения, по их мнению, следовало искать в жизни животных и на ранних этапах человеческого общества. В отличие от стоиков, скептиков и эпикурейцев, киники выступали перед толпой на улицах, площадях, в портах, доказывая неразумность существующих порядков и прославляя бедность не только на словах, но и своим образом жизни. Так, например, *Кратет* из Фив (IV в. до н. э.),

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1977. С. 437.

² Там же. С. 133.

происходивший из богатой семьи, увлекшись кинизмом, отпустил рабов, раздал имущество и стал вести жизнь философа-нищего. Характерны строки из не дошедшей до нас трагедии Кратета: «Мне родина — не крепость и не дом, мне вся земля — обитель и приют, в котором — все, что нужно, чтобы жить»¹.

Неоплатонизм С упадком эллинистических государств и началом римской экспансии, рационалистическое мировоззрение все более уступает место религии и мистицизму; широко распространяются мистерии, магия, астрология, приобретают особую популярность социальные утопии и пророчества. Посвящение в мистерии рассматривалось как возможность непосредственного общения с Богом и освобождения от власти судьбы.

Среди интеллигенции и горожан главным становится вопрос, откуда же берется все зло в мире и как его можно преодолеть? Наиболее популярен ответ, уже ранее дававшийся платониками: зло происходит от материи и от материального мира. Та космическая необходимость, приспособление к которой стоики считали основой добродетели и счастья, теперь превращается в давящую, порабощающую силу, и все старания направляются на то, чтобы путем посвящения в мистерии, приобщения к откровениям, тайным знаниям восточных мудрецов узнать, как выйти из под власти необходимости в мир истинной свободы, всеобщего единения, преодоленного зла. Той же цели служат магические формулы, призванные укротить демонов земли и планет, чтобы они пропустили душу за их пределы.

Героем для людей III в. становится уже не военачальник и политик, а боговдохновенный мудрец, познавший все тайны мира, как, например, философ *Плотин* и его последователи. Плотин (204—270 гг. н.э.), пользовавшийся покровительством Галлиена, мечтавшего о возрождении античной культуры, пытался спасти что возможно из античного мировосприятия с учетом условий своего времени. Он пытается воссоздать единство космоса и человека, сокращая иерархию посредников между Богом и человеком. Высший принцип для него это единое, целостное верховное благо, пронизывающее весь мир, не отвратительный, а прекрасный, ибо он отображает совершенный мир идей. Борьба и несчастья порождаются множественностью и разорванностью бытия. Преодоление их — в слиянии с верховным благом, достигаемым не познанием, а экстазом, отрешением от всего земного, очищением души от зла, подобным очищению золотого слитка от налипшей на него грязи. Это требует высшей добродетели, но Плотин не отрицает и «гражданских» добродетелей, долга каждого добросовестно играть свою роль в мировой драме,

¹ Там же. С. 266.

помня, что зло в мире столь же необходимо, как тени на картине, и исходя не из личного благополучия, а из блага целого. Нелепы вечные жалобы на то, что злые властвуют, а хорошие страдают: боги помогают не тем, кто плачет и молится, а тем, кто трудится и борется.

Учение Плотина было слишком сложно для широких масс, да и сам он предназначал его для избранных. Впоследствии неоплатонизм, претерпев ряд модификаций, становится, философией главным образом, интеллигенции восточных городов. С распространением христианства церковь превращается во все более внушительную и хорошо организованную силу. С отменой гонений на христиан христианские общины вышли из пережитых испытаний окрепшими и сплотившимися, что имело немалое значение для дальнейшего судьбы христианства. В 529 г. декретом византийского императора Юстиниана была закрыта платоновская Академия в Афинах. Античная философия прекратила свое тысячелетнее существование.

Глава 3. РАЗВИТИЕ ВОСТОЧНОЙ ФИЛОСОФИИ В СРЕДНИЕ ВЕКА

§ 1. Средневековая философия в Центральной Азии, на Ближнем и Среднем Востоке (VIII—XII вв.)

Мавераннахр после завоевания арабами. Зарождение и распро- странение ислама

Центральная Азия до завоевания ее арабами была раздроблена на мелкие феодальные владения. В конце VII — начале VIII вв. народы Мавераннахра¹ оказались под властью Арабского халифата. Аравийский полуостров накануне возникновения ислама находился на стадии разложения родоплеменных отношений. В VI веке среди арабских племен усиливаются тенденции к централизации, что находит свое выражение в проповеди ханифами (проповедниками) единобожия (тавхид) против племенных культов (ширк). Одним из последних ханифов был Мухаммед (570—632) — выходец из племени Курейш. В результате деятельности Мухаммеда и его сподвижников *ханифизм* оформился как новое религиозное течение — *ислам*.

Ислам возник в Аравии в период перехода арабов на стадию классового общества и образования Арабского государства. В Коране, главном памятнике начального ислама, безусловное единобожие является основным догматом, что отражало объединение арабских племен под единой государственной властью.

¹ Арабское название (с VII в.) междуречья Амударьи и Сырдарьи.

Коран (араб. Кор'ан, от Кара'а — читать) — главная священная книга мусульман, которые признают ее божественным откровением, переданным через пророка Мухаммеда в VII веке нашей эры. В дошедшем до нас виде Коран разделен на 117 сур (глав), расположенных в порядке помещения сур по длине. Каждая сура имеет заглавие: например, «Корова», «Иосиф», «Железо», «Солнце». Коран стал составляться после смерти Мухаммеда, а первый официальный текст, по преданию, был отредактирован при халифе Османе (644—656). Другие варианты Корана, бывшие в обращении в средние века, до нас не дошли. Официальный османовский текст Корана подвергся изменениям (сокращениям и дополнениям) вплоть до начала VIII века; гласные знаки были введены в него не ранее конца VII века.

Содержание Корана разнообразно, и имеющиеся в нем материалы можно разделить на следующие группы: 1) шаманские заклинания; 2) эсхатология; 3) древнеарабский фольклор; 4) иудейская и христианская сектантская догматика и мифология; 5) правовые нормы. Все эти материалы размещены в Коране бессистемно. Коран особое внимание уделяет охране частной собственности, поэтому в Коране имеются точные предписания о наследовании имущества, об опеке и т.д. Имущественное и социальное неравенство (в частности, рабство) Коран считает порядком, установленным Аллахом.

Мир является не переменным и главным условием построения подлинно справедливых отношений между людьми, что предписывается Кораном и хадисами пророка Мухаммеда. Истинный мусульманин — это всегда еще и решительный бескомпромиссный борец за справедливость. Но для этого он должен быть хорошо вооружен знанием того, какой смысл вкладывает его религия в это высокое понятие. Он должен знать, что, например, под социальной справедливостью ислам подразумевает не установление какого-то абстрактного абсолютного равенства между людьми, а создание равных возможностей для всех в важнейших жизненных сферах — в общественно полезном труде, в получении образования, в социальном обеспечении, в пользовании медицинской помощью и другими общественными услугами. Эпоха праведных халифов обозначена в основных чертах как раз именно подобными чертами. Халиф Омар ибн аль-Хаттаб, как известно, особенно прославился своим неуклонным претворением в жизнь фундаментальных норм морально-этических отношений человеческого общежития, предписываемых исламом, и не колеблясь, становился на сторону слабых перед сильными и богатыми, когда последние совершали несправедливость. Этих незыблемых принципов придерживались и многие другие сподвижники пророка Мухаммеда.

В дополнение к Корану была создана сунна (мусульманское священное предание), состоявшая из массы хадисов, т.е. рассказов о поступках и суждениях, приписываемых пророку Мухаммеду. В сунне отразились противоречивые общественные отношения и социальная борьба в халифате, а также влияние на ислам других религий и антично-эллинистических философских систем.

Известно, что Коран является основой исламского законодательства, а хадисы дополняют его, кратко разъясняя его сложные места, обнаруживая его новые грани и конкретизируя общее. *Хадисы* — это и наставления Мухаммеда, которые направляют мусульман во всех делах их жизни. Он сказал: «Я оставил вам две вещи, если вы будете за них крепко держаться, то никогда не заблудитесь, это — Коран и моя сунна»¹.

Начиная с первых сподвижников пророка Мухаммеда, истинные мусульмане всегда придавали особое значение изучению достоверного предания о нем и его высказываниях, запоминали его и бережно доводили до остальных людей. При жизни Мухаммеда основой исламского *шариата* был Коран и его собственная образцовая жизнь — *сунна*. Быстрое и широкое распространение ислама после кончины Мухаммеда вызвало насущную потребность развития канонических религиозных наук, и очень скоро в самых различных местах начинают формироваться многочисленные центры.

Хадисы признавались достоверными только в случае установления всех звеньев в цепи передатчиков. Самый верный сборник достоверных хадисов написал наш соотечественник имам Аль-Бухари. Он же расклассифицировал хадисы по фикху, разделив на соответствующие главы. Этим методом пользовался также и имам Муслим. Им обоим затем следовали известные мухаддисы Абу Дауд, Ан-Насам, Ат-Термези и Ибн Маджа.

Ученые уделяли большое внимание сборникам этих шести мухаддисов, занимаясь их комментированием и толкованием. Третий век Хиджры (X в.) считается золотым веком в истории собирания хадисов. Именно в этот на редкость плодотворный период в развитии науки о хадисах раскрылись во всей своей красоте произведения вышеназванных шести выдающихся мухаддисов и многих других ученых. Эта замечательная плеяда подвижников ислама смогла охватить в своих трудах абсолютное большинство хадисов Пророка, заложив надежную основу для всех последующих поколений мусульман в изучении достоверного предания о нем.

В результате арабских завоеваний образовалась новая империя — Арабский халифат.

¹ Ш.З.Бабаханов. Становление хадисоведения и выдающиеся мухаддисы Средней Азии // В книге «Исследования по истории, истории науки и культуры народов Средней Азии». Т.: Фан, 1993. С. 130—131.

Хариджиты Выступления покоренных народов против арабского владычества часто приобретали форму борьбы местных верований против ислама. А в самом халифате шла борьба за власть между феодальными группировками, которая также носила религиозную окраску, проявляясь в форме противоречий между различными сектами и течениями. Движение хариджитов — это движение общественных низов против засилия феодальных группировок, выражавшее интересы рядовых арабов-мусульман и коренного населения.

Учение хариджитов проповедовало равенство всех мусульман. По их мнению, халифом может стать любой человек, независимо от своего происхождения, если он правоверен, даже раб-негр. На имама-халифа они смотрели не как на государя или сакральное духовное лицо, а как на уполномоченного правоверных, вождя и защитника интересов общины. Право выбора и смещения халифа, на суд и казнь должно принадлежать общине. Каждая мусульманская община может избирать своего имама-халифа. Поэтому многие предводители хариджитов называли себя имамами и халифами.

Сторонники Али, поддержавшие его право и право его потомков на власть, вошли в историю ислама под названием шиитов (*шиа* — партия). *Шииты* не признавали сунну ислама, считали ее ложной, игнорирующей право Али на власть, и создали свою сунну «Ахбар». Шииты признавали пять основных догм: таухид (единобожие), адль (справедливость), нубувват (пророчество), имамат (власть имамов), киямат (воскресение), в противовес семи догмам суннитов. Основное в шиизме — догмат имамата, выражающего позиции шиитов в вопросах власти и государства.

Таким образом, буквально на заре истории ислама в нем произошел раскол, носящий социально-политический характер. Наиболее характерной в этом отношении является идеология исмаилизма и карматства.

Исмаилиты Секта *исмаилитов* возникла в середине VIII в. в результате раскола шиизма. Непримиримые шииты объединились в особую секту с целью продолжения борьбы против халифов (название секты происходит от имени Исмаила (ум. 762), лишенного права наследования имаматом его отцом — имамом Джафаром ас-Садыком).

Исмаилиты признали имамом *Мухаммеда*, сына Исмаила, скрывшегося от преследований. Так у исмаилитов появилась вера в скрытого имама. От имени скрытых имамов действовали проповедники, появились тайные организации. Объединив вокруг себя обездоленных людей, исмаилиты поднимали восстания в различных районах халифата.

На базе одного из ответвлений исмаилизма образовалось *карматство*, сыгравшее большую роль в крестьянских движениях IX—X вв.

Основная масса последователей карматов состояла из крестьян и бедных людей. Карматы в Бахрейне образовали свое государство. В нем существовала своеобразная форма равенства, демократии и взаимопомощи. Но равноправием пользовались лишь сами карматы. Все захваченные в плен и не принадлежащие к карматам превращались в рабов и были лишены всех прав. Карматы не выполняли никаких обрядов ислама, не допускали ростовщичества, безвозмездно помогали нуждающимся, отменили налоги. Учение карматов было популярно среди прогрессивных мыслителей и литераторов. Идеи карматства разделяли Рудаки, Аль-Маари, Насир Хосров, Ибн Сина и др.

Философская доктрина исмаилитов Доктрина исмаилитов делилась на две части: внешнюю, или экзотерическую (*захир*), и внутреннюю, или эзотерическую (*батин*), предназначенные для двух различных групп исмаилитов. Внешняя доктрина, рассчитанная на рядовых верующих, мало чем отличалась от обычных поучений и обрядовых требований шиитов. Внутренняя предназначалась лишь для посвященных членов секты, находящихся на ее высших ступенях, и представляла собой сложную систему, сложившуюся под влиянием учений Платона, Аристотеля, неоплатонизма, неопифагореизма, христианского гностицизма. По этой системе единым началом всего сущего является всевышняя тайна (*ал-гайб табала*), неопределяемая, непознаваемая, без каких-либо атрибутов, находящаяся в вечном покое, т. е. «Бог-Абсолют». Он выделил творческую субстанцию — Всеобщий разум (*акл ал-кулл*), который обладает всеми атрибутами Бога, поэтому все молитвы обращаются к нему. Всеобщий разум произвел эманацию — Всеобщую душу (*нафс ал-кулл*). Будучи несовершенной, Всеобщая душа произвела эманацию — первичную материю (*хайюла*), а та — землю, небеса и все живое. Следующие ступени эманации — пространство, время, совершенный человек. Так образуются семь ступеней эманации.

Семь ступеней носят универсальный характер, они относятся как к макрокосму, так и к миру человека. Так, пророков и их помощников тоже было семь, поскольку человеческая история состоит из семи циклов пророчества: Одам (Адам), Нух (Ной), Ибрахим (Авраам), Муса (Моисей), Иса (Иисус), Мухаммед и грядущий Каим. Иерархия исмаилитов также состоит из семи ступеней: натик, саммит, имам — глава всех исмаилитов, худджа — глава зональных организаций, даи — глава местных организаций, мазун — член организации, допущенный к изучению тайной доктрины, и, наконец, мустаджат — рядовой исмаилит, новичок, не допущенный к изучению тайной доктрины. У карматов также существовала богословско-философская система, отличающаяся от исмаилитской лишь в частности.

Дискуссии в раннем исламе

Исламская философия тесно связана с философскими традициями эллинизма. После закрытия философской школы в Эдессе (489) и школы в Афинах (529) и в связи с преследованием несторианцев и монофизитов Византийской церковью, распространение эллинистической традиции в Азии было связано с миграцией византийских ученых в Сирию и Иран. Города Нисибин (Сирия) и Гундешапур (Иран), стали основными центрами философской работы несторианцев и монофизитов. Известная Александрийская школа врачей, ученых и философов также продолжала функционировать под управлением арабов.

Арабский язык, заменивший арамейский, греческий и латинский языки в Сирии, Иране, Египте, на Иберийском полуострове, стал инструментом культурной интеграции арабов, персов, тюрков, берберов и других народов халифата, языком науки и культуры, инструментом общения образованных людей, принадлежащих к различным этническим группам.

В начальный период ислам представлял собой идеологию мекканского ханифизма. На рубеже VII—VIII вв. появляются первые богословские кружки и школы, начавшие обсуждения и споры по вопросам догматики. Острые дискуссии вызвал вопрос о свободе воли и предопределении. В Коране можно найти соответствующие *аяты* для подкрепления и того, и другого мнения. В первоначальном исламе сложилось убеждение о предопределенности Богом судьбы и действий человека, что противоречило установке Корана об ответственности человека за свои действия и наказании Богом за греховные дела. Это противоречие, ранее не осознававшееся, стало все более привлекать внимание богословов.

Как может человек отвечать за свои греховные поступки, если они предопределены самим Богом; как Бог мог предопределить греховные дела человека, если он не может быть источником зла; ответственность человека за свои дела означает ли, что он волен в своих действиях, и что греховные дела не могут быть предопределены Богом? Эти противоречия религия не в силах была решить, не отказавшись от того или иного своего догмата. Дискуссии по этому вопросу велись в VII—IX вв. между *джабаритами* (араб. *джабария* — принуждение, насилие) — сторонниками фатальной предопределенности судьбы и всех действий человека, и *кадаритами* (араб. *кадария* — власть, т. е. власть человека над своими поступками), считающими, что поскольку Бог справедлив и не может быть источником зла, то греховные поступки не могут быть предопределены им заранее. Следовательно, человек волен в своих действиях и должен за них отвечать перед Всевышним.

Вопросы о великом грехе, предопределении и свободе воли, несмотря на кажущийся чисто схоластический характер, не были праздными, они тесно увязывались с конкретными политическими проблемами того времени. Так, *хариджиты*, выступавшие за непрощаемость тяжкого греха, не признавали законной власти Омейядов, считали их неверными, ибо они начали войну в исламе за власть. Отсюда вытекала необходимость борьбы против неверных, узурпировавших халифский трон. *Муриджиты* же, наоборот, поддерживали власть омейядских халифов. По их мнению, Омейядов нельзя причислять к неверным за грехи, поскольку они мусульмане и халифы. Подчиняться им обязаны все мусульмане. Подобное же политическое значение имел и спор о предопределении. Признание фатальной предопределенности означало предопределенность Богом миссии Мухаммеда, а, следовательно, и законность власти халифов как наследников Пророка. Идея свободы воли, напротив, ставила под сомнение законность власти халифов. Поэтому джабариты считались сторонниками халифов, а кадариты, шииты и некоторые другие секты и течения часто оказывались во главе движений против власти халифов¹.

Идея предопределенности судьбы была на руку халифам, ведущим постоянные «священные войны» за захват территорий соседних стран и народов, и по другой причине: она укрепляла веру воинов в свою судьбу, их бесстрашие и фанатизм.

Мутазилиды Учение кадаритов в дальнейшем развили *мутазилиды* (араб. *мутазила* — отделившиеся), ученики *Хасана аль-Басра* (624—728), отошедшие от своего наставника. Основатель мутазилизма — *Васил ибн Ата* (699—748). Это была первая богословская школа, основавшая свое учение на рационализме и использовании понятий и методов греческой логики и философии, проникших через Александрию к тому времени в Арабский халифат.

В истории мутазилизма существовало множество группировок, ассоциируемых с именами определенных мыслителей. Главными школами в IX и X веках были школы Басры и Багдада.

Критерием идентификации, общим для всех мутазилидов служат пять основных положений (усул):

1. Монотеизм (*тавхид*) — учение о Боге, отрицающее политеизм, антропоморфизм, а также действительность и бесконечность божественных атрибутов как определенных сущностей или ипостасей, отличных от божественной сущности.

Мутазилиды различали *атрибуты сущности* (знание, власть, жизнь), которые считались одинаковыми с божественной сущностью, а поэтому бесконечными, и *атрибуты действия* (воля, слух, речь), которые рассматривались как созданные, растущие со време-

¹ См.: Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т.: Фан, 1977. С. 39.

нем, изменчивые и поэтому отличные от божественной сущности. Отсюда следует опровержение антропоморфизма и признание сотворенности Корана.

Отрицая антропоморфизм, они отрицали и атрибуты Бога, трактуя его единым, абстрактным, неделимым, неопределяемым и непознаваемым. Поскольку вечность присуща лишь Богу, то Коран вечным быть не может, ибо это ведет к двойственности вечного. Стало быть, Коран создан Богом и является одним из его творений.

2. Справедливость (*адл*) — божественная справедливость предполагает свободу человека в его действиях и способность Бога создавать только «лучшее» (*ал-аслах*). От него не может исходить никакое зло. Это является основанием свободы воли и отрицания фатальной предопределенности судьбы.

3. Обещание и угроза (*ал-вад ва-л ваъид*) — Бог осуществит свое обещание и угрозу, если он обещал послушным рай и угрожал грешникам адом; поэтому ни заступничество Пророка, ни даже милость Всевышнего не могут изменить воздаяния за действия, совершенные человеком.

4. Промежуточное состояние (*ал-манзила байна-л-манзилатайн*) — мусульманин, совершивший тяжкие грехи, выпадал из числа верующих (в противовес либеральным муриджитам, по-прежнему считавшим его верующим), но не становился атеистом (как учили строгие хариджиты), будучи в промежуточном состоянии между ними. Васил ибн Ата называл таких мусульман грешниками (*фасик*), в то время как Хасан аль-Басри — лицемерами (*мунафик*). Это стало причиной разногласий между ними. Грешник, по мнению мутазиликов, сохранял свои права как член мусульманской общины, но не мог быть халифом или имамом.

5. Повеления и запрещения (*ал-амр ва-л-маъруф ва-н-нахиъан ал-мункер*) — это положение обязывало мусульманина содействовать триумфу добра всеми средствами, не исключая и насильственных, т. е. мечом.

В условиях преследования мутазилизма, которое началось уже при халифе Мутаваккиле, и нападках на «калама» вообще, *Абу-л-Хасан аль-Ашари* (874—933), ученик мутазилиита Аль-Джубаи (ум. 916) и основатель новой школы «калама» — *ашаризма*, предпринял попытку защитить его путем компромисса, иногда формального, с традиционалистами-догматиками.

Мутакаллимы С этого времени стала разрабатываться ортодоксальная философия ислама, получившая название «*калама*» (араб. «учение»). Сторонников этого учения называли мутакаллимами. *Мутакаллимы* утверждали приоритет разума над традицией, отрицали «*таклид*» (имитацию) и настаивали на сомнениях как предварительном шаге в принятии каких-либо взглядов и доктрин.

В отличие от прежних богословов, Ашари и его последователи

старались защитить ортодоксальный ислам путем использования логики и философии, т. е. рациональными методами. Ашари пытался компромиссным путем разрешить внутреннее противоречие учения о фатализме и свободе воли. Ему принадлежит теория «*касб*» (исполнение или приобретение), согласно которой *када* (решение, приговор) есть вечная и универсальная воля Бога, *кадар* (власть, воля) — частное применение решения Бога к явлениям мира, а человек лишь «приобретает» или «присваивает» это частное решение как свое собственное. Согласно этой теории действия создаются Богом, но исполняются и приобретаются человеком, который обладает свободным выбором.

В развитии теологических вопросов «калама» ашариты представили свою доктрину как промежуточную между позициями мутазиликов и традиционалистов. Новый этап в истории «калама» начался с XIII в., а именно с восстановления дружеских отношений мутакаллимов с философами, прежде всего со школой Ибн Сины. Это восстановление было подготовлено для первых работой *Шахристани* (ум. 1153) и *Фахриддина ар-Рази*, (ум. 1209), а для вторых — *Насриддином ат-Туси* (ум. 1274). В результате, согласно *Ибн Халдуну*, (1332—1405), проблемы «калама» и проблемы «фалсафа» слились среди последних мутакаллимов так, что эти науки стали неразличимы¹.

Новая ступень в развитии «калама», который получил название «позднего калама», была представлена в трудах *Байдави* (ум. 1390), *Исфгани* (ум. 1348), *Ижи* (ум. 1355), *Тафтазани* (ум. 1390), *Джурджани* (ум. 1413).

Ашаризм в основном нашел сторонников в Ираке, Сирии и Египте. В Мавераннахре, после X в., существовало множество школ *матуридитов* — последователей *Абу Мансура аль-Матуриди* (ум. 944) — уроженца села Матурид близ Самарканда, известного под именем Мутакаллима ас-Самарканди. Матуриди разработал свою систему калама, независимо от Ашари. В целом их системы похожи.

Мутакаллимы внесли вклад в решение ряда фундаментальных проблем характерных для средневековой философии, включая вопросы связи веры и разума, Бога и мира, структуры физических тел, «неделимостей» (бесконечно малых) и континуума и др. Мутазилики и мутакаллимы были наиболее образованной частью средневековой интеллигенции, среди них было много ученых-энциклопедистов, философов (Ан-Наззам, Джахиз); из их среды вышли Аль-Кинди, Замахшари и др.

Зарождение суфизма

Суфизм — одно из значительнейших явлений в истории духовной жизни народов Востока. Для него были характерны призыв к аскетизму, проповедь отказа от богатства и мирских благ.

¹ См.: Ибн Халдун. Ал-Мукаддима, Ал-Матбаъа аш-шарафийя. Бейрут, 1967. С.520.

Первые *мухаддисы* (передатчики образа жизни и деяний пророка Мухаммеда) пользовались большим авторитетом. Они были и факихами (знатоками права), они же обычно знали и все толкования Корана и, таким образом, объединяли в себе всю сумму богословских и юридических знаний эпохи. Но когда действия Омейядов вызвали недовольство масс, выразившееся в ряде восстаний, и стало ясно, что мухаддисы открыто переходят на сторону властей, из среды недовольных выдвигаются мухаддисы иного типа. Новые мухаддисы выдвигают следующее положение: доверие к мухаддису возможно лишь в том случае, если он не только передает хадисы, но и соблюдает их. И жизнь эта должна быть жизнью аскета, полной постоянного трепета перед Богом и неприемлемости всего, что может считаться запретным. В среде мухаддисов этого типа и начинается развиваться аскетическое течение, которое можно рассматривать как первый зародыш суфизма¹. Термин «*суфи*» в это время еще не существует. Обычное обозначение людей этого толка — *захид* (отшельник) или *абид* (служитель Божий).

В настоящее время дать адекватное определение суфизма как системы невозможно, поскольку в науке еще не сложилось единого суждения относительно этого чрезвычайно сложного, многопланового и мозаичного религиозного мировоззрения, охватившего Испанию, Сицилию и проникшего на Балканы. Ранний этап развития суфизма приходится на VIII—X в., в это время он, отделившись от аскетизма, сложился в самостоятельное религиозно-философско-нравственное учение. Но ни тогда, ни на дальнейших этапах своего развития (X—конец XII, XIII—XV; XVI—XVII вв.) суфизм не стал стройной, четко сформулированной и строго определенной системой взглядов. Особенно отчетливо это проявилось в период расцвета суфизма после X в., когда он вообрал в себя и адаптировал идеи античной мистико-идеалистической философии и христианской теории, соединив их с местными культовыми традициями и народными верованиями, и создал институт братств (*тарики*) — организационную форму движения.

Итак, *суфизм* — это особое мистическое, религиозно-философское мировоззрение в рамках ислама, представители которого считают возможным через посредство личного психологического опыта непосредственное духовное общение (созерцание или соединение) человека с божеством. Оно достигается путем экстаза или внутреннего озарения, ниспосланных человеку, идущему по «пути» к Богу с любовью к нему в сердце. Подобные течения в эпоху средневековья не были редкостью, и мистика заняла немалое место во всех крупных рели-

гиозных системах (буддизм, индуизм, иудаизм, христианство), созданных человечеством. Цель, которую ставили перед собой и к которой шли всю жизнь мусульманские мистики, суфии, — это духовное, интуитивное, непосредственное познание божества. Этому религиозному идеалу были подчинены все их помыслы. В основе их концепций мистического «пути» была заложена идея нравственного очищения («духовный джихад» — *муджахада*) и совершенствования человека. Эта идея вылилась в разработанную теорию устойчивых этическо-моральных (*макамат*) и кратковременных, возникающих спонтанно, как мгновенная вспышка света, психических (*хал*) состояний.

Важную роль в разработке теоретической базы суфизма сыграл Аль-Мухасиб (ум. 857). Написанная им книга «Соблюдение прав Аллаха» излагает основы метода «самонаблюдения» (*мухасаба*, откуда и прозвание автора). Мухасиб ставит задачу проследить соотношение между внешними действиями человека и его намерениями. Анализ сокровенных помыслов и движений души приводит его к установлению понятия *хал* — экстатического состояния, которое не может быть достигнуто волей самого человека, а ниспосылается ему как Божественная милость. *Хал* — состояние кратковременное, даже невременное, ибо это мгновенное, внезапное озарение, окрашенное тонами того или иного настроения. Для единения с Богом не имели значения различия в религиозных формах, выполнение всех религиозных обрядов и предписаний. Суфии-пантеисты отрицали буквальное толкование Корана, считая, что знания помогают лучше познать Бога. Это вызвало неприятие со стороны ортодоксального ислама. Суфизм был объявлен еретическим учением, и приверженцы его стали подвергаться гонениям.

Одним из первых суфиев, выступавших с пантеистическими позиций был Аль-Бистами. А суфий Хусейн ибн Мансур Халладж выдвинул тезис «Ан ал-хак» («Я — истина», «Я — Бог»), доказывая, что он «слился» с Богом. Подобное утверждение являлось вызовом ортодоксальному исламу и снимало всю «священность» Пророка и Корана. В 922 г. Халладжа четвертовали и сожгли в Багдаде как еретика.

Философские взгляды Ар-Рази

Абу Бакр ар-Рази (865—925) — выдающийся мыслитель-энциклопедист. Его философские взгляды сформировались под влиянием иранских, индийских и древнегреческих учений. Ар-Рази утверждал, что есть пять вечных начал: творец, абсолютное пространство, абсолютное время, душа и материя, из которых состоит мир. Он не соглашался с Аристотелем и другими философами, считавшими, что источник движения находится вне вещей и выдвинутыми учение о «первом толчке». Движение — неотъемлемое свойство самих вещей, и источник его — внутри них самих.

Ар-Рази в известной степени возродил теорию Демокрита об

¹ См.: Е.Э.Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1965. С. 15.

атомах и пустоте. Он выдвинул тезис о единстве души и тела. В гносеологии философ исходил из возможности познания природы. Рази придавал большое значение опыту, предпочитая опыт даже одного человека тем логическим выводам, которые не проверены на практике. В вопросах религии Рази подверг критике идеи пророков и их миссию, а также «священные» книги — Библию, Коран. Рази был автором двух не дошедших до нас еретических сочинений: «Махарик аль-анбийа» («Проделки пророков») и «Хийал ал-мутанабийа» («Хитрости лжепророков»)¹.

Аль-Кинди Абу Юсуф ибн Исхак аль-Кинди (800—879) — видный философ, зачинатель так называемого *восточного аристотелизма*. Аль-Кинди написал около 150 работ по различным областям знаний — геометрии, астрономии, оптике, метеорологии, медицине, музыке, философии. Предмет философии он отличал от предмета частных наук. «Частное, — пишет Кинди, — не составляет предмета философии. Она имеет своим предметом лишь всеобщее и конечное»².

Согласно Кинди, всякая вещь подразумевает наличие пяти взаимосвязанных частей, из которых они состоят: *материю, формы, места, движения и времени*. В противоположность мутакаллимам, Кинди подчеркивает незыблемость причинных связей в природе, а взаимоотношения Бога и мира рассматривает как причину и следствие. Каламу он противопоставляет свое учение о трех ступенях научного познания, которое от первой ступени — логики и математики, через второй этап — естествознание, на третьей ступени восходит к проблемам философским. Аль-Кинди с большим уважением относился к наследию античной мысли, уделяя особое внимание философии Аристотеля. Он написал «Трактат о количестве книг Аристотеля и о том, что необходимо для усвоения философии», в котором доказывал необходимость изучения философии Стагирита каждым, кто посвятил себя философии. Он скептически относился к Корану, критикуя его. В глазах мусульманских ортодоксов он был еретиком, в период реакции книги его были уничтожены.

Мухаммад аль-Хорезми Мухаммад аль-Хорезми (780—850) — крупнейший ученый-энциклопедист IX в. родился в Хорезме. Вел исследования в области математики, астрономии, географии, принимал участие в научных экспедициях. В качестве ученого находился при дворце халифов Аль-Мамуна, Мутасима и

¹ См.: У.И. Каримов. Неизвестное сочинение ар-Рази «Книга тайны тайн». Ташкент, 1956. С. 33—35; П.Г. Шад. Рази — выдающийся материалист // «Вопросы философии», 1958, № 6.

² Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961. С. 57—75.

Аль-Васика. В «Байт аль-Хикма» — «Доме мудрости», первой Академии наук Востока, под руководством Аль-Хорезми трудились самые крупные ученые того времени — *Ахмад ибн Мухаммад аль-Фергани, Ахмад ибн Абдулла аль-Мервази, Халид Марваруди, Аббас Джаухари*. Хорезми принадлежат такие труды, как «Астрономические таблицы», «Трактат об индийском счете», «Трактат о солнечных часах», «Трактат по музыке» и др. Главное открытие Хорезми — открытие алгоритма, общего способа решения математических уравнений.

Открытие алгебры — результат диалектического анализа над соотношениями двух противоположных величин: «известное» и «неизвестное». Любое уравнение — это диалектическое единство таких взаимоисключающих понятий. Единство противоречия, известного и неизвестного, — это задача. Решение этого противоречия — решение задачи. Уравнения были известны и до Хорезми. Однако они каждый раз решались по-разному, индивидуальным путем. Заслуга Хорезми в том, что он на основе анализа различных частных уравнений создал общий вид. Слово «алгоритм» — латинская транскрипция имени аль-Хорезми. Теория алгоритмов, начало которой положено Хорезми, сегодня является важнейшей частью современной математики, информатики и кибернетики.

Фергани Шахамиддин Ахмад ибн Мухаммад Аль-Фергани (797—865) родился в Фергане, работал в Центральной Азии, Ираке, Египте. Основные исследования — в области астрономии, географии, геодезии. Он знакомит в своих трудах с основными сведениями о строении мира, движении светил, календаре и географии. Результаты своих исследований он сравнивает с выводами арабских, греческих, персидских, египетских и других ученых. По Фергани, небо подобно сфере, потому что угловая скорость небесных тел одна и та же. Земля тоже является сферой. Ее размеры незначительны по отношению к диаметру неба. Это подтверждается тем, что человек всегда видит равную половину неба. Восход и заход Солнца на разных широтах: на полюсах все зимние ночи составляют одну ночь; здесь год равен суткам, день — 6 месяцам, ночь — также 6 месяцам. Круг небесного экватора совпадает с кругом горизонта, а зенит совпадает с полюсом.

Фергани дает классификацию движения светил. Движение неподвижных звезд — это единственное движение, необходимое для всех планет. Солнце участвует в двух движениях: с запада на восток и вокруг полюсов эклиптики. Луна участвует в пяти вращательных движениях. Один из наиболее точных результатов угла между эклиптической и экватором в небесной сфере принадлежит Фергани¹. Его

¹ См.: Б. А. Розенфельд, Н. Д. Сергеева. Стереографическая проекция. М., 1973.

можно считать основоположником стереографической проекции. Он одним из первых разработал теорию и практику астрологии. Важнейшая заслуга Фергани в том, что он внес в астрономическую науку доказательный метод. Им составлены таблицы азимутов, звезд, радиусов, параллелей. Фергани руководил геодезическими работами на острове Рауда под Каиром. Некоторые историки науки само понятие километра связывают с именем Фергани.

Философские и социологические взгляды Фараби

Абу Наср ибн Мухаммад Фараби (873—950), за энциклопедические познания получивший титул «Аристотеля Востока» и «Второго учителя» (после Аристотеля), был выдающимся философом. Фараби родился в 873 году в местности Фараб (район впадения реки Арысь в Сырдарью). Изучая науки, Фараби побывал в Шаше (Ташкенте), Самарканде, Бухаре, Багдаде, посетил Иран. Последние годы жизни Фараби провел в Халабе и Дамаске, где и умер в 950 г. Все его труды — их более 160 — можно разделить на две группы: работы, написанные в форме комментариев к трактатам древнегреческих ученых, и оригинальные исследования.

Онтология. По Фараби, единое бытие состоит из шести ступеней, которые одновременно являются началом всего существующего и связаны друг с другом причинной зависимостью. Первая ступень — первопричина (Бог); вторая — бытие небесных тел; третья — деятельный разум; четвертая — душа; пятая — форма; шестая — материя. Таким образом, Бог и материя, составляя единое целое, причинно связаны друг с другом через ряд ступеней. По своей причинной зависимости эти начала разделяются на два вида: «необходимо сущее» — то, существование чего вытекает из самого себя; «возможно сущее» — то, существование чего вытекает из другого. «Возможно сущее» в своем бытии нуждается в причине, и когда оно возникает, то становится «необходимо сущим» благодаря иному. Учение Фараби о началах говорит о влиянии на него теории эманации неоплатоников и существенно отличается от позиций ортодоксального ислама.

Поскольку первопричина (необходимо сущее) обладало свойством вечности, то и материя, ее следствие, — становилось вечным. Все земные и небесные сферы имеют свойство телесности (материальности). Все предметы делятся на шесть видов: небесные тела, разумное животное (человек), неразумные животные, растения, минералы, четыре элемента — огонь, воздух, земля и вода. Последние — основа материальности, они представляют собой наиболее простые виды материи. Остальные пять, являясь сложными, возникают в результате различных соединений этих первичных элементов. Согласно

Фараби, «общим родом для всех вещей является мир», который и состоит из простых тел, «вне мира нет ничего»¹.

Всякое тело существует, прежде всего, в потенции, в возможности и лишь затем превращается в действительность. Переход от возможности к действительности происходит в результате соединения материи с определенной формой. Представляют ценность мысли Фараби о противоречиях и столкновениях противоположных форм как попытка понять источники изменений в природе.

Классификация наук. Знание Фараби подразделяет на практическое (ремесло) и теоретическое (наука). В сфере теоретического знания главное место занимает философия, которую Фараби определяет как науку об общих свойствах и законах бытия, и характеризует ее отношение к конкретным наукам как отношение общего к частному. В системе Фараби нашел свое отражение тезис о философии как «науке наук».

Фараби создал первую, наиболее полную в эпоху средневековья классификацию наук, считавшуюся энциклопедией тогдашних научных знаний. Все науки Фараби делит на пять групп:

1. Наука о языке, имеющая семь разделов.

2. Логика.

3. Математика, подразделяющаяся на семь самостоятельных наук: арифметика, геометрия, оптика, наука о звездах, наука о музыке, наука о тягестях, механика.

4. Естественные и божественные науки, или метафизика.

5. Наука об управлении городом (или политическая наука), юриспруденция и калам.

В своей классификации наук Фараби учитывает особенности объекта каждой науки, специфику ее законов, свойственные ей средства познания.

Согласно Фараби, наука и вообще все знания возникают не из субъективного желания, а в результате развивающихся потребностей в них человека. Классификация Фараби сыграла большую роль как на Востоке, так и в Европе, оказав сильное влияние на последующие классификации.

Теория познания. Природа предшествует субъекту, «познаваемое существует до относящегося к нему знания так же, как чувственно воспринимаемое — до относящегося к нему восприятия»². Фараби подчеркивает бесконечность процесса познания природы, считая его восхождением от незнания к знанию, от следствия к

¹ Фараби. Существо вопросов // В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 172.

² Фараби. Комментарии к «Категориям» Аристотеля // В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 191.

причине, от явления к сущности, от акциденции к субстанции. Фараби различает две ступени познания — чувственную и мыслительную. Касаясь роли чувственного познания, Фараби останавливается на каждом из пяти видов ощущений, связывающих человека с внешним миром. Каждый вид ощущения Фараби рассматривал в связи с определенным органом чувств. Всякое ощущение, согласно Фараби, — результат внешнего физического воздействия конкретных свойств объективно существующих предметов на органы чувств.

С чувственным этапом познания Фараби связывает память, представление и воображение, которым уделяет промежуточное место между ощущением и мышлением. Их физический орган, по его мнению, находится в передней части мозга. Однако специфическими для человека являются не ощущения и память, которые встречаются и у отдельных животных, а разум. В отличие от животных, «человек приобретает знание посредством разума и ощущений»¹. «Разумная сила» дает мысленные образы внешних предметов. В отличие от ощущения, мышление познает вещи в процессе абстрагирования, отвлечения от осязаемых качеств предметов и нахождения в них наиболее общего и существенного. Кроме того, разуму, в отличие от ощущения, присуще понимание². Абстрактные научные понятия, в том числе и математические, какими бы они ни казались оторванными от внешнего мира, отражают свойства конкретно существующих тел. Способы и особенности двух форм познания — чувственного и рационального — определяют и два вида изложения: от осязаемых качеств к мыслимым сущностям, т. е. от конкретного к абстрактному, и от мыслимых сторон тел к осязаемым их качествам, т. е. от абстрактного к конкретному.

Фараби различает ряд ступеней в познании разумом, что свидетельствует о его углублении в сущность познаваемых предметов. Это — отвлечение от конкретного и выделение в нем общего, а затем при помощи этого общего — углубление в сущность конкретного. В конечном итоге разум, познав все земное и материальное, переходит к познанию небесных тел, сливаясь с мировым, космическим, — разумное познание осуществляется при воздействии этого мирового разума.

В познании человеком мира участвует *деятельный разум* (ал-акл ал-фаол), который делает чувственные данные доступными для мышления, ведущего к глубокому и всестороннему познанию, и в конечном итоге, обогатив его всеми знаниями о мире, приводит к вечности. Деятельный разум служит посредником между человеком

¹ Фараби. Таъликот // В сб.: Мажму ат-расаил ал-хукама. Тошкент, 1962. С.255а.

² См.: Фараби. А-масаил ал-фалсафия ва ала жаваб анха // В сб.: Мажму ал-Фараби. С. 94, 105—106.

и первопричиной, которая распространяется и на него. Он связан с находящейся в теле душой, и, таким образом, свойства божественной жизни переходят к человеку, чьи знания в лице разумной силы становятся вечными.

Л о г и к а. Фараби — создатель логической системы — *куллията*, за что он получил особый титул «ал-Мантики» («Логичный»). Он написал комментарии ко всем сочинениям Аристотеля по логике. Кроме того он и автор оригинальных работ по логике.

В логике Фараби видел метод научного познания. Она служит для определения правильности и неправильности мыслительного процесса и имеет дело с категориями, т. е. умопостигаемыми сущностями. «Логика, — пишет Фараби, — когда она применяется в тех или иных частях философии, суть инструмент, посредством которого добывают достоверные знания всего того, что охватывает теоретическое искусство»¹. Фараби внес большой вклад и в разработку логической терминологии. Он стремился найти связь между логикой и грамматикой, логической мыслью и ее словесным выражением. Так, определяя объект логики, он указывает: 1) на способности, посредством которых человек мыслит категориями, овладевает науками и искусствами; 2) на категории, возникшие в душе человека и называемые внутренней речью; 3) на выражение того, что имеет место в уме, — это называется внешней речью. Трактовка Фараби взаимоотношения логики и грамматики сохраняет свое значение по настоящее время.

Большое внимание уделяет Фараби рассмотрению логических форм: понятий, суждений и умозаключений. Рассматривая логическую структуру понятия, Фараби подробно останавливается на родовидовом отношении, делении и различных видах описания и определения понятия, а также на специфике научных категорий — их отличии от обыденных понятий, их языковом выражении, т. е. на вопросах научной терминологии. Исследуя суждения, Фараби рассматривает взаимоотношения субъекта и предиката, исходя из объема и содержания. Особого внимания заслуживает попытка Фараби дифференцировать суждения в зависимости от предикабилей, выступающих в них в качестве предикатов.

Однако самый большой интерес проявляет Фараби к умозаключению. Оригинальным является его учение об истинных посылках, могущих выступать в качестве отправных моментов в дедуктивном умозаключении. Этих истин, образующих первую посылку силлогизма и аргументацию в доказательствах, четыре: макбулат (установление), машхурат (общепринятое), махсусат (частное ощущение, чувственное знание), макуллати аввал (первичные категории, аксио-

¹ Al-Farabis introductory risalah on logic. The Islamic Quarterly, vol. III, 3-4, 1957, p. 227.

мы). В работах Фараби имеется ряд ценных мыслей о структуре и формах силлогизма, причинах возникновения логических ошибок, законах непротиворечия, достаточности основания и т. д.

Общество и мораль. Фараби первым из средневековых мыслителей разработал целостное учение об обществе. Эта его заслуга общепризнана в мировой научной литературе. В своих работах Фараби осветил значительный круг вопросов: 1. Предмет и задачи общественных наук. 2. Происхождение, состав и виды общественных объединений. 3. Город-государство, его функции и формы управления. 4. Место и обязанности человека в обществе, вопросы воспитания. 5. Задачи и конечная цель государственного объединения, пути и способы достижения всеобщего счастья.

К наукам об общественной жизни Фараби относит науку о городе-государстве или политическую науку (ал-мадания), юриспруденцию (фикх) и мусульманскую теологию (калам). Этика и педагогика составляют часть политической науки, которая должна определить пути достижения всеобщего счастья. Этика — это знание о нравственных поступках члена общества, а политическая наука — знание об управлении нравами и поступками всех членов общества в целом. Управление государством, по мнению Фараби, бывает двух типов: ведущее жителей государства к истинному или к иллюзорному счастью. Искусство управления предполагает как теорию, так и практику управления. Их сочетание дает возможность правильно управлять государством в каждом конкретном случае.

Объединение людей в общество возникает в результате войн и насилия, а также стремления людей удовлетворить свои потребности; оно необходимо для существования людей и их совершенства¹. Общество состоит из разных народов. Своеобразие нравов и характерных черт народов Фараби объясняет особенностями географических условий, в которых живет тот или иной народ. Фараби разделяет города-государства на добродетельные или идеальные и невежественные. Идеальный — это такой город, который существует на основе взаимопомощи жителей. Город-государство имеет внешние и внутренние задачи. Внешние — это организация обороны города и охрана его от нападения извне. Внутренние — обеспечение счастья его жителям. Фараби указывает на три формы правления: единовластие, правление небольшой группы людей, правление наиболее достойной личности, избранной народом². При этом решающими для Фараби являются не сами формы правления, а его разумность.

В обществах, достигших наивысшего совершенства, существует возможность свободного выбора профессии. Здесь царят подлинная

¹ См.: Фараби. Трактат о взглядах жителей добродетельного города // В кн: С.Н. Григорян. Из истории Средней Азии и Ирана VII—XII веков. М., 1960. С. 136.

² См.: Фароби. Ас сиясат ал-мадания. С. 40-41.

свобода и равноправие, отсутствует единоличная власть. Жители этих городов избирают себе главу, которого они могут в любой момент лишить власти. Главы этих городов в своей деятельности исходят из принципа справедливости, равноправия и всеобщего блага¹. Глава — это своего рода учитель, обучающий своих подопечных наукам и путям постижения счастья. Однако воплотить все требования в одном человеке трудно, поэтому возможно групповое управление, когда каждый член общества олицетворяет одно какое-либо из этих качеств.

Важное место в учении Фараби занимает проблема всеобщего счастья, достижение которого составляет конечную цель общества и государства. Путь к этому — наука и воспитание. Истинное счастье достигается посредством овладения знаниями. Истинное счастье наступает тогда, когда устранено всякое зло, и человеческая душа и разум в своем познании сущностей и всех добродетельных дел достигают наивысшего уровня — слияния с мировым разумом, являющимся вечным. Человек умирает, но достигнутое им при жизни счастье, будучи явлением духовным и возвышенным, не погибает, а остается после него и может служить человечеству. Учение Фараби сыграло огромную роль в дальнейшем развитии общественно-философской мысли на Востоке и в Европе. Большое влияние оно оказало на «Братьев чистоты», воззрения Абу Сулаймана Мантики, Ибн Мискавейха, Ибн Балжа, Ибн Туфейля, Маймонида. Ибн Сина считал его своим учителем.

Философские взгляды Абу Абдуллаха Хорезми

Абу Абдуллах Мухаммад Хорезми (ум. 997) — крупнейший ученый-энциклопедист X в. Уроженец Хорезма, он впоследствии жил на Ближнем Востоке и получил известность как создатель «Мафотих ал-улум» («Книга ключей наук») — одной из первых энциклопедий на Ближнем и Среднем Востоке. Эта книга дает полное представление о состоянии наук того времени. В труде даются основы права, философии, логики, поэтики, астрономии, математики, медицины, музыки и др. Как и Фараби, Хорезми дает и классификацию наук своего времени. Все науки Хорезми делит на «шариатские» и «неарабские». «Шариатские» науки преимущественно связаны с религией, а также с языковыми проблемами арабоязычного общества, в то время как «неарабские» (под которыми Хорезми имеет в виду «греческие и других народов») охватывают весь свод знаний того времени. Светские науки рассматриваются им вне подчинения религии.

Классификация наук, по Хорезми, выглядит следующим образом:

1. «Шариатские» науки и связанные с ними «арабские» науки:

1. Фикх, т. е. мусульманское правоведение.
2. Калам.
3. Грамматика.
4. Поэтика.
5. Наука о хронологии.

¹ См.: Фароби. Мажму ат-расаил ал-хукама. Рукопись на араб. яз. ИВ им. Беруни № 2385. С. 250 а.

II. «Неарабские» науки («греческие» и «других народов»):

1. Теоретическая философия. 2. Практическая философия: этика, домоводство (управление домом), политика (управление городом, государством). 3. Метафизика. 4. Математические науки (арифметика, геометрия, астрономия, наука о музыке). 5. Естественные науки (медицина, метеорология, минералогия, алхимия, механика). 6. Логика.

В целом философию Хорезми можно охарактеризовать как *перипатетизм*. Саму философию Хорезми определяет как науку «об истинах вещей». Каждая вещь — единство материи и формы. «Первоматерия — каждое тело, являющееся носителем формы. Форма — это строение вещи и ее вид, который получается в результате оформления ею первоматерии»¹. Одной из актуальнейших для того времени была проблема делимости тел. Хорезми допускал возможность бесконечного деления тел как «концептуальное деление», т. е. воображаемое, которое впоследствии Ибн Сина назвал «потенциальным делением». Однако, «материальное деление имеет предел, поскольку делящееся тело актуально достигает малого, которое является самым малым по своей природе. Оно слишком тонко для чувственного восприятия его».

Следуя проблематике того времени, Хорезми рассматривает понятие духа. Выделяя «естественный», «животный» и «личный дух», он тесно связывает их с материальными процессами, протекающими в живых телах. Своим пониманием «души» Хорезми по существу критикует платонизм, а именно: существование мира общих сущностей. Он замечает: «Общая душа подобна [понятию] общий человек, который является видом по отношению, например, к Зейду, Омару и всем человеческим индивидам. Всеобщая душа — та, в которой охватываются души Зейда, Омара и каждого из животных индивидов. Она обладает бытием лишь в воображении, подобно тому, как существует лишь в воображении «общий человек», а также «общий разум». Что касается того, что общая душа обладает самостоятельным бытием, как это утверждают многие из философствующих, то это не так»².

Общественно-философские воззрения Беруни

Абу Райхан Мухаммад ибн Ахмад Беруни (973—1048) — великий ученый энциклопедист, мыслитель и гуманист родился в 973 году в окрестностях Кята — древней столицы Хорезма. Уже в 16-летнем возрасте Беруни с большой точностью определял наклон плоскости эклиптики к экватору. Еще совсем юным Беруни первым в Центральной Азии сделал земной глобус³. В 1000 г. Беруни создал свое первое крупное произведение «Памятники минувших поколений», принесшее ему известность на всем Востоке.

¹ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. С. 97.

² Там же.

³ См.: П. Г. Булгаков. Глобус Беруни // Общественные науки в Узбекистане. 1965. № 1.

В 1010 г. он занимает важный пост при дворе Хорезмшаха Мамуна ибн Мамуна. Ибн Мамун собрал при своем дворе крупнейших ученых. Это Абу Али ибн Сина, Абу Сахл ал-Масихи, переводчик и философ Абу-л Хайр Хаммар, поэт и литературовед Абу Мансур ал-Саалиби, математик и астроном Абу Наср Мансур ибн Ирак и др. В 1017 г. Хорезм подвергся нашествию войск Махмуда Газневи. В числе ученых, увезенных Махмудом в Газну, был и Беруни. В 1025 г. он завершил одну из самых своих значительных работ — «Геодезию». В Газне Беруни начал индологические изыскания, в результате которых появилась принесшая ему мировую славу «Индия» (1030). Затем он создает крупнейшее произведение — «Канон Маъсуда», где осветил многие вопросы математики, астрономии, геофизики и других наук. В 1043 г. Беруни завершил свой труд «Собрание сведений для познания драгоценностей», известный в литературе как «Минералогия», и приступил к написанию «Фармокологии», однако смерть помешала ему закончить. Известны названия около 150 его трудов.

Онтология. Путь к философии, по мнению Беруни, лежит через естественные науки, которые дают возможность глубже понять и постичь ее. В целом же Беруни присоединяется к определению философии как науки, познающей сущее.

Природа охватывает весь окружающий мир, подчиненный определенным законам. Она — область, откуда науки черпают факты и данные, и конечная причина естественного объяснения фактов объективной действительности. Он разделяет точку зрения Абу Машара: «Природа сильнее всего»¹.

В своих возражениях Ибн Сине Беруни становится на явно деистическую позицию: «То, что ты говоришь, это со слов Аристотеля, который считает, что у мира нет начала, не следует отрицания деятеля и творца, то это бесплодные слова, поскольку, если не предположить начало действия, то не будет мыслиться какой-либо деятель»². Анализируя астрономические, геологические и прочие явления природы, Беруни приходит к выводу, говоря о времени существования Земли, небесных тел и т. д., что «вычислителью не возбраняется говорить о тысячах миллионов лет»³. Необходимость применения естественнонаучного подхода к природе с признанием верховного начала заставляла Беруни пойти дальше деизма и высказать положения в духе признания вечного бытия материи.

В основе окружающего мира лежат вода, огонь, воздух, земля.

¹ Абу Райхан Беруни. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. Т., 1957. Т. I. С. 99.

² Приложение к ст. А. Шарипова. Малоизвестные страницы переписки между Беруни и Ибн Синой // Общественные науки в Узбекистане. 1965. № 11. С. 39.

³ Абу Райхан Беруни. Памятники... С. 37.

Он пишет о них: «Простые субстанции не знают периодического возникновения и гибели»¹. Беруни признает существование души. Она тесно взаимодействует с телом и может существовать лишь в теле: «Душа в большинстве состояний своих подчиняется темпераменту тела, поэтому [состояния] ее бывают разнообразными и различными по своему характеру»². Согласно Беруни, воздух, земля и огонь состоят из неделимых частиц — атомов. Он объявил несостоятельным учение о беспредельной делимости тел. Однако он подчеркивает: «Атомистам присуще также немало (спорных) утверждений, хорошо известных среди геометров...». Он ищет выход, который разрешил бы противоречивость атомизма. Примечательно, что, склоняясь к атомизму, Беруни отвергал пустоту. Это не вязалось с философскими традициями того времени, т. к. атомизм предполагал существование пустоты.

Говоря о том, что все тела стремятся к центру земли, Беруни подвергает сомнению важнейшее положение Аристотеля о «естественном месте», согласно которому все тела и элементы находятся на своих «естественных местах». Согласно Аристотелю, все тела и элементы, находящиеся на своем «естественном месте», пребывают в состоянии покоя и неподвижности, пока их не выведет из этого состояния какая-либо внешняя сила.

Беруни приводит доказательства геометрического порядка: само понятие «центр» предполагает, что он является всего лишь точкой, поэтому все тяжелые тела, для которых, по Аристотелю, «естественное место» — центр, не могут достичь его и вынуждены находиться где-то вокруг центра, т. е. вне своего «естественного места». Тем самым тела никогда не обретут покоя на своем «естественном месте». Такова же приблизительно аргументация относительно сферы как «естественного места» для легких элементов. «Таким образом, — говорит Беруни, — ни для каких тел нет особого естественного места»³.

В своих возражениях Ибн Сине Беруни излагает и точку зрения на вопрос о множестве миров. Ученый прибегает к следующему аргументу: если Бог всемогущ, то он мог создать и другие миры, помимо нашего. Аристотель противопоставил вечное и неизменное круговое движение прямолинейному, а Беруни вовсе не считал круговое движение особой привилегией небес. Предвосхищая позднейшие открытия, он высказал мысль о возможности эллипсоидной формы небесных тел и их сфер.

Беруни были присущи и идеи диалектики: «На ней [земле] нет ничего, что оставалось бы устойчивым». Более того, весь мир под-

¹ Абу Райхан Беруни. Индия // Избранные произведения: В 6 т. Т., 1963. Т. 2. С. 311.

² Там же. С. 311.

³ Абу Райхан Беруни. Возражения. Т., 1965. С. 39.

вержен этому процессу: «... Все в мире через соответствующий промежуток времени способно перейти из одного состояния в другое»¹. Он отмечал большую роль скачков в развитии Земли. Ученый замечает, насколько важное значение имеют в различных процессах природы противоположности, противодействующие силы. В частности, Беруни говорит о борьбе противоположностей в организме человека, которая является их естественным состоянием, ибо победа какой-либо из них приводит к тяжким заболеваниям. Беруни говорит не о победе противоположности, как о механическом ее преобладании, а о «превращении ее в подобное себе»².

Развитие по Беруни, имеет циклический характер. Он одобряет учение индийских философов о цикличности: «Их представления о цикличности повторяющихся периодов времени соответствуют тому, что наблюдается в действительности»³.

Г н о с е о л о г и я . Основой познания, источником наших знаний о мире являются чувственные знания, приобретенные посредством органов чувств.

Беруни описывает каждый вид чувства, благодаря которому животное ориентируется во внешнем мире, приспосабливается к окружающим условиям. Органы чувств человека служат этим же целям, т. е. призваны дать ему информацию о том, что происходит вне его. Каждое чувство призвано реагировать на определенный вид раздражителя, причем эти раздражители являются материальными, поскольку только таковые могут вызвать ощущение. Человек, в отличие от животных, наделен разумом, что отличает чувства человека от чувств животного.

Беруни настаивал на применении опыта для приобретения и проверки знаний. Для Беруни опыт фактически выступает не только как средство приобретения знаний, но и как решающее средство для выявления истины, ее критерий. Так, говоря о влиянии изумруда на зрение змеи, которое якобы нарушается, если змея посмотрит на этот камень, Беруни пишет: «Но несмотря на единогласие рассказчиков, истинность этого не подтверждается опытом»⁴.

Об щ е с т в о . Согласно Беруни, сила разума сама по себе еще не может дать человеку решающего преимущества. Это обеспечивает ему общество, а в основе возникновения общества — материальные потребности людей: «Человек же из-за своей наготы и немощности, из-за отсутствия органов [защиты], подвергаясь испытаниям со сторо-

¹ Материалы по истории. С. 73.

² Абу Райхан Беруни. Минералогия. // В кн.: Собрание сведений для познания драгоценностей. М., 1963. С.11.

³ Абу Райхан Беруни. Индия. С. 161.

⁴ Абу Райхан Беруни. Минералогия. С. 273.

ны других, чувствует постоянную необходимость в том, что его защищало бы, и потребность в том, что удовлетворяло бы его нужды»¹. Необходимость защиты, а также удовлетворения других потребностей, вынуждают людей жить сообща. «Потребности разнообразны и многочисленны, и только сообщества нескольких человек может их удовлетворить. Для этого люди нуждаются в основании городов»². Следовательно, Беруни признает необходимость своеобразного договорного начала в жизни общества. Люди сами создают общества, организуют совместную жизнь. В соответствии с этим он рассматривал и назначение человека, его функции в обществе. Одна из главных обязанностей человека — труд, ибо «желанное достигается приложением труда»³.

Беруни связывал возникновение денег, прежде всего, с разделением труда. «Увеличение потребностей и возникновение их в разное время, а также то, что один по временам может не нуждаться в том, что имеется у другого, — все это привело людей к поискам общего мерила для цен вместо [различных] эквивалентов в каждом отдельном случае. Для этого люди выбрали то, что восхищает [взор] своим видом и блеском, встречается редко и сохраняется долго»⁴. Согласно его учению, сами по себе деньги, в качестве которых по соглашению между людьми выступают золото и серебро, не представляют особой ценности, и не могут удовлетворить никаких потребностей человека. Только посредством обмена деньги приобрели значение всеобщего мерила, эквивалента, что и составило их основную функцию.

Для поддержания в обществе порядка, который способствовал бы удовлетворению потребностей людей, а также в целях контроля за соблюдением справедливости, и учреждается в обществе сан правителя. Управление обществом Беруни понимает как служение правителя обществу: «Суть правления и возглавления — лишение себя покоя ради страдавших [от насилия] со стороны притеснителей. Это утомление тела при охране и защите их семей, их имущества и жизни»⁵. Беруни приводит сведения об одном из городов Магриба, где управление переходит ко всем по очереди «в среде знатных и земледельцев». В то время было чрезвычайной смелостью выражать подобные симпатии и так понимать суть управления.

Царю необходимо особенно заботиться о тех, кто «возделывает землю», ибо «мир держится благодаря возделыванию земли, а возделывание земли существует благодаря власти, и одно не может обойтись без другого»⁶. Основной задачей справедливого правителя

Беруни считает установление «справедливости между высокими и низкими и равенства между сильными и слабыми»¹. Процветание страны определяется состоянием наук и их расцветом. Высшее счастье человека — в познании: «Истинное наслаждение доставляет [лишь] то, стремление к чему возрастает тем больше, чем больше [человек] этим владеет. И таково состояние человеческой души, когда он познает то, чего не знал [ранее]»², а высшее достоинство человека — забота о других и особенно о бедных людях. Беруни выступал против национальной и религиозной ограниченности, которые мешают установлению правильных взаимоотношений между народами. Он осуждал тех, кто убежден, что «земля — это их земля, люди — это представители только их народа, цари — только их правители, религия — только их вера, наука — только та, что у них имеется»³.

Философские воззрения Ибн Сины

Абу Али ибн Сина (Авиценна) (980—1037), выдающийся мыслитель Центральной Азии, внесший огромный вклад в развитие естественно-научной и общественно-философской мысли. Не случайно он был титулован высоким званием «Шайхур-раис» — «Глава ученых». Ибн Сина родился в с. Афшоне недалеко от Бухары. Образование он получил в Бухаре, изучал астрономию, математику, логику, физику, метафизику, право и другие науки. Еще в молодости прославился искусством врачевания.

Когда в 999 г. Бухара была завоевана Караханидами, Ибн Сина бежал в Ургенч. Здесь в Академии Мамуна при дворе шаха Мамуна, которую возглавлял Беруни, Ибн Сина познакомился со многими известными учеными и получил возможность обогатить свои знания. Под угрозой завоевания Хорезма Газневидами Ибн Сина бежал в Иран. Умер он 18 июня 1037 года в Хамадане, где был придворным врачом и визирем. Перед смертью все свое имущество он раздал слугам и бедным людям. Мировоззрение Ибн Сины отражает культуру его эпохи. Оно формировалось под влиянием естествознания Индии и философии Греции. Ибн Сина был хорошо знаком с трудами *Галена*, *Гипократа*, *Евклида*, *Архимеда*, *Пифагора*, *Порфирия*, *Аристотеля*. Огромное влияние на Ибн Сину оказали *Ар-Рази* и *Фараби*.

Ибн Сина оставил огромное литературное и научное наследие, превышающее 260 названий. До нас дошли 160 произведений. Самым крупным из них является «Китаб аш-шифа» («Книга исцеления души»), состоящее из 22 томов, охватывающих логику, физику, математику и метафизику. Другие труды — «Канон фи тибб» («Канон врачебной науки»), «Китаб ан-нажот» («Книга спасения»),

¹ Там же.

² Там же.

³ Абу Райхан Беруни. Минералогия. С. 9.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 31—32.

⁶ Абу Райхан Беруни. Памятники. С. 230.

¹ Он же. Минералогия. С. 12.

² Там же. С. 17.

³ Он же. Индия. С. 67—68.

«Даниш-намэ» («Книга знания») и др. Перу Ибн Сины принадлежат и художественные произведения: «Рисола ат-тайр», «Соломон и Иб-сол», «Хай ибн Якзон».

Онтология. Согласно Ибн Сине, бытие состоит из *необходимо сущего*, которое есть первопричина, Бог, начало всех вещей, и *возможно сущего* — всего остального. Необходимо сущее существует само по себе и является единым. Возможно сущее вытекает из первопричины и есть множественность, т. е. содержит возможность появления множества вещей. Таким образом, бытие состоит из нерасчленимого *единого* и расчленимого *множества*. Множество появляется не сразу, а постепенно, в форме причин и следствия.

Все формы бытия первоначально содержатся в едином. Все более удаляясь от первопричины, эти формы обретают все большую самостоятельность, становясь зависимыми только от непосредственно предшествующей причины. Таким образом, различные вещи по отношению к необходимо сущему находятся в различной степени близости. Свойства необходимо сущего передаются всем последующим сущим. Ибн Сина пишет: «Необходимо сущее таково, что все, [получающее] от него свое существование, необходимо существует, так как в противном случае у необходимо сущего было бы такое состояние, которого у него не было, и тогда оно было бы необходимо сущим во всех отношениях»¹. Это учение можно охарактеризовать как пантеизм с деистической направленностью.

Возможно сущее состоит из *субстанции* и *акциденции*. Наиболее универсальная и содержащая множество проявлений субстанция — первоначальные элементы (огонь, воздух, вода, земля). Материя, форма, душа и разум — простые субстанции, а тело — сложная субстанция. Общая характеристика всех вещей — телесность образуется из *материи* и *формы*. Они взаимосвязаны и не существуют одна без другой. «... Материя имеет телесную форму, и без телесной формы не существует действительность. Стало быть, она является действительно существующей субстанцией благодаря телесной форме. Стало быть, телесная форма на самом деле является субстанцией»².

Ибн Сина считает мир единым: «Пустоты не существуют... весь мир является единым телом».

Большое внимание уделяет Ибн Сина анализу движения, которое он не сводит к механическому перемещению: «Движением обычно называется то, что совершается в пространстве, но теперь значение этого понятия стало другим, более общим, чем пространственное движение». Ибн Сина утверждает: «Любое состояние и действие ка-

кой-нибудь вещи, которая является потенциально такой-то вещью, по причине этой потенциальности называют движением»¹.

Классификация наук. Все философские науки Ибн Сина делит на два вида: теоретическую и практическую. Практическая наука делится на политику, право, домоводство и этику; теоретическая наука — на метафизику (высшая наука), математику (средняя наука) и науку о природе (низшая наука). Метафизика изучает абсолютное бытие и его общее состояние — наиболее общие категории, а также охватывает теологию — познание Бога. Математика изучает количественные отношения — меры и числа и имеет различные ветви: геометрию, арифметику, астрономию, музыку, оптику, механику, науку о движущихся сферах, науку о приборах и т.д.

Естествознание изучает природу и имеет шесть разделов: общие для всей природы вопросы — материя, форма, естество, движение и т. д.; состояние тела, которое составляет основу мира, — небеса, элементы, их количество и т. д.; естественные процессы — становление, зарождение, исчезновение, рост, гибель тела и т. д.; состояние четырех элементов до их смешения, а также атмосферные явления — метеориты, дождь, гром, молния, ветер, радуга и т. д.; естествознание изучает неорганический мир, растительный мир, животный мир; состояние души и душевных сил человека. В естествознание Ибн Сина включает также медицину, астрологию, физиогномику, науку о толковании снов, о талисманах, чародейство, алхимию².

Теория познания. Чувственное познание, по мнению Ибн Сины, — начальный путь познания природы. Чувства делятся на внешние и внутренние. Зрение, слух, вкус, обоняние и осязание являются внешними. Внутренними являются: общее чувство, предполагающая сила и воображающая сила³. По словам Ибн Сины, зрение не зависит от того, что что-то исходит от нас в направлении к воспринимаемому предмету. Мы видим потому, что что-то поступает к нам от воспринимаемого предмета, а поскольку оно не есть тело предмета, то, значит, оно — его образ⁴.

Хотя у Ибн Сины мы не встречаем восприятия как особой формы чувственного познания, он употребляет в смысле восприятия термины «общее чувство» и «предполагающее чувство». Общее чувство запечатлевает в целостном виде образы вещей. Полученные при помощи органов чувств разрозненные ощущения объединяются посредством общего чувства в единое. Функция же восприятия смысла

¹ Абу Али ибн Сина. Книга спасения // В кн.: Антология мировой философии. М., 1974. С. 730.

² Абу Али ибн Сина. Даниш-намэ. Сталинабад, 1957. С. 152.

¹ Там же. С. 232.

² См.: У.И. Каримов. Классификация наук по Ибн Сине. // Материалы первой Всесоюзной научной конференции востоковедов в Ташкенте, 4-11 июня 1957 г. Т., 1958. С. 988.

³ См.: Абу Али ибн Сино. Наджот. Кохира, 1331 й. х. С. 367.

⁴ См.: Абу Али ибн Сино. Наджот. С. 225.

возлагается Ибн Синой на другое чувство, называемое им предполагающей силой. *Восприятие* имеет двойкий смысл: во-первых, восприятие как форма чувственного знания и, во-вторых, восприятие как форма мысли. Эти виды знания мыслитель называет «первичным» и «вторичным» восприятием. Первичное восприятие определенным образом принимает вещь через посредство чего-то другого, что придает ей эту форму¹. Иначе говоря, вторичное восприятие, будучи мыслью, образуется на основе чувственного восприятия.

Ибн Сина уделял большое внимание такой форме творческого познания, как *воображение*. Функция его в изменении и переработке тех образов и смыслов, которые хранятся в изображающей силе и памяти. Существуют две формы воображения: *описательное* и *преобразующе-творческое*. *Представление* также относится к внутренним формам чувства. Это форма вещи, которая сохраняется в сознании и в случае отсутствия самой вещи. Кроме прочих сил, существует сила сохранения отображенного образа предмета — *память*.

Ибн Сина считал несостоятельным учение неоплатоников, согласно которому душа без какого бы то ни было телесного органа воспринимает чувственные вещи. Если бы чувственное восприятие происходило в самой душе без этих органов, пишет мыслитель, то органы эти оказались бы созданными напрасно, от них не было бы никакого проку². По словам ученого, душа связана с сердцем, а через него — с мозгом. В мозгу берет начало орган, через который ему передаются от сердца ощущения и движение. В мозгу имеются начала чувствительных нервов. Нервы исходят от него: мозг — центр нервной системы. Таким образом, чувственное познание имеет физиологические основы.

Душа человека является высшей (совершенной) и мыслящей (рассудочной). Специфические способности человека, в отличие от животных, — усвоение абстрактных понятий, познание умопостижимых универсалий и разумное поведение. Разум — высшая сила человеческой души. Ибн Сина понимает *разум* как способность души к абстрактному мышлению и познанию общего, а *интеллект* — как силу души, посредством которой приобретает знание. *Интуиция же* — способность души к быстрейшему переходу от известного к неизвестному, от предпосылки к выводу и обратно, минуя средний термин.

Существует *возможный* и *деятельный* разум. Основная сила индивидуальной души — это возможный разум. Деятельный разум, напротив, есть отделенный от индивидуальной души вездесущий принцип. Он всеобщ и един во всех людях. Результат теоретического разума — общие понятия. Они образуются благодаря отвлечению от частных, конкретных образов и их обобщению. Формой теоретичес-

кого приобретения знаний выступает силлогизм, т. е. переход от предпосылки к выводу.

Процесс познания объясняется мыслителем как процесс возникновения вещей. Материя существует как возможность, а разум — как активное начало. После того как активное начало придает форму существующим как возможность материальным объектам, последние становятся действительными. Поэтому потенциальный разум можно сравнить с материей. Деятельный разум вкладывает в него в качестве формы познания те формы, которые в материи осуществляются как формы бытия. В результате происходит познание.

Функции мыслящей души состоят в следующем:

Во-первых, душа отвлекает от единичных вещей универсалии, выделяя то, что для них является общим, и то, что отличает их друг от друга, то, что сущностно и то, что акцидентально. Так возникают понятия. Во-вторых, следующим действием рассудка является сочетание, соединение понятий в суждения посредством утверждения и отрицания. В-третьих, рассудок подыскивает для подлежащего необходимое для утвердительного или отрицательного суждения сказуемое. Отношение понятий в суждениях имеют характер закономерной связи. В-четвертых, деятельность рассудка заключается в восприятии таких положений, которые зиждятся на бесспорном общепринятом мнении.

Общее, или *универсалии*, существует до вещей, в вещах и после вещей. Всеобщее существует до вещей в *божественном разуме* (например, для того чтобы Бог сотворил животных, нужно, чтобы он имел идею «животные», которая им предшествует). Всеобщее наличествует в вещах (например, в каждом животном заключена «животность»). Оно существует после вещей, в человеческом мышлении. Это всеобщее является отображением того, что существует в материальных вещах. Однако мыслитель утверждает, что ничто единичное не воспринимается как отвлеченное и ничто всеобщее — как материальное¹.

Л о г и к а . В своей логической теории Ибн-Сина отталкивается от Аристотеля. Однако он не был просто подражателем «Первого учителя».

«Логика» есть наука, которая изучает способ перехода из значимых наличных в уме человека, к значениям, которые желают приобрести, а также познаются положения того значения и множество видов порядка и форм, свойственных этому переходу, поскольку те и другие ведут к правильным выводам, и тех видов, которые к ним не ведут»². Логика нужна, чтобы отличить истину от лжи, достоверное от вероятного, знание от сомнительных мнений. При ее помощи мы определяем понятия, выводим суждения; поэтому логика есть наука о познании.

Ибн Сина исследует многие вопросы логики: сущность и струк-

¹ См.: Там же.

² См.: Там же. С. 267.

¹ См.: Абу Али ибн Сино. Наджот. С. 234.

² Абу Али ибн Сина. Логика. // Книга указаний и наставлений. М., 1965. С. 2.

туру понятия, понятие и знак, деление понятий на виды; определение, описание и их виды; суждение, его строение и виды, способы образования суждений и приемы их преобразования; умозаключение и его структуру, виды умозаключений, его фигуры, модусы и правила, виды доказательства и опровержения, основания доказательства, правила и ошибки в доказательстве.

Социально-политические взгляды. Вопросы человека Ибн Сина относит к практической философии, которая делится на *этику*, предметом которой является благо личности, *экономику*, изучающую благо семьи, и *политику*, исследующую благо государства.

В своих социальных воззрениях Ибн Сина примыкал к идеям Фараби и был сторонником идеального общества, во главе которого стоит просвещенный, справедливый монарх. Все члены общества должны быть заняты общественно полезным трудом. По выполняемым функциям Ибн Сина делит их на три группы: администраторы, производители и воины. Ибн Сина считал различие в социальном положении людей естественным. Если бы все люди стали царями или подневольными, то они не смогли бы существовать и погибли, а если бы все были равны и одинаковы по имуществу и богатству, то одна часть людей перестала бы работать для другой, и прекратилась бы помощь друг другу. Если же все люди были бы бедными, то они бы вымерли. Значит, различие по имущественному положению и по занимаемой должности незыблемо¹.

В основе взаимоотношений людей должен лежать закон: «Необходимы соглашения между людьми, установленные нормы справедливости и закона, которому законодатель придал бы обязательность, отличающуюся беспрекословностью»². В обществе, где установлены общие для всех его членов законы, не должно быть несправедливости. Несправедливость члена общества следует наказывать. Если же несправедлив сам правитель, то восстание против него должно быть оправдано и поддержано обществом.

Вековой мечтой человечества является стремление к прекрасному, а *прекрасное*, с точки зрения Ибн Сины, тождественно совершенному. Причиной совершенствования является любовь. *Любовь* трактуется Ибн Синой как вечное стремление к развитию, совершенству. Причем, чем выше положение системы в иерархии бытия, тем большей способностью и силой более быстрого движения к совершенству она обладает. Венцом развития природы является наделенный разумом человек, которому присуща высшая форма стремления и движения к совершенству.

Мировоззрение Юсуфа Хас-Хаджиба

Юсуф Хас Хаджиб — видный поэт и мыслитель XI в., (род. в 1017 г. в г. Баласагуне), автор поэмы «Кутадгу-билиг» («Знание, дающее счастье»), которая дошла до нас в полном виде. Известны три списка «Кутадгу-билиг»: гератский, каирский и ташкентский.

«Кутадгу-билиг» представляет собой крупнейший памятник литературы средневековья. Он принадлежит к жанру поучений — «зерцал». Автор посвятил его правителю Кашгара, за что ему было присвоено прозвище Хас Хаджиб, т. е. советник хана. Герои поэмы: правитель Кюн-Тогды (Восход солнца) — символ справедливости (Адль), везир Ай-Толды (Полная луна) — символ счастья (Давлат), сын везира Огдулмиш (Восхваленный) — символ рассудка (Угуш).

Мыслитель считает, что человек обретает совершенство лишь в обществе, в общении и во взаимоотношениях с другими людьми, в труде. Человек, не приносящий пользу, мертвый¹. Хас Хаджиб высоко ценил людей труда (земледельцев, скотоводов, ремесленников) как производителей всех благ на земле. Он советует правителям по отношению к ним быть справедливыми, не допускать произвола и беззакония. Кроме того, чрезмерная эксплуатация народа может привести к восстанию.

Нравственное совершенство правителей, сановников, должностных лиц и всего народа приводит к укреплению государства, повышению его авторитета. В таком государстве основной нормой управления должны быть разум и справедливость. Подобная система управления способствует всеобщему счастью и благополучию людей: во взаимоотношениях между членами общества следует утверждать общечеловеческие нормы морали, такие как честность, справедливость, преданность, любовь, дружба и др.

Юсуф Баласагунский создает утопическую модель идеального процветающего государства, где каждый человек находится на своем месте и выполняет свой общественный долг. Правителю необходимо быть просвещенным, мудрым, он должен обладать разумом (угуш), знаниями (билиг) и рассудком (ог). В этом смысле Юсуф отошел от традиции древнетюркских памятников, отразивших условия кочевого государства и черты военно-демократического строя, где добродетелями хана являлись личная храбрость, воинские доблести, полководческий талант.

В «Кутадгу-билиг» разуму правителя, законодательной деятельности, науке правления (*сийесат*) придается решающее значение. По мысли Юсуфа, именно с помощью науки правления улучшается нрав простого народа². Юсуф утверждал, что человек, кем бы он ни

¹ См.: Абу Али ибн Сино. Рисалаи тадбири манзил. Техрон, 1319 й. х. С. 6.

² Б.Э.Быховский. Философское наследие Ибн Сины. // Вопросы философии. 1955. № 5. С. 139.

¹ См.: Юсуф Хас Хаджиб. Кутадгу-билиг. Т., 1964. С. 529.

² Там же. С. 355.

был, должен быть гуманным, ибо в мире остается вечной лишь человечность¹. Поэтому, если кто-либо желает, чтобы его имя оставалось навсегда безупречным, должен совершать только добрые дела. Примирение социальных слоев общества для единой цели и создание на этой основе справедливого и процветающего общества — главная идея книги Юсуфа Хас Хаджиба. По мнению мыслителя, в мире существует два вида добра и два вида зла. Первые — *добро* и *зло* — врожденные, вторые — приобретенные. Соответственно существуют и два вида людей — добрые и злые (по своей природе и воспитанные средой).

Юсуф Хас Хаджиб призывал к овладению науками и знаниями, поскольку именно они приведут общество к прогрессу и процветанию. Он считал, что с помощью образования можно оздоровить нравственный климат. Знание — это фундамент, на котором формируется нравственно совершенная личность. Все дурные поступки в обществе происходят из-за необразованности и неграмотности людей. Большое значение Юсуф придавал культуре речи. Именно культура речи (ее содержательность и изящество) определяет уровень как познавательной, так и нравственной зрелости личности.

Единство внешнего и внутреннего миров — неотъемлемое качество высокоразвитого человека. Истинный человек тот, у кого слова не расходятся с его действиями. Одной из характерных черт высоко-нравственного человека является его простота и скромность. Юсуф пишет: в мире все преходяще, как человеческая жизнь, так и высокие чины и богатство. Если ты сегодня обладаешь ими, то завтра, может быть, их у тебя и не окажется; поэтому зазнаваться тем, что сегодня ты счастливый обладатель богатств или бек (правитель), совершенно бессмысленно².

Особенно опасные качества — корыстолюбие, стремление к богатству. Они извращают нравственную природу человека, приводят к насилию и произволу. Богатство извращает поступки и характер человека, который им владеет. Юсуф особенно предостерегает от употребления вина, подчеркивая его вред: вино — враг знания и разума, настоящее его название — скандал и вражда³.

Мировоззрение Абу Хамида Газали

Абу Хамид ибн Мухаммад Газали (1058—1111) родился в г. Тусе (Хорасан). Юность провел на родине, затем отправился для продолжения образования в Нишапур. Состоял на службе при сельджукском везире Низам аль-Мульке. Тогда же начал заниматься философией. Низам аль-Мульк поручает ему кафедру философии в медресе Низамия (Багдад), где Газали преподавал четыре года. Затем он посеща-

¹ Там же. С. 867.

² Там же. С. 129.

³ Там же. С. 426.

ет Мекку, Дамаск, Иерусалим, Александрию; встречается с учеными, работает в библиотеках. Эти годы, по словам Газали, были периодом поисков: «Я пережил все: колебания, сомнения, отрицания, неверие; истину нашел в суфизме»¹. Он возвращается на родину, в Тус, где создает целый ряд трудов. Наиболее известные из них: «Оживление религиозных наук», «Опровержение философов», «Философский камень счастья», «Избавляющий от заблуждения».

Газали хорошо знал произведения Фараби и Ибн Сины. Убедившись в том, что философские учения Фараби и Ибн Сины не способствуют укреплению ислама, он выступил против них.

Главный труд Газали — четырехтомная «Ихй улум ад-дин» («Оживление религиозных наук»). «Кимёи саъодат» («Философский камень счастья») или «Чахар китаб» («Четыре книги») — ее сокращенный и облегченный вариант. Популярность этой книги была исключительно велика. Не случайно известный исламовед И. Гольдциер заметил, что «если бы после Мухаммеда мог быть пророк, то это был бы, конечно, аль-Газали»².

Газали признает, что официальное правоверие сухо, формально, сводит все обязанности верующего к механическому выполнению обрядов и не оставляет места для чувства. А суфизм, в котором чувства играют крайне большую роль, по его мнению, далеко не всегда соблюдает меру в своих учениях и иногда вступает в резкую коллизию с исламом. Как видит Газали «оживление» религии? Он вводит в правоверие ряд мистических элементов, чувство, любовь, заимствованных из суфизма, и оживляет закостенелый формализм. Эксперимент удался полностью, ибо после него сохранилось очень мало правоверных, не пожелавших последовать за ним. С другой стороны, он подвергает проверке все положения суфизма, выясняет, что из них может быть согласовано с сунной, а что с ней несовместимо, и строит *умеренную суфийскую систему*, в которой элементы иррациональные, экстатические сведены к минимуму, и главное внимание уделено внешней обрядовой стороне. Так создается суфизм ортодоксальный, приемлемый для верхушки духовенства, которая становится сильнее, и тем самым сокращается сфера влияния шейхов³.

В историю мусульманского богословия Газали вошел как обновитель теоретических догм ислама, систематизатор его богословской философии — калама. За эти заслуги духовенство называло его «великим имамом», «защитником религии ислама».

Газали разделил всех представителей философских и религиозных учений на четыре категории: 1) мутакаллимы, 2) батиниты, 3) философы, 4) суфии.

¹ Великие люди. Оренбург, 1908. С. 33—36.

² Там же.

³ Там же.

Выступая против Аристотеля и его последователей в лице Фараби и Ибн Сины, Газали свел все их «заблуждения» к двадцати принципам, из которых три должны быть признаны противочуждыми, а семнадцать — «еретическими»¹. К числу трех противочуждых тезисов он относил следующие: 1) тело не воскреснет, вознаграждение и наказание носят духовный, но не телесный характер; 2) всевышний Аллах обладает знанием об универсальном, но не об индивидуальном; 3) тезис об извечности и нетленности мира. Он считал, что аристотелизм опасен для ислама, так как утверждает, что «мир всегда существовал сам по себе и не имел творца, что животное всегда происходило из семени, а семя — из животного, что так было и так будет во веки веков. Это еретики»².

Омар Хайям Омар Хайям (1048—1130) — выдающийся мыслитель периода государства Сельджукидов. Родился в г. Нишапуре, где получил естественно-научное и философское образование. Знаменитый историк середины XIII в. Аль-Кифти в «Истории мудрецов» так писал о Хайяме: «Не было ему равного в астрономии и философии, — в этих областях его приводили в пословицу: о, если бы дарована была ему способность избегать неповиновения богу!»³. Как вольнодумца, разрушителя веры, безбожника и материалиста, насмешника над мистицизмом и пантеиста характеризовали Хайяма европейские исследователи XIX в. Ренан, Мюллер, Вепка и др.

Хайям был энциклопедистом — математиком, астрономом, философом и поэтом. Свое имя ученый обессмертил реформой календаря. В 1074 г. он был назначен на должность астронома обсерватории в Мараге, где составил самые точные для того времени астрономические таблицы. Считая лунный год неудобным и сбивчивым, Хайям возвратился к солнечному году, принятому в Туркестане и Иране до арабского господства. Составленный Хайямом календарь содержал 33 года, из которых 25 лет имели по 365 суток каждый и 8 лет по 366 суток, что означало продолжительность одного года в 365 суток 5 часов 49 минут 5,45 секунды. Високосными годами были: 4, 8, 12, 16, 20, 24, 28, 32 годы⁴.

Много интересных идей высказал Хайям в области математики. Известен его алгебраический трактат, в котором дана теория решения уравнений вообще и кубических в особенности⁵.

Бытие, согласно Хайяму, состоит из *сложного* (вещество, мате-

рия) и *простого* (первые начала). Общее состоит из *делимого* и *неделимого*. «Общее, — пишет Хайям, — бывает пяти видов: род, вид, существенное свойство, особенное свойство, случайное свойство. Так, например, род есть единое общее слово, охватывающее множество. Тело и сущность также являются общим, каждое из которых охватывает множество. *Сущность* — это слово, означающее все познаваемое, за исключением творца»¹.

Сущность Хайям подразделяет на *растущее* и *нерастущее*. Растущее делится, в свою очередь, на *животный мир* и *неживотный мир*. Животный мир также бывает двух видов: *говорящие* и *неговорящие*. Связующим началом одного подразделения с другим является род. Род, в свою очередь, делится на виды, виды — на части; в каждом из этих подразделений есть в то же время и общее, и частное.

Индивидуальные тела, в том числе и человек, — порождение бытия. Хайям не противопоставляет человека природе, а рассматривает его как наиболее совершенный вид бытия, обладающий творческим разумом. *Бытие* находится в непрерывном развитии. Оно постепенно поднимается от явлений неорганического мира к высшей форме, которую представляет человек. Разуму каждой сферы соответствует душа. *Душа* — это двигательная сила, а разум — побудитель любви. Руководящей силой в этом единстве является *разум*, но душа стремится подняться над разумом. Благодаря противопоставлению души разуму происходит развитие в сферах. Мир материален и имеет свои закономерности. Бытие — это вечный поток, не имеющий начала и конца. Бесконечное превращение материи из одной формы существования в другую, из одного качественного состояния в другое есть естественное состояние бытия. *Человек* рождается для того, чтобы жить счастливо. Основой этого счастья является природа, но чтобы пользоваться ее богатством, надо изучать ее. Хайям поднял голос протеста против униженного духовного состояния человека:

Дух рабства кроется в кумирне и в Каабе,
Трезвон колоколов — язык смиренья рабий,
И рабства черная печать давно лежит
На четках и кресте, на церкви и михрабе².

В своих четверостишиях он часто пишет о вине, но вино призывается им не для веселья, а для того, чтобы приглушить те чувства, которыми он охвачен, и рассеять те думы, которые его одолевают. Надо иметь в виду, что Коран запрещает пить вино, и потому само

¹ Омар Хайям. Книга по требованию. С. 204—205. // В кн.: С.Н. Григорян. Из истории Средней Азии и Ирана VII—XII веков. С. 204—205.

² Омар Хайям. Рубаи. М., 1955. С. 94.

¹ Е.Э.Бертельс. Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. М., 1960. С. 42.

² С.Н.Григорян. Из истории Средней Азии и Ирана VII—XII веков. М., 1960. С. 176.

³ См.: В.Жуковский. Омар Хайям и «странствующие» четверостишия. // Сб. статей учеников проф. В. Г. Розена. СПб., 1897. С. 334.

⁴ См.: С.Б.Морочник, Б.А.Розенфельд. Омар Хайям — поэт, мыслитель, ученый. Сталинабад, 1957. С. 127, 135.

⁵ См.: А.П.Юшкевич. Омар Хайям и его алгебра. // В сб.: Труды Института истории естествознания. М., 1948. Т. 2. С. 519.

обращение в стихах к вину считалось ересью. Поэтому прав Д. Дармстедтер, который писал: «Человек непосвященный сначала будет удивлен и немного скандализован тем местом, какое вино занимало в персидской поэзии. Однако в ней нет ничего общего с нашими застольными песнями... Пьющий для поэта — символ освободившегося человека»¹.

Дальнейшее развитие философской и общественно-политической мысли народов Центральной Азии и Ирана было приостановлено монгольским нашествием. Знаменитые библиотеки Центральной Азии и Ирана (Мерва, Бухары, Балха, Самарканда, Багдада, Рея и др.) были разрушены. Именно господство монголов явилось причиной перемещения центра научной, философской и общественно-политической мысли из Центральной Азии и Ирана в западную часть Арабского халифата — в города мусульманской Испании и Северной Африки, где для ее расцвета сложились более благоприятные экономические и политические условия.

Теоретики суфизма

Среди видных теоретиков суфизма выделяются *Рабия* (VIII в.), *Ибрахим ибн Адхам* (VIII в.), *Баязид Тайфур аль-Бистами* (ум. прим. 875—878), *Абу Бакр аш-Шибли* (X в.), *Хусейн ибн Мансур аль-Халладж* (казн. 922), *Фаридуддин Аттар* (ум. 1230), *Джалалиддин Руми* (XIII в.), основатель ордена Кадирия *Абдул Кадир аль-Джилани* или *Гилани* (1077—1166), основатель ордена Кубравия *Нажмиддин аль-Кубра* (1145—1221), *Ибн аль-Араби* (ум. 1260) и др.

Сердца праведников прозрачны, как хрусталь, тогда как сердца «грешников» покрыты «ржавчиной» и глухи к истине. Пути «размягчения» сердец, подготовки их к восприятию божественных знаний и отвращения от мирских страстей и желаний составляют предмет суфийской гносеологии, психологии и практики. В учении о пророческой миссии (нубувва) «сердце Мухаммеда» (в позднем суфизме также «дух Мухаммеда») есть светоносный источник, озаривший светом души людей в предвечности до того как они обрели телесную форму.

Понятие сердца (*калб*) в суфизме тесно связано с *зикром* (радением): орудием истинного зикра объявляется не только язык (зикр ал-лisan), но и все органы человеческого тела, а в конечном счете, важнейшим из них признается сердце (зикр ал-калб). Результатом зикра, совершаемого сердцем, является то, что Аллах «поселяется» в сердце мистика и становится единственным мотивом его поступков; суфий превращается в божественную ипостась. Сердце (калб) считалось единственной на свете сущностью, способной вместить Бога.

Газали, обобщивший элементы суфийского «сердцеведения», определил калб одновременно и как физическое тело (лахм), т. е.

сердце соединяет в себе высшую и низшую природу человека. Сердце имеет связь со всеми частями тела и «правит» им подобно «владельцу в государстве». Желания и страсти, с одной стороны, и части тела, с другой, необходимы для поддержания существования сердца и носят название «воинства сердца» (Джунуд ал-калб). Газали уподоблял калб зеркалу, отражающему поступки человека: благочестивые дела «полируют» сердце, приближают его к созерцанию божества и общению с ним, дурные, наоборот, «затуманивают» и отдаляют. По Ибн Араби, человеческое сердце есть место, где встречаются две радикально противоположные стороны единого божественного Абсолюта: трансцендентная и материальная.

Некоторые суфии, а также *шииты* видели в сердце орган постижения «скрытого» смысла коранического откровения и сверхчувственного познания. Шииты считали «сердечное знание» (маърифат калбийя) привилегией своих имамов, а суфии — «мистического полюса» (кутб) и суфийских святых (аулия)¹.

Суфизм был очень распространен в Центральной Азии. Он связан особенно с именами Газали, А. Яссави (XI в.), С. Бакиргани (XII в.), Накшбанда и др.

Ахмад Яссави Ахмад Яссави (1091—1167) в следующих словах выразил почти все, чем дышало его «мировоззрение»: «Истины достигает тот, кто всему мирскому предпочтет шариат; отказываясь от себя, от своей жизни, направится к Тарикату; душой и сердцем придастся Маърифату» (Ахмад Яссави «Хикметы»). Лишь тот может знать место среди стремящихся к Богу, кто подчиняется приказам пира (духовного наставника), соблюдает терпение, довольствуется малым, причиняет себе мучения, боль, уменьшает потребление пищи. Через предписания религии и суфиев, через мучения, голод, терпение, умерщвления свои желания, связанные с реальными потребностями, человек освободится от «ненавистного» мира и растворится в Боге.

Кубравия Наджмиддин аль-Кубра (1145—1221) был выдающимся теоретиком суфизма, основателем суфийского братства кубравия. Родился в Хиваке (Хорезм), был учеником *Рузбихана аль-Вазана аль-Мисри*, *Абу Мансура Хафда*, *Баба Фараджа Батризи*, *Амара б. Ясира аль-Библиси*, *Исмаила аль-Касри*.

В Гургандже он основал обитель и братство кубравия. Из учеников Аль-Кубра вышли знаменитые теоретики суфизма, за что его прозвали шайхи валитараш («наставник-ваятель святых мужей»). Среди них: *Наджмиддин Дайа Рази* (ум. 1256), *Садидин Хаммуя* (ум. 1252), *Сайфиддин Бахарзи* (ум. 1261) и др. Аль-Кубра создал свою школу мистического пути познания. Согласно Аль-Кубре, человек есть мик-

¹ Д. Дармстедтер. Происхождение персидской поэзии. М., 1925. С. 61.

¹ См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 131.

рокозм, содержащий в себе все то, что наличествует в макрокосме, и, следовательно, он может заключать в себе божественные свойства, за исключением качества «Аллах милостливый, милосердный». Эти свойства расположены в высших небесных сферах последовательно, в соответствующих им местах. Но для знания пути к указанным свойствам, необходимо строгое соблюдение норм и правил пути, суровый пост и полное подчинение своей воле воле руководителя. По убеждению Аль-Кубра, *непрестанная концентрация на именах Бога* во время уединения ведет к мистическому прозрению и знанию. Он дал четкую градацию цвето-световой символики, которую наблюдает неопит во время мистических упражнений, — это точки, пятна и круги: душа проходит через этапы ощущений, которые воспринимаются в черном свете, перемежающемся красными пятнами, до тех пор, пока появление зеленого света не возвестит о близости божественной милости.

Аль-Кубра считал, что только руководитель может привести к познанию истины, т. к. образы, появляющиеся в подсознании суфия во время медитации, могут исходить как от Бога, так и от сатаны, как от сердца, так и от плотской души. Аль-Кубра построил также теории о неуловимых духовных центрах человеческого сознания и духа (латоиф). Для своего пути он разработал 10 принципов — основ братства кубравия:

1. *Тауба* — возвращение к Богу по собственному желанию, любовь к Богу по своей воле, отказ от своего «я»; 2. *Зухд фи-д-дунья* — отказ от всего мирского (имущества), равно как подавление желания его иметь; 3. *Таваккул ала-л-ллах* — во всем полагаться на милость и могущество Бога, отказаться от активной деятельности в этом мире; 4. *Каноат* — умеренность и довольство малым во всем, освобождение от низменных влечений (неумеренности в еде, страсти к богатым одеждам, праздности и т. п.); 5. *Узлат* — находясь в уединении, укреплять душу, прервать общение с людьми: не говорить, не слушать, не смотреть. Служить только шейху и быть в его руках, подобно трупцу в руках обмывальщика; 6. *Мулазамат аз-зикр* — постоянное упоминание имени Божьего закроет дорогу к сердцу подлости, зависти, скупости, лицемерию и т. п.; 7. *Таваджжух шла-л-ллах* — обращение к Богу всем своим существом, беззаветная любовь к нему, не существует ничего, кроме него; 8. *Сабр* — следует добровольно сносить муки борьбы с плотскими страстями, через терпение полируется сердце и очищается дух мистика; 9. *Муракаба* — созерцание того, что достигнуто (обретен покой), поскольку сердце очищено и свободно от низменных страстей, оно в ожидании раскрытия врат милости Сущего; 10. *Рида* — суфий освобождается от чувства удовлетворения своей любовью к Богу. Ныне для него важен тот факт, что он стал удовлетворять Бога, который его возлюбил. Любовь к Богу исчезает как личное чувство суфия и превращается в новое качество в виде пожелания (не приказа) самого Бога.

Аль-Кубра создал братство кубравия, одно из 12 материнских братств, придерживавшихся учения «школы трезвости» *Аль-Багдади*. Оно представляло центральноазиатскую школу суфизма и являлось суннитским. В XV в. из кубравия образовались два самостоятельных шиитских братства — *захабия* и *нурбахшия*.

Кубравия не имело единой организационной системы с иерархией соподчинения местных обителей центральной. В нем действовала свободная и самоуправляемая (на уровне обители) структура: местные общины и обители с обычной организацией, правилами и практикой поведения членов, во главе стоял руководитель (халифа). Изначально братство практиковало громкий зикр во время коллективных радений, что противоречило традициям центральноазиатского суфизма. Впоследствии некоторые ветви и группы кубравия отказались от этой практики и отправляли только тихий или личный зикр, но в обители кубравия в Соктари (под Бухарой) практиковали оба вида зикра до конца XVIII в.

Кубравия породило целый ряд дочерних братств и самостоятельных ответвлений. Это *фирдоусия* в Индии; *нурия* — багдадская ветвь кубравия; *рукния* — братство, ведущее происхождение от учения «вахдад аш-шухуд»; *хамадания-алия* — братство, выделившееся из рукния, с деятельностью которого связана исламизация Кашмира; *игтишашия* — хорасанская ветвь хамадания-алия и др.

В братстве кубравия была создана и тщательно разработана система цвето-световой символики, каждый цвет которой означал достижение мистиком определенной ступени на пути познания. Видение белого цвета означало ислам, желтого — веру (ийман), темно-синего — божественную милость (ихсан), зеленого — устойчивый покой (итминан), голубого — истинную уверенность (икан), красного — интуитивное знание (ирфан), а черного — страстную любовь к Богу и экстатическое смятение (хайран).

Как десять основных принципов, так и цвето-световая символика, наряду с положением обязательно рассказывать наставнику свои видения и сны, были впоследствии заимствованы другими братствами (кадирия, накшбандия, хилватия) и их ответвлениями.

Накшбандия Бахоуддин Мухаммад Бурханиддин Мухаммад аль-Бухари Накшбанд (1318—1389) — крупнейший представитель центральноазиатского суфизма XIV в. Духовным основателем накшбандия считается ходжа *Юсуф аль-Хамадани* (ум. 1140). Накшбанд родился некогда от Бухары. После смерти он был признан святым и ходатаем перед Богом, чудодеем и покровителем Бухары. Мавзолей над его могилой стал местом паломничества.

Накшбанд соединил в своем учении положения двух школ мистицизма — Ахмада Яссави и Абдулхалика аль-Гиждувани (ум. 1180). Учение Накшбанда распространило и укрепило суннитский ислам среди тюркских племен Центральной Азии.

Накшбанд отвергал показную набожность и обрядность, уводящие в сторону истинного мистика: сорокадневные посты, бродяжничество, нищенство, публичные радения с музыкой, пением и танцами, громкий зикр. Он считал бесполезной *силлат ал-барака* («цепь благодати»), якобы передающей святость руководителю братства от его основателя, т. к. барака даруется любому мистика непосредственно Богом, отсюда его отрицание необходимости «видения патрона» во время медитации (мушахада). Духовная чистота, отказ от стяжательства, добровольная бедность, никаких контактов с властями и жизнь в обители — его основные требования. К принципам (катимати кудсийа) Аль-Гиждувани он добавил еще три:

1. *Вукуф-и-замани* — временная остановка. Постоянный контроль за тем, как суфий проводит свое время: праведно или нет; 2. *Вукуф-и-адади* — остановка для исчисления. Контроль за тем, чтобы мысленно произносимый индивидуальный зикр отправлялся в строгом соответствии с установленным числом повторов и в согласии с предписанной формулой; 3. *Вукуф-и-калби* — сердечная пауза. Представить себе мысленно образ сердца с выбитым в нем именем Бога, чтобы еще раз удостовериться, что в сердце нет ничего, кроме Бога.

Начиная с XV в. накшбандия превратилась в самое распространенное братство на огромной территории от Каира и Боснии до Ганьсу и Суматры и от Поволжья и Северного Кавказа до юга Индии и Ходжажа (Саудовская Аравия). Братство дало несколько мощных ветвей, ставших в своих регионах самостоятельными братствами.

После Накшбанда, *Алауддин Аттар* (ум. 1400) и *ходжа Мухаммад Парса* (1345—1420) укрепили организационную структуру накшбандия, расширили его влияние на кочевые тюркские племена. Пика своего влияния накшбандия достигло при *ходже Убайдуллахе Ахраре* (1404—1490), который, опираясь на поддержку торговых и землевладельческих кругов, активно и умело вмешивался в междоусобицы Темуридов и в течение сорока лет был фактически правителем всего региона.

Братство сыграло исключительную роль в деле окончательной исламизации Мавераннахра, кыргызских родов и казахских племен, населения Восточного Туркестана.

Основные взгляды накшбандия оставались едины для всех ветвей. Исключение составил постулат отношения к властям. Со времен *ходжи Ахрара* накшбандия так и осталось единственным братством, которое считало не только допустимым (как, например, *сухравардия*), но и обязательным контакт с властями, чтобы, «завоевав их души», влиять на их политику. Отсюда политическая активность, которая всегда отличала накшбандия¹.

¹ См.: Ислам. Энциклопедический словарь. М., С. 187—188.

Развитие культуры в мусульманской Испании

После того как Вестготское королевство под натиском арабов и берберов в начале VIII в. распалось, Испания в значительной своей части была включена в состав Арабского халифата. В XI в. в Магрибе создается государство Альморавидов, затем Альмохадов. Цивилизация мусульманской Испании явилась следствием взаимодействия различных культур; она сложилась в результате освоения арабами и берберами иранской, центральноазиатской, индийской и византийской культур, равно как и культуры коренных жителей Испании. Уже в IX—X вв. они достигли таких успехов, что их владения стали очагом культуры не только для мусульманского Востока, но и для христианской Европы¹.

В Испании арабы проводили иную политику, чем в Центральной Азии, Иране и Ираке. Если в последних они способствовали учреждению феодального дворянства, то в Испании они помогали уничтожению феодальных отношений и остатков рабства, что вело к сближению различных народов. Выдающийся средневековый писатель Испании *Бласко Ибаньес* писал: «В Испанию возрождение пришло не с севера вместе с северными варварами; оно пришло с юга с арабскими завоевателями... Это был поход скорее цивилизующий, нежели завоевательный... Он принес нам цивилизацию, которая вобрала в себя все лучшее византийской науки, великие традиции Персии и Индии»².

Арабы не только восприняли древнюю цивилизацию Греции, Центральной Азии, Ирана, Египта, Месопотамии и Индии, но развили ее дальше, передав через мусульманскую Испанию богатейшую культуру этих народов Европе. Отмечая этот факт, Гегель писал: «С такой же быстротой, с какой арабы и их фанатизм распространились по восточному и западному миру, они поднялись по ступеням образованности и вскоре преуспели в интеллектуальной культуре гораздо больше, чем западный мир»³.

Столица мусульманской Испании — Кордова, названная современниками «жемчужиной мира» и «обиталищем наук», уже в X в. была одним из богатейших городов Европы.

Изгнанные и преследуемые ученые Центральной Азии и Ирана перебираются в Кордову, где находят благоприятные условия для творческой деятельности. В поисках научной литературы по приказу Халида Хакама II были предприняты поездки из Кордовы в древнейшие центры Центральной Азии, Ирана, Ирака. В Кордову стекаются книжные богатства со всего света. Знаменитая библиотека Халида Хакама II хранила в своих стенах около 400 тысяч рукописей,

¹ См.: С.Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. М., 1966. С. 250.

² Там же. С. 251.

³ Гегель. Лекции по истории философии. // Сочинения. М.-Л., 1935. Т. 11. С. 99.

тогда как 400 лет спустя король Франции Карл Мудрый едва собрал 900 томов. Библиофильство стало подлинной страстью в мусульманской Испании. Один из христианских авторов, живший в Испании в конце X в., писал: «Наиболее известные молодые христиане не знают иной литературы и языка, как арабов; они с усердием читают и изучают арабские книги; они за большую цену спешат составить из них целые библиотеки и повсюду восхваляют арабскую науку. С другой стороны, при одном упоминании о христианских книгах они пренебрежительно заявляют, будто подобные сочинения не имеют такой ценности, чтобы обращать на них внимание»¹.

Начиная с XI в. в Кордове, Малаге, Гренаде, Толедо и других городах стали переводить труды древнегреческих, центральноазиатских, персидских, сирийских и арабских мыслителей с арабского языка на латинский, что впервые позволило европейцам получить полное представление о богатой интеллектуальной культуре Греции, Центральной Азии, Ирана, Индии. Арабы первыми построили большую обсерваторию в Кордове, измерили градус меридиана, точно высчитали наклонение эклиптики, разницу между солнечным и звездным годом. Арабские географы и астрономы поддерживали теорию сферичности Земли, которую отрицали теологи христианской церкви. Особенно высоко были развиты физико-математические знания. Потребности торговли и счетоводства привели арабов, как некогда финикийцев, к перевороту в арифметике; открытие арабских цифр и изобретение нуля, на котором зиждется вся десятичная система счисления, совершили вторую революцию в математике со времен финикийцев. Европа узнала эти изобретения в XII в. только благодаря арабам.

Живший в XI в. в Андалусии *Ибн ал-Хайсам* (Ал-Хазен) разрабатывал проблемы оптики. Ему принадлежит описание анатомии глаза. В химии мусульмане дали Западу методы дистилляции, возгонки, кристаллизации, коагуляции, получили новые продукты: калий, аммиак, азотную кислоту, царскую водку (смесь азотной и соляной кислоты), едкую сулему. Они ввели в европейский обиход магнитную иглу, порох, водяные и механические часы, хлопчатную и льняную бумагу. Долгое время непрекращаемыми авторитетами Испании были арабские врачи, а позднее их труды стали в Европе настольными книгами. Рационализм и критический дух арабов проявлялись не только в отношении к естественно-научным дисциплинам, но и к проблемам философии. «Выдающееся место в новом движении принадлежало философам, — пишет английский арабист Х. Гибб, — чье влияние распространилось далеко за пределы Испании и, вероятно, гораздо глубже затронуло европейскую мысль»².

¹ Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. М., 1962. С. 74.

² Х.А. Гибб. Арабская литература. М., 1906. С. 96.

Философские взгляды Ибн Баджжи

Абу Бакра бин Яхья ибн ас-Сайва ибн Баджжа (по европейским источникам — Авам-паче) родился в Сарагосе в конце XI в. (ум. 1138). Занимал правительственные посты в Гренаде и Сарагосе, затем переехал в государство Альморавидов на территории Марокко. Здесь Ибн Баджжа подвергается гонениям за свои философские взгляды. По подозрению в ереси его бросают в тюрьму. В 1138 г. он был отравлен своими противниками. Круг научных интересов Ибн Баджжи весьма обширен. Он оставил трактаты по медицине, геометрии, астрономии. Его трактат по музыке высоко ценился на Западе.

Ранние теории музыки (представленные, в частности, в «Посланиях» Братьев Чистоты) были связаны с представлениями об универсальной гармонии и «музыке сфер», однако впоследствии эти мистические представления были подвергнуты критике Фараби, Ибн Синоу и Ибн Баджжой, исходившим в своем учении о музыке из опыта и наблюдений. Согласно Ибн Баджже мелодии обязаны своим появлением развитию интонационного богатства человеческой речи, а также тяготению людей ко всему стройному и мелодичному¹.

Известны философские трактаты Ибн Баджжи «О соединении человека с деятельным разумом», «Прошальное послание», «Об образе жизни уединившегося», «О душе». Будучи убежденным, что существует только тот мир, в котором мы живем, Ибн Баджжа выступал за разумное общественное устройство. Нравственное поведение есть поведение, заложенное в самой природе человека. Деятельность, направляемая разумом, есть свободная деятельность. Если, например, кто-либо разобьет камень на куски, потому что он об него споткнулся, он поступит бесцельно, как ребенок или низшее животное; но если он это делает для того, чтобы другие не споткнулись об этот камень, его поступок следует назвать человеческим, и он управляется разумом.

Гносеология Ибн Баджжи направлена как против мистического учения о «слиянии с Богом», так и против идеалистической теории «воспоминания» Платона. Основа рационализма Ибн Баджжи, пишет арабский историк философии О. Фарух, является материалистической: разум познает самостоятельно, а не под каким-то спиритуалистическим воздействием извне².

Передовые идеи рационализма развивались в Андалусии и младшим современником Ибн Баджжи — *Ибн Туфейлем* (1110—1185).

Философские взгляды Ибн Туфейля

Ибн Туфейль (Абубацер) родился в Вади-Аше (в районе Гренады) в 1110 г. При дворце альмохадских халифов Абу аль-Мумина и Абу Якуб Юсуфа аль-Мансура занимал должности врача и

¹ См.: Ибн Баджжа. О душе // В кн.: Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 313—314.

² См.: С. Фарух. Ибн Баджжа ва фалсафаю ал-магриб. Байрут, 1945. С. 39.

везира. Во дворце Аль-Мансура Ибн Туфейль общался со многими знаменитыми учеными Андалусии. В эти же годы он познакомился с Ибн Рушдом, с которым у него установились дружеские отношения. Умер Ибн Туфейль в Марокко в 1185 году. Ибн Туфейль был ученым широкого кругозора: он интересовался медициной и математикой, астрономией и поэзией. Им были составлены два трактата по медицине. Ибн Рушд сообщает, что Ибн Туфейлю принадлежала работа о «населенных и ненаселенных областях земли». Ибн Туфейль создал собственную космологическую теорию, «свободную от ошибок» и построенную «на иных началах, нежели те, что были установлены Птолемеем», пишет арабский астроном Аль-Битруджи¹.

Единственное философское произведение Ибн Туфейля, сохранившееся до наших дней, — «Роман о Хайе, сыне Якзана» (Относительно тайн восточной мудрости, извлеченных из зерен сущности высказываний главы философов Абу Али ибн Сины имамом, знающим и совершенным философом Абу Бакром ибн Туфейлем). В этом произведении Ибн Туфейль выступает как последователь Аристотеля, Фараби, Ибн Сины и Ибн Бадджи и как предшественник Ибн Рушда. Произведение с аналогичным названием имеется и у Ибн Сины, и средневековые переписчики ошибочно приписывали трактат Ибн Туфейля Ибн Сине. В трактате Ибн Сины мы встречаем все главные образы (имена), которые выступают в романе Ибн Туфейля. Но Ибн Туфейль самостоятелен в выборе основной цели произведения. Задача романа — показать, что человек способен развить свои познавательные и творческие силы, познать окружающий мир путем опыта и эксперимента, и что философия и религия ведут к одним и тем же истинам разными путями. В романе описывается, как на одном из необитаемых островов в результате смещения определенного количества воды и глины родился ребенок, которому автор дал имя Живой, сын Бодрствующего (Хай ибн Якзан). Познавая окружающий мир, он постепенно переходит к познанию общих закономерностей природы.

Изучив строение различных животных, Хай обнаружил, что они похожи друг на друга внешними и внутренними органами, ощущениями, движениями и инстинктами. Отсюда он делает вывод, что все животные, включая и человека, составляют единство. Далее Хай обнаруживает единство не только в мире животных, но и во всех частях природы. Обращая взор к небу, он замечает, что и там то же единство. И Хай задает вопрос: вечны ли небесные светила и Вселенная или то и другое имели начало во времени? В конце концов он приходит к выводу, что *мир вечен*.

Что же касается «творящей причины», т. е. Бога, то она извечна, как и мир. Она не может быть телесной, ибо все телесное возникает

¹ См.: С.Н. Григорян. Средневековая философия народов Ближнего и Среднего Востока. С. 263—264.

и уничтожается. А раз так, то она не может быть ни объектом чувственного восприятия, ни предметом воображения. Бог есть существо интеллигентное, лишенное всяких телесных качеств. Но если он отрешен от всего материального, то, стало быть, и разум, мыслящий «творить причину», есть нечто отрешенное от материи и как таковое не подвержено уничтожению. Так, прибегая то к опыту, то к умозрительному рассмотрению, Хай проходит за свою жизнь тот долгий путь, который был проделан человечеством в процессе интеллектуального развития.

Рассказав о рациональном пути познания, Ибн Туфейль описывает второй путь, на котором истина (Бог) созерцается непосредственно. На этом пути элементы аристотелизма, свойственные Хаю, уступают место элементам неоплатонизма и мусульманского мистицизма (суфизма). Герой книги ведет аскетический образ жизни, ограничивает себя в еде, вращается, подражая планетам и воспаряя духовно к высшим небесным сферам, пока не доходит до такого состояния, когда он чувствует себя слившимся с Богом. Бог предстает перед ним и как нечто единое, и как нечто множественное, ибо он в каждой вещи видит теперь отражение ослепительного блеска верховного существа. Мирозозерцание Хая становится *пантеистическим*.

В то время, когда Хай предавался аскетическим упражнениям и находился в состоянии экстаза, на остров высадился набожный человек — Асаль, житель соседнего острова, решивший провести свою жизнь в уединении, предаваясь посту и молитвам. Однажды Асаль встретил Хая. После долгих бесед он приходит к выводу, что мировоззрение Хая не отличается от догматов его веры. Хай, со своей стороны, не видит в этой религии ничего противоречащего своей философии. Проникшись жалостью к соотечественникам Асаля и желая открыть им глаза на истину, Хай отправляется со своим другом на его остров. Приехав в страну Асаля, Хай видит, что жители ее делают божеством свои страсти и поклоняются предметам своих желаний. Этих жителей занимает умножение богатств, пока, в конце концов, они не совершают паломничество на кладбище. На них не действуют увещания, их не трогают добрые речи. Хай приходит к выводу, что для них заказаны пути мудрости и нет для них доли в ней, ибо они потонули в невежестве.

Хай проводит многие часы в беседах с друзьями Асаля и правителем острова Саламаном, стараясь передать им свое понимание истины. Но, как убеждается Хай, уровень умственного развития жителей острова далек от познания чистых истин философии. Убедившись в этом, он рекомендует им держаться своей веры. Роман заканчивается тем, что Хай (олицетворение философии) и Асаль (олицетворение свободного толкования религии) примиряются с Саламаном (олицетворяющим догматическое понимание священного писания) и возвращаются на свой остров. В этой аллегории, как можно заметить, заключена идея «*двойственности истины*», развитая в дальнейшем Ибн Рушдом. Роман Туфейля пользовался боль-

шой популярностью не только в эпоху средневековья, но и у европейских читателей Нового времени, познакомившихся с ним в конце XVII в. Среди читателей и почитателей романа были Спиноза и Лейбниц. Влияние идей Ибн Туфейля можно обнаружить в романе Д. Дефо «Робинзон Крузо».

К настоящему времени роман о Хайе, переведен почти на все европейские языки. В русском переводе это произведение опубликовано в 1920 г. и переиздано в 1961 г.¹

Философия Ибн Рушда

Абул Валид Мухаммад бинни Ахмад Ибн Рушд (1126—1198) (известный в Европе как Аверроэс) родился в Кордове. Будущий философ с ранних лет изучает богословие и мусульманское право, арабскую литературу и поэзию, а позже приступает к изучению медицины, математики и философии. Ибн Рушд оставил большое число комментариев на философские произведения древнегреческих, арабских и центральноазиатских мыслителей, а также собственные труды — «Опровержение опровержения», «Сочинения по логике», «Проблема времени», «О первом двигателе», «Рассуждения об извечном существовании и о существовании временном», «Проблемы науки о душе», «Рассуждения о разуме», «Вопросы философии», «О согласии религии с философией» и др.

Из сочинений Ибн Рушда наибольшее распространение получило «Опровержение опровержения», направленное против Газали. «Весь аверроизм, — пишет французский исследователь Э. Ренан, — можно свести к двум учениям, или, как выражались в средние века, к двум великим заблуждениям, тесно связанным друг с другом и составляющим полное толкование перипатетизма: к учению о вечности материи и к теории разума»².

Ибн Рушд был известен как «Комментатор» — так назвал его Данте в «Божественной комедии». Он вернул учению Аристотеля первоначальную чистоту, после того как александрийские толкователи внесли в него элементы платонизма и в значительной степени исказили его. Он считал, что в лице Аристотеля человеческий разум нашел свое наивысшее выражение, и называет его божественным философом. Современники говорили, что «Аристотель объяснил природу, а Аверроэс — Аристотеля»³.

Онтология. Огромной заслугой Ибн Рушда является его учение о первичности несотворимой, вечной материи, ее движении и познаваемости. По Ибн Рушду мир состоит из пяти тел: неба, земли,

¹ См.: Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана. / Пер. И. Кузьмина, под ред. И. Ю. Крачковского. Петроград, 1920; Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. М., 1961.

² Э. Ренан. Собрание сочинений. Киев, 1960. Т. 8. С. 70.

³ О.В. Трахтенберг. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957. С. 65.

огня, воды, воздуха. В природе царит строгая необходимость, вся природа живет по своим законам. Необходимость Ибн Рушд связывал с причинной обусловленностью. «Всякое действие необходимо имеет свою причину... — писал он. — Мы не должны сомневаться, что существующие вещи являются причиной друг друга и действуют друг через друга»¹.

Материя содержит в себе все формы и производит их из себя. Она никогда не бывает бесформенной, так же как *форма* не может существовать вне материи. Если материя и форма совпадают в высшем единстве, то, *возможность и действительность* также совпадают в нем. Отличие возможности от действительности имеет относительный характер. Если мир вечен, все возможное рано или поздно должно стать действительным. Источник движения — в самой материи. Вне материи нет никакой «причины форм», которая бы передавала ей движение и развитие. Ничто не изменяет материю, что не находилось бы в ней самой. Материя существует до формы, форма есть способ проявления материи.

Материальный мир, по Ибн Рушду, — это развивающаяся объективная реальность, которая порождает не только форму, но и *потенцию*. Само возникновение он понимает как форму проявления движения материи, в которой происходят количественные и качественные изменения. «Всякая существующая вещь, — заявляет философ, — имеет определенное *количество* и определенное *качество*; точно также вещам свойственно время их возникновения и существования»². Это утверждение противоречило Аристотелю, согласно которому движение не связано с материей. Ибн Рушд рассматривает «движение» как название движущейся вещи.

Теория познания. Познание, по Ибн Рушду, начинается с чувственной ступени. Чувственное познание служит основой и исходным пунктом рационального познания. Разум не может знать что-либо прежде, чем оно пройдет через пять органов чувств.

Но чувственного познания недостаточно для того, чтобы дать знание сущности и важнейших свойств предметов. Для этого необходим разум, целью которого является постижение того, что составляет закономерность существования вещи как таковой: «Разум есть не более как постижение существующих вещей вместе с их причинами, и именно это отличает его от всех других постигающих способностей»³. Существование причинности Ибн Рушд рассматривал как условие познания бытия. Он различает причины, действующие в природе и в обычной жизни, «на основе познания и размышления». Природное

¹ Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока. С. 498.

² Там же. С. 524.

³ Там же. С. 474.

действие, подчеркивает он, является более достоверным, чем действие посредством свободной человеческой воли, ибо «действующий по побуждению природы совершает свое действие постоянно, в то время как действующий по свободной воле ведет себя иначе»¹.

Учение Ибн Рушда об *универсальном разуме* заключает в себе прогрессивную мысль о творческом характере человеческого разума, об интеллектуальном равенстве всех людей. Эти идеи и определили в значительной степени тот огромный интерес университетских кругов Европы к учению Ибн Рушда о всеобщем разуме. Материальный и деятельный разум, согласно Ибн Рушду, связывается в человеке в результате «развития наук, возвышения науки на более высокую степень». Благодаря интеллекту человек «поднимается от материального к вечному существованию». Творчество Ибн Рушда знаменует собой вершину философской мысли народов Ближнего и Среднего Востока. Оно как бы подвело итог предшествовавшему развитию прогрессивной мысли, оказав при этом сильное влияние на философскую мысль народов средневековой Европы.

§ 2. Общественно-философская мысль в Центральной Азии в эпоху Темура и Темуридов (XIV—XV вв.)

После освобождения Мавераннахра от монголов, начиная с 1370 г. в стране правителем становится Амир Темура (1336—1405). Великий Темура создает сильное централизованное государство. Ликвидируется феодальная раздробленность, развиваются производительные силы, внешнеторговые отношения с соседними странами, наблюдается подъем в земледелии и городском ремесле. Растет интерес к античной культуре, раннесредневековому философскому наследию народов Мавераннахра, Индии, арабских стран. Для философской мысли этого периода были характерны обращение к светским и религиозным наукам, стремление к изучению природы, возвышению человеческого разума и его способностей, нравственных качеств человека, проповедь гуманистических, национальных и общечеловеческих ценностей.

Философские взгляды Тафтазани

Садуддин Масуд бинни Умар Тафтазани (1322—1392) был видным представителем философии ислама — калама. Родился в с. Тафтазан, близ г. Ниса (Ашгабад). Учился у знаменитых ученых *Аль-Иджи* и *Кутбидина ар-Рази ат-Тахтани*. Около тридцати лет провел в скитаниях, преподавал в различных медресе Мавераннахра, затем по приглашению Амира Темура приехал в Самарканд, где находился при его дворе до самой смерти. Тафтазани активно участвовал в научных диспутах, проводимых регулярно в присутствии самого Темура. Он

прославился познаниями в каламе, логике, геометрии, поэтике и грамматике арабского языка. В последующие столетия огромной популярностью пользовались его копендиумы по каламу, к которым были составлены многочисленные комментарии: «Тахзиб ал-мантик ва-л-калам» («Исправления логики калама»), «Макасид фи илм ал-калам» («Цели в науке калама»), (или «Макасид ат-талибин» — «Цели студентов»).

Философские взгляды Мир Сайида Шарифа (Джурджани)

Али ибн Мухаммад бин Али Хусейни Джурджани, известный в литературе как Мир Сайид Шариф (1339—1413), родился в Тагу — селении близ Астрабада (на территории современного Ирана). С ранних лет стал интересоваться науками, особенно логикой и языками. Жил в Герате, в г. Карамане, Египте, Константинополе, в Ширазе. После завоевания Темуром Шираза в 1387 году Джурджани вместе с другими учеными был отправлен в Самарканд. Здесь он прожил около 20 лет, преподавал в учебных заведениях и лишь после смерти Темура вернулся в Шираз, где скончался в 1413 г. Среди его учеников были Казы-заде Руми и Улугбек. Сочинения Джурджани составляют комментарии по грамматике, логике, риторике, праву, философии, а также его собственные оригинальные произведения.

Онтология. Философские воззрения Джурджани формировались под влиянием Фараби, «Братьев Чистоты», Беруни, Ибн Сины, Насриддина ат-Туси и Кутбидина ар-Рази ат-Тахтани. Так же, как и они, Джурджани не сомневался в существовании объективной реальности, трактуя ее происхождение с позиций *теории эманации*, понятой им, однако, рационалистически.

В «Трактате об установлении истинности бытия» он пишет, что действительность бытия существует по своей сущности и невозможно, чтобы она не существовала и оказалась бы в небытии¹. Понятие *необходимо-сущего* Джурджани сводит к Богу и его атрибутам: необходимо-сущее должно находиться на такой высшей ступени бытия, выше которой не может оказаться никакая ступень существования. Сущность необходимо-сущего состоит в том, что оно является действительным бытием. Действительность бытия заключается в самой необходимости. Следовательно, истинность бытия заключается в самой необходимости². Джурджани зачастую пантеистически сближает необходимо- и *возможно-сущее* бытия и представляет их как ступени развития мира.

Джурджани выделяет пять видов субстанции: *интеллект, душу, первичную субстанцию, форму и тело*. Посредством субстанции он

¹ См.: Журжони. Рисолат фи тахкик-ул-вужуд, маджале данеш-калайе адабиет ва улуми инсони. (1, 2). Техрон, 1971—1972. С. 331.

² Там же.

¹ Г. Лей. Очерк истории средневекового материализма. С. 183.

рассматривает духовный и материальный мир как нечто связанное. Джурджани, классифицируя природное бытие, разделяет тела на *простые* и *сложные*. Сложные состоят из четырех элементов, простые бывают верхними и нижними — планеты и сами элементы. Верхние тела могут быть светящимися или несветящимися, первые суть планеты и звезды, вторые — сферы и души. Сложные тела включают в себя: нерастущие — минералы; растущие, но не чувствующие и не движущиеся — растения; чувствующие и движущиеся, но лишенные речи — животные, обладающие речью — люди¹. Джурджани представляет весь мир единым телом, разные органы которого закономерно связаны друг с другом. Джурджани в своей натурфилософии пытался объяснить естественный мир, т. е. природу, исходя из нее самой. Единство человека и природы он выразил через идею микрокосма как высшего средоточия всех сил макрокосма.

Л о г и к а. Вопросы логики занимают важное место в творчестве Джурджани. Он написал обширный комментарий («Шархе мавокиф») к книге аль-Иджи «аль-мавокиф», в котором полностью солидаризуется со следующим высказыванием автора: каждое построение мысли имеет как материю, так и форму. Поэтому правильность мышления обусловлена правильностью его как по материи, так и по форме².

Джурджани обогатил учения своих предшественников об определениях и делениях. Он различал два основных способа деления: *мысленное* и *индуктивное*. Первое, по его мнению, получается путем выделения всевозможных предполагаемых видов из общего понятия, второе — посредством выделения существующих видов вещей, входящих в объем общего понятия. Объективное существование указанных видов при индуктивном делении обязательно, а при мысленном — нет, достаточно лишь предположения об их существовании. Поэтому индуктивное деление действительно, а мысленное предположительно³.

Улугбек Одним из выдающихся ученых XV в. является внук Темура Мухаммад Тарагай Улугбек (1394—1449). Будучи правителем Мавераннахра, Улугбек уделял много внимания науке и культуре. Его научные интересы лежали в области математики, астрономии, геометрии, химии, истории и других наук. В формировании взглядов мыслителя сыграли роль труды Платона, Аристотеля, Птолемея, Хорезми, Фергани, Фараби, Беруни, Ибн Сины и др.

В 1428 г. под руководством Улугбека в Самарканде была построена крупнейшая по тем временам обсерватория. А в 1437 г. им был создан трактат «Зидж Гурагоны» («Гураганский каталог звезд»). Трактат включал в себя способы летосчисления, теорию планет, вопросы

астрономии и таблицу 1018 звезд. Известен труд Улугбека «История четырех улусов», где излагается история монгольской империи. Кроме того, Улугбек хорошо знал логику, мусульманское законоведение, теорию музыки и теорию литературного стиля.

Исследования Улугбека явились важной вехой в развитии астрономии. Он стремился выявить способ определения координат любой точки Земли, разработать методы предсказания затмений, правила перевода дат из одного летосчисления в другое, раскрыть закономерности изменения времен года, законы движений небесных тел. Основным средством наблюдения служил секстант. При помощи этого прибора, например, измерялась точная величина звездного года — 365 суток 6 часов 10 минут 8 секунд.

Основанная Улугбеком астрономическая школа сыграла большую роль в формировании научных взглядов того времени. Улугбек окружил себя талантливыми учеными, пригласив из других стран лучших специалистов по астрономии. Из Кашана был приглашен *Гиасиддин Джамшид аль-Кашани* (ум. 1430), являвшийся крупным астрономом и математиком. Аль-Кашани принадлежит открытие десятичных дробей. Именно после него, начиная с XVI века, десятичные дроби начинают применяться в трудах европейских математиков. После убийства Улугбека его дело продолжили ученики. Наиболее знаменитый из них — известный математик и астроном *Али Кушчи* (1403—1474). Основное его произведение — «Трактат об астрономии»¹. Али Кушчи верил в существование объективного мира, во взаимосвязь материальных вещей и явлений, в их переход от простого к сложному.

Навои Великий узбекский поэт, государственный деятель и мыслитель Алишер Навои (1441—1501) родился в Герате. В школе Навои учился вместе с будущим правителем Хорасана Хусейном Байкарой. В разные периоды жизни жил в Ираке, Мешхеде, Самарканде. В 1469 г. в Герате на престол сел Хусейн Байкара, и его школьный товарищ возвращается в Герат. В 1472 г. он назначается везирем. Навои был покровителем поэтов и ученых и тратил свои богатства на развитие науки и культуры, сооружение больниц, мостов, мечетей, медресе, ирригационных сооружений. Его труды (более 30 произведений) посвящены литературе, философии, этике, лингвистике, эстетике, музыке, истории и естественным наукам. Философское мировоззрение Навои основано на идеях *пантеизма* и *суфизма*. В своем миропонимании он исходит из единства бога, природы и человека. Мыслитель убежден, что человек может обрести счастье в земном мире, для этого он неустанно должен стремиться к познанию тайн природы, изучать ее и пользоваться ее благами. Бог,

¹ См.: Журжони. Оинайе гитинамо, л. 3.

² См.: Журжони. Шархе мавокиф. Истанбул, 1257 й. х. 46-б.

³ См.: Журжони. Ат-гаърифат. 33-б.

¹ См.: Али Кушчи. Астрономияга оид рисола. Тошкент, 1968.

по его мысли, является творцом и источником Вселенной, в том числе и человека. В свою очередь, человек — лучшее, что создано природой, Богом:

Сделал он человека вершиной творенья,
Нет в созданных земных человеку сравненья.
Силу знания в сердце его заключил он.
Стал казной сокровенной тот дивный тайник.
И величье творца он, как тайну, постиг¹.

В вопросах гносеологии Навои стоит на позициях *рационализма*. По его мнению, посредством разума происходит обобщение чувственных данных, выявление общего и существенного в явлениях. Разум является драгоценным даром:

Дороже всех богатств тебе дана
Бесценная жемчужина одна:
И это — разум. Не сравниться с ним
Рубинам и алмазам дорогим².

По мнению Навои, человек, желающий быть счастливым, должен всемерно проявлять интерес к земной жизни, использовать и подчинять себе силы природы, трудиться и заниматься самосовершенствованием. «Навои, — пишет В. Ю. Захидов, — занимает первое место среди мыслителей-пантеистов, мировоззрение которых наполнялось реальным содержанием»³. В своих социально-политических воззрениях Навои большое значение придавал роли правителя. Во главе государства должен стоять просвещенный правитель, который справедливо относится к своим подданным, заботится об их благополучии, думает о процветании страны. *Гуманизм* и общечеловеческие идеи Навои ярче всего проявились в его отношении к проблеме войны и мира. всю жизнь поэт боролся против кровопролитных войн, выступал против междоусобиц, насилия и раздоров.

Навои воспевал дружбу между людьми, противопоставляя ее вражде, обману, лицемерию и прочим нравственным порокам. Главные герои в произведениях Навои — представители различных народов: Искандар (Александр) — грек, Меджнун — араб, Ширин — армянка, Шапур — иранец, Фархад — китаец и т. д. Герои Навои постигают тайны природы; применяя знания, преодолевают трудности, облегчают жизнь народа, приносят счастье людям. Изображая героями представителей различных народов, Навои тем самым выступает против противопоставления одного народа другому, умале-

¹ А. Навои. Сочинения. Т., 1968. Т. 8. С. 7.

² Он же. Сочинения. Т., 1968. Т. 3. С. 208.

³ В. Ю. Захидов. Мир идей и образов Алишера Навои. Т., 1961. С. 245.

ния достоинств одного народа перед другим. Идеи Навои о дружбе и братстве народов были направлены против насилия, жестокости и раздоров. Он призывает людей жить в мире и дружбе, осуждает вражду и недоверие:

Нет, не дело вражда. В добром мире живите, народы,
Дружба — дело людей, славить дружбу строкой мое дело¹.

Общественно-философские идеи Навои пронизаны глубоким рационализмом и гуманизмом и направлены на служение человеку, поиску справедливого и разумного устройства общественной жизни.

Джами Великий мыслитель и гуманист Абдурахман Джами (1414—1492) родился в с. Харджирд неподалеку от Герата. В детстве Джами изучал грамматику родного, а также арабского языка. Переехав в Самарканд, Джами слушает лекции *Казы-заде Руми* и *Ходжи Али Самарканди* по геометрии, алгебре и астрономии. Отмечая незаурядный талант поэта, Руми говорил: «С тех пор как существует Самарканд, через воды Амударьи на наш берег не переходил такой способный и умный молодой человек, как Джами»². Позже Джами становится учеником шейха *Саадиiddина Кашигар* (ум. 1456) и изучает накшбандию. Впоследствии он становится видным теоретиком и деятелем ордена Накшбанди.

Джами был энциклопедистом. Он хорошо знал геометрию, астрономию, космографию, математику, арабский язык, философию, этику, риторику. Джами, выражая *пантеистический* взгляд на мир, Бога называет творцом, первопричиной всего сущего. Бог является вечным, остальное — преходящим и временным. Реальный и мнимый мир Джами называет формой, а Бога — содержанием. Бог и мир не могут существовать друг без друга. Без Бога мир превратился бы в хаос и беспорядок. Если Бог был более чем один раз, разве существовал бы мир по этому закону? Тогда двери мира закрылись бы. Весь мир превратился бы в небытие, возможно даже не вышел бы из небытия, писал Джами³.

В центре гуманистической концепции Джами стоял человек. Поэт утверждал познавательные возможности человека, свободу личности, справедливость, трудолюбие, щедрость, правдивость, скромность. Джами считает, что человек может познать явления материального мира в процессе трудовой деятельности. «Мудрецом называют того, кто стремится познать истину обо всем настолько, насколько он может это сделать, и применяет в делах своих это из познанного им, что может применить»⁴, — утверждал он.

¹ А. Навои. Сочинения. Т., Т. 1. 1968. С. 146.

² М. Раджабов. Абдурахмон Джами и таджикская философия XV века. Душанбе, 1968. С. 67.

³ См.: Жомий. Хафт авранг. Т., 1914. С. 81.

⁴ А. Джами. Весенний сад. Душанбе, 1964. С. 56.

В своих произведениях Джами осуждал насильников и угнетателей, которые разоряют города и селения, грабят крестьян и ремесленников, считал трудовой народ опорой государства, призывал правителей, имущие классы поддерживать крестьян, ценить их труд. Принципы справедливости — основа государства:

Не верой, не обрядами страна —
Законом справедливости сильна¹.

Овладение знаниями и наукой Джами считает для человека наиболее ценным и достойным делом и подчеркивает практическое значение их для общества. Джами призывает людей заниматься не всякими науками, а лишь теми, которые приносят пользу обществу:

«Лишь к той тянись науке, что впрямь необходима»².

Другое нравственное качество, которое украшает человека, — овладение ремеслом. Человек своим талантом и мастерством украшает себя. Мыслитель призывает людей бороться за торжество добра на земле, сеять семена добра, искоренять корни злобы и вражды. Джами, как и другие мыслители Востока, считал, что во главе государства должен стоять мудрый, справедливый и просвещенный царь. По его мнению, «мудрость монархов проявляется в справедливости и правосудии, а не в блеске и великолепии царствования»³. Джами мечтал о таком обществе, где не было бы беззакония, эксплуатации, несправедливости, жестокости, зла, о таком государстве, где каждый думал бы о благе народа. В «Книге мудрости Искандара» он изображает картину идеального города-государства. Джами описывает, как после трудного похода Искандар вступает в удивительный город, который управляется без шахов, в котором отсутствуют бедные и богатые, нет имущественного неравенства, горожане трудолюбивы, обладают высокими нравственными качествами.

§ 3. Общественно-философская мысль Центральной Азии в XVI—XVII вв.

Общественно-политическая обстановка

В жизни Центральной Азии XVI—XVII века были переломными. Власть Темуридов была свергнута Шейбани-ханом. При Шейбанидах была предпринята попытка создать централизованное государство. Затем власть переходит к династии Аштарханидов. Феодалные междоусобицы достигают своего апогея. Появляются три государ-

¹ Джами. Саламан и Абсоль. М., 1964. С. 86.

² Он же. Весенний сад. С. 60.

³ А. Джами. Книга мудрости Искандера. М., 1964. С. 337.

ственные образования — сначала Бухарский эмират и Хивинское ханство, а к концу XVIII в. — Кокандское ханство. В целом ситуацию в Мавераннахре в XVI—XVII вв. можно охарактеризовать так:

— Центральная Азия — некогда экономически и культурно развитый регион — начинает отставать от европейских стран, где развивается новый, капиталистический способ производства;

— одновременно сосуществовали противоречивые процессы, связанные, с одной стороны, с тенденциями к централизации, с другой — с усилением междоусобных войн, раздроблением сложившихся государственных формирований;

— борьба за централизованное государство выражала одну из существенных тенденций, представлявших процесс формирования этноисторических основ национальных государств, в частности Бухарского эмирата, что впоследствии было прервано завоеванием Центральной Азии Россией.

В Мавераннахре продолжали развиваться литература и изобразительное искусство, история и философия, архитектура и зодчество. Самарканд, Ташкент и особенно Бухара остаются центрами культурной деятельности. Литература XVI—XVII вв. была представлена такими именами, как Турди, Машраб, Мавлоно Вафои, НаDIR, Мулла Масти, Равнак, Рахим, Андалиб, Нишати, Умар Баки, Акмал. Многие поэты XVII в. — выходцы из Центральной Азии — жили и творили за пределами своих родных мест. Шавкат Бухари (ум. 1695) жил в Индии, Афганистане, Иране; Мулла Муллам — в Индии, Мухаммад Салих Самарканди — в Бухаре, Балхе, Индии, Лахоре. Как свидетельствует Абдулкадыр Бадаюни — историк Индии эпохи Бабуридов — индийские литераторы Гулуи, Кашмири, Камоли, Махсуми, Рамзи, Лахури, Джами, Кабули, Файзи Дуккани бывали в городах Мавераннахра. Ряд исторических произведений, написанных на арабском и персидском языках, были переведены на узбекский. В XVI в. в особо сложном положении оказалась наука. В эту эпоху мы уже не видим таких выдающихся ученых, как Улугбек и Али Кушчи.

Общая характеристика общественно-философской мысли XVI—XVII вв.

Начиная с XVI в., философская мысль Мавераннахра развивается в двух главных направлениях.

Первое направление — развитие общественно-философской мысли в самом Мавераннахре, представленное такими мыслителями, как *Мирзаджан Ширази, Юсуф Карабаи, Мухаммад Шариф Бухари* и др. *Второе направление* — развитие философии мыслителями — выходцами из Центральной Азии, творившими в Индии. Трехсотлетнее существование империи Бабуридов оставило глубокий след в истории Центральной Азии и других сопредельных стран. Несмотря на отдельное географическое расположение государства Бабура, его духовная жизнь всегда оставалась

частью центральноазиатской культуры, ибо он и его потомки всегда были сопричастны ей и продолжали развивать традиции этой культуры.

Важным фактором сближения Мавераннахра и Индии явилось то, что в начале XVI в. в результате провозглашения шиизма в Иране официальным культом, многие представители культуры были подвергнуты гонениям. Большинство из них нашли убежище в Мавераннахре и Индии. Господствующим идейным течением была идеология ислама — калам. Мировоззрение философов так или иначе исходным пунктом имело религиозную идеологию. Многие их достижения формировались в религиозном контексте. Но не следует абсолютизировать данный факт, ибо наряду с этим определенные философские идеи расходились с различными аспектами исламской идеологии. Особое значение в развитии общественно-философской мысли этого периода имело стремление осмыслить свои духовно-исторические истоки, использовать религию как мощный духовно-консолидирующий и регулятивный фактор.

Юсуф Карабаги Ибн Мухаммаджан Юсуф аль-Карабаги аль-Мухаммад Шахи (1563—1647) является выходцем из Азербайджана. В 1579 г., в шестнадцатилетнем возрасте, он перебирается в Ширван, а затем в Шираз, где становится учеником *Хабибуллы Мирзаджана Ширази аль-Бонави*. Под влиянием своего учителя Юсуф специализируется на философии и богословии и увлечение ими переносит в Центральную Азию. Карабаги вначале преподает в Самарканде, затем в Бухаре. Последние годы своей жизни Карабаги живет в местечке, называемом «Се пулон», расположенном в двух километрах от Бухары, где и умирает.

Мухаммад Шариф Бухари Мухаммад Шариф ибн Мухаммад аль-Хусейни аль-Алави аль-Бухари (ум. 1697) родился в Бухаре. Известен под псевдонимом Аль-Мавлани.

До нас дошли более пятнадцати названий трудов ученого, в том числе:

1. «Книга о полезных (сведениях) для царя» («Китаб фаваиди хаканийа»). Трактат написан в 1643 г., переписывался вплоть до XVIII в. Один из списков называется «Благодарственный трактат». Рукопись содержит ценные сведения о современной автору социальной жизни, а также материал по богословской юриспруденции. 2. «Трактат о периодичности». Сохранилось несколько списков, относящихся к началу XIX в., один из которых называется «Трактат о необходимости зависимости периодичности от последовательности». Трактат посвящен вопросам прерывности и непрерывности.

Общезнакомые проблемы Творчество Юсуфа Карабаги и Мухаммада Шарифа Бухари охватывает многие проблемы философии. Все существующее Карабаги, как и все восточные перипатетики, разделяет на два вида: *необходимо-сущее* и

возможно-сущее или просто *необходимое* и *возможное*. Понятие *необходимого* состоит в том, что оно ни в каком отношении не может быть небытием, внешним для его сущности. *Возможное* — это то, к чему всесторонне приложимы бытие и небытие, внешние для его сущности.

Мухаммад Шариф Бухари дает определение, мало чем отличающееся от определений предыдущих мыслителей? Он утверждает: что *необходимое* — это то, что лишено природы небытия и не может быть описано как одна из составных частей небытия. *Невозможное* это то, что лишено природы бытия и поэтому не может быть описано как одна из составных частей бытия. *Возможное* — это то, что не лишено упомянутых двух природ. Даже если оно лишается одной из них двоих, не отвергается его возможность. Бытие *необходимого* Бухари ставит выше всех начал. По его мнению, оно не подвластно времени и пространству и является началом начал. Причину всего совершенного Бухари видит в Боге.

Как и другие мыслители позднего феодализма, Карабаги в основу своего понимания мира кладет *принцип причинности*. По мнению Карабаги, причинно-следственная связь бесконечна и «не ограничивается ... сегодняшним днем». Тем самым утверждается бесконечность причинной обусловленности всего бытия. Карабаги представляет причинно-следственную связь не как обычный ряд связанных явлений. Эта связь выступает основой следствия как чего-то вышестоящего. Это следствие, в свою очередь, является причиной того, что является еще более высоким и т. д. Здесь заключена стихийная мысль о том, что связь имеет форму восходящей спирали. Немаловажным моментом является и то, что образование верхней ступени вызывает уничтожение нижней ступени. Понимание причинной связи перерастает в понимание более сложных и общих связей.

Данный вопрос получает свое развитие и в трудах Бухари, в частности в его трактате о периодичности. По мнению Бухари, при образовании «вышестоящих» и «нижестоящих» ступеней на арену выходит периодичность, а предпосылкой существования последней является последовательность. «Знай, — пишет он, — что люди указали на необходимую зависимость периодичности от последовательности». Непрерывное повторение идущих вверх ступеней и есть бесконечность.

Другой важной проблемой, затрагиваемой Карабаги и Бухари, является проблема конечной и бесконечной делимости тел. Этот вопрос у них тесно переплетается с концепцией пространства и времени. Так как сумма всякого ряда с бесконечно увеличивающимися или уменьшающимися по величине членами является бесконечной величиной, то нельзя пройти такой бесконечный путь за конечный отрезок времени. Философские интересы и изыскания мыслителей этого периода включают в себя как важный компонент разработку фундаментальных онтологических проблем, прежде всего перипатетического и восточно-перипатетического направления с их обогащением определенными аспектами суфийской онтологии.

§ 4. Общественно-философская мысль в XVII — первой половине XIX вв.

Общественно-философские взгляды Мирзы Бедили

Мирза Абдулкадыр Бедиль (1644—1721) родился в г. Азим-Абаде в Индии. Его жизнь и творчество проходили в годы правления династии Бабуридов. Бедиль оставил много трудов: «Чор унсур» («Четыре элемента»), «Нукот» («Остроты»), «Ирфон» («Познание»), «Рубоийёт» («Четверостишия») и др.

Онтология. Бедиль продолжает традиции восточных перипатетиков. По его мысли, материя не имеет ни начала, ни конца. Он был пантеистом, придерживался позиции «вахдати мавжуд» — единства сущего. Все рождается в силу необходимости: «Во всех веществах происходит изменение частиц, благодаря чему появляется новое; это удивительное тайное явление совершается по необходимости, эта необходимость существует в самих предметах и в их взаимоотношениях. Так, например, сочетание масла, фитиля и огня по необходимости дает свет»¹. Мир находится в изменении и вечном движении. За основу мира Бедиль брал воздух.

По мнению Бедили, материя и форма находятся в единстве: «Если материя без формы, то откуда возникает форма, если форма — всесильная одежда, то чем будет одета материя?»². Бедиль касается и вопроса о свободе и необходимости. По его мнению, человек свободен в своих действиях. Он сам должен определить свои действия. Бедиль признает природную необходимость, законы природы. С другой стороны, он рассматривает необходимость как проявление божественной воли. Бедиль критикует аскетические идеи суфиев, теорию предопределения, скептически относится к некоторым положениям религии, высказывает критическое мнение о танасухе — переселении души, которое широко было распространено в Индии. Происхождение мира и человека, по Бедиллю, выглядит следующим образом:

Бог соединил землю, воду и огонь,
Шутя привел в порядок.
Когда соединил, получилось неорганическое,
Выросло из него растение.
Развиваясь, стало животным,
Открыло рот для речи — стало человеком³.

Гносеология. Первая ступень познания совершается при помощи внешних чувств. Разум, мышление являются более совершен-

¹ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане С. 509.

² Там же.

³ Там же. Т., 1976. С. 510.

ной ступенью познания. Философ рассматривает чувственное и рациональное познание в единстве и взаимосвязи. Большое значение он придавал разуму: «Мышление поняло содержание тайны, суждение поняло происхождение и последствия дел. Никто не видел ничего, если его не открыл разум. Все, что не познано разумом, закрыто человеку»¹. В рациональном постижении мира большое значение играет наука:

Пока не возьмешь перо науки в руку,
Образа никакой вещи не нарисуешь.
Все то, что начертано не наукой,
Ничего, кроме глупости, не означает.
Наука повсюду — порука за разумные меры,
Победа — доказательство действия².

В постижении бытия, тайн природы важную роль играет философия. Философия — это премудрость, она раскрывает тайны науки, изучает отношение духа к вещам и предметам.

Общественно-политические взгляды. Важное место в мировоззрении Бедили занимают его общественные и гуманистические идеи. Бедиль воспевае человека труда. Особенно он ценил труд крестьян, обеспечивающих всех продуктами питания. Человек, по его мысли, красив ремеслом, с его помощью он может достичь счастья. Человек, не овладевший ремеслом, становится ничтожным и жалким.

Царь и его окружение живут в достатке и в изобилии, крестьяне же влачат нищенскую жизнь, умирают от голода, страдают от притеснителей. Поэт с горечью пишет о своем времени:

Страна стала подвластной:
Накопились богатства в руках отдельных личностей,
Землю высших слоев стали обрабатывать крестьяне;
От слабости, от угнетения крестьян
Появились цари, высокомерные государи.
Вожделение фараонов, вселили нимродов
Распространились на все стороны жизни.
Что натворила добыча золота и серебра...
Постройка дворцов, объявление себя Богом стало модой³.

Жадные и корыстолюбивые люди, борясь за богатство, стали вооружаться и собирать войска. В результате начались войны, междоусобицы, захват чужих территорий. Так возникли власть и государство:

¹ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане С. 512.

² Там же. С. 507.

³ Там же. С. 514.

Началась бурная борьба,
Появились победители и побежденные,
Совершенствовалось желание господствовать,
Возникло царствование¹.

Бедиль, подобно многим мыслителям прошлого, мечтал, чтобы страной правил просвещенный и справедливый правитель.

Машраб Машраб (1657—1711) является выдающимся узбекским поэтом и мыслителем. Родился в Намангане. Он побывал в Кашгаре, Самарканде, Бухаре, Ташкенте, Карши и других городах Центральной Азии, в Индии, на Ближнем Востоке. Везде, где побывал поэт, он наталкивался на неприятие со стороны духовенства за острые стихи, где он бичевал аморальные поступки священнослужителей, высмеивая их повадки, не совместимые с основными правилами религии и суфизма.

В конце своей жизни Машраб переехал в г. Балх (в нынешнем Афганистане). В 1711 г. он был казнен правителем Балха Махмудханом за свое свободомыслие и критику правящих кругов. Его гробница находится в с. Ишкашим, на юге г. Ханабада (в Афганистане). Машраб оставил большое творческое наследие. Ему принадлежат поэма «Мабдаи нур», труд «Девони Машраб», множество рубаи, газелей, мухаммасов, мусаддасов, которые популярны среди народа.

Машраб не выступал против основ и догм ислама, хотя с недоверием относился к некоторым из них. В своих стихах он высмеивает представителей суфизма, проповедовавших мистицизм и аскетизм. Он призывает не бояться потустороннего мира, ада и рая, а заниматься земными делами. Тем не менее, он придерживается суфийского движения каландаров, связанного с накшбандизмом. Оно было использовано Машрабом для выражения свободолобивых идей, критики лицемерия, ханжества, алчности, насилия и жестокости:

Если хочешь избавиться от дурных людей,
Будь каландаром, будь каландаром.
Если хочешь уничтожить жалобы на угнетение и подлость,
Если хочешь доставить всем смех,
Будь каландаром, будь каландаром.
Если хочешь отречься от благочестия, разоблачить тайну аскетизма,
Если хочешь идти путем истины,
Будь каландаром, будь каландаром².

В центре мировоззрения Машраба стоит человек, в котором он

воспеваает лучшие качества. В своих трудах он говорит о народе и его тяжелом труде, о том, как он живет в нищете, испытывает мучения со стороны насильников. Поэт мечтал о справедливом обществе, призывал сильных мира не эксплуатировать людей, а помогать им. Но, убедившись, что его призывы не дают результата, он впадает в пессимизм, говорит о бренности жизни на земле. Но его религиозно-мистические и пессимистические идеи и настроения не характерны для его мировоззрения. Он вошел в историю как бунтарь, свободолобивый поэт. Вот что пишет Н. Лыкошин о Машрабе: «Заговорите о Машрабе с неграмотным, даже просто с простолудином, и он, улыбаясь во весь рот, продекламирует вам несколько строк из самой скабрёзной, но в то же время остроумной газели Машраба, которую он случайно слышал в каком-нибудь собрании от грамотных людей и легко запомнил благодаря простоте языка и реализму описываемого происшествия из жизни «чудака»-юродивого. Стоит, напротив, заговорить о Машрабе с ученым туземцем (читай — духовным лицом), чтобы услышать о нем самый презрительный отзыв как о человеке, не заслуживающем никакого внимания, сама принадлежность которого к числу последователей ислама еще подлежит сомнению»¹.

Махтумкули Махтумкули (1733—1793) является выдающимся туркменским поэтом и мыслителем. Поэт учился в аульской школе, затем обучался в медресе Хивы, Бухары и Андижана, побывал в Азербайджане, Индии, Афганистане. Он автор философско-назидательных и лирических стихов, которые переведены на многие языки народов мира. Первопричину всего сущего Махтумкули видит в Боге, пантеистически соединяя Бога с миром. Вместе с тем мыслитель признает объективность мира, постоянное движение, изменение и обновление предметов и явлений. Человек, его цели в жизни, вопросы счастья, наслаждение жизнью занимают основное место в творчестве Махтумкули. Достоинство и добродетели человека поэт связывает с тем, насколько он живет жизнью народа. Добродетель это гуманное отношение к человеку труда, помощь нуждающемуся, просвещение народа. Махтумкули в своих стихах призывает туркменские племена объединиться, выступает против межплеменных раздоров.

Чокан Валиханов Чокан Валиханов (1835—1865) — выдающийся казахский ученый, просветитель и демократ. Будучи адъютантом генерал-губернатора Западной Сибири и области кыргызов, Валиханов много путешествует, изучает устное народное творчество, знакомится с национальным эпосом «Манас»; по

¹ Материалы по истории прогрессивной общественно-философской мысли в Узбекистане. С. 515.

² Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. 1977. С. 264.

¹ Цит. по: И.М.Муминов. Из истории развития общественно-философской мысли в Узбекистане конца XIX и начала XX веков. Т., 1957. С. 59.

заданию правительства работает в Восточном Туркестане; принимает активное участие в судебной реформе и других государственных делах. «Центральная Азия, — писал ученый, — в настоящем своем общественном устройстве представляет явление крайне печальное, какой-то патологический кризис развития»¹. Валиханов критикует царских колониальных чиновников, требует ограничения льгот привилегированных сословий, расширения свободы и политической активности простого народа, его просвещения. Он подчеркивал плачевное состояние казахских аулов, тяжелое положение своего народа.

Философское мировоззрение Ч. Валиханова носит материалистический характер. Природа вечна и разнообразна, она — первопричина, а сознание вторично. Материальные явления развиваются по своим законам. Между явлениями мира существует причинная связь. Валиханов убежден в том, что познание законов природы и общества станет вполне доступным для просвещенного человека, свободного от каких бы то ни было предрассудков и основывающего свои действия не на вере, а на исследовании фактов самой действительности². Говоря об общественной жизни, мыслитель подчеркивал переплетенность самых противоречивых человеческих побуждений и интересов. Но они сведены к единой основе — доступному для человеческого сознания влиянию «физических и социальных условий».

§ 5. Просветительство в Туркестане в XIX — начале XX вв.

Общие закономерности возникновения просветительства как антифеодального движения появляются у разных народов в различные периоды истории и имеют свои особенности. При этом просветительство каждого народа является проявлением общеисторического процесса. Как и в Европе, просветительство в Туркестане представляло собой течение, направленное против феодальных отношений, пережитков и традиций. Его становление и развитие было обусловлено влиянием европейской культуры, самим фактом контраста между феодальной Центральной Азией и капиталистической Россией.

Просветительство раннего периода Просветители раннего периода *Ахмад Дониш* (1827—1897), *Саттархан Абдулгафаров* (1843—1902), *Фуркат* (1858—1909), *Бердах* (1827—1900) подвергли критике феодально-ханский строй и выступили с пропагандой знаний. Они возлагали надежды на просвещенного монарха, который сможет вывести страну из отсталости, способствуя распространению науки и просвещения. Просветители ут-

¹ Ч. Валиханов. Избранные сочинения. М., 1987. С. 83.

² О.Сегизбаев. Мировоззрение Чокана Валиханова. Алма-Ата, 1959. С. 43.

верждали, что счастье приобретается не в пассивном его ожидании на том свете, а в познании окружающего мира и подчинении этих знаний обществу, людям.

По мысли *Саттархана*, человек должен познать самого себя, «то есть исследовать: каковы мы, откуда произошли и куда пойдем, в чем заключается наше счастье и несчастье. А ключом к этим вопросам служит знание. Знание служит решительным средством к разумению всего этого и к достижению основных наших желаний и целей... И мы говорим, что приобретение знаний необходимо, а цель такого приобретения состоит в том, чтобы отличать истину от лжи и своевременно пользоваться истиной для блага близких и делать им добро»¹. Приобретение знаний не должно являться для человека самоцелью, они должны служить людям и приносить пользу.

Саттархан придавал огромное значение установлению дружеских отношений с другими народами. В этом он видел один из важных факторов приобщения своего народа к прогрессу, знанию и просвещению. По мысли Саттархана, деление народов на правоверных и неправовверных, стремление противопоставить мусульман другим народам изолировало мусульманские народы от остального мира и явилось причиной застоя. Размышления Саттархана о роли знания в жизни человека и общества приводили его к сомнениям в истинности учения о предопределенности судьбы. Человек сам должен изменять свою судьбу, а не ждать ее свыше.

Ахмад Дониш также считал, что человек существует для созидания, поэтому должен обладать знаниями и трудиться. Он призывал своих соотечественников к изучению науки и техники, к овладению различными ремеслами.

Стремлением открыть для своего народа путь к прогрессу, знанию и просвещению пронизано и творчество *Фурката*. Он считал, что путем просвещения и с помощью изучения европейской культуры и науки, можно вывести страну из отсталости. По мнению Фурката, невежество — сущий ад, в котором нельзя увидеть луч света, и советовал молодому поколению изучать светские науки. Он считал, что наука должна служить народу, ученые люди должны быть почитаемы и уважаемы независимо от их национальности и религиозных верований.

Всем представителям просветительства начального периода была присуща общая черта: они считали, что люди, облаченные властью, должны ограничить произвол и насилие феодалов и способствовать развитию науки и просвещения, заботиться о благополучии подданных. Они мечтали об обществе, где люди могли бы получать знания, развивать ремесла и промышленность. По мере развития капиталистических отношений и изменения социальных условий идея «про-

¹ Туркестанская туземная газета. 1885. № 8.

священного и мудрого правителя» уступила место идее отрицания монархической власти. Эта тенденция начала проявляться во взглядах *Мукими, Завки, Хамзы, Анвар Атына* и др.

Мукими в своих произведениях подверг резкой критике мир гнета и насилия, дал описание тяжелого положения крестьян, гнета и произвола баев, царских чиновников. Он разоблачает царских чиновников, представителей местной администрации — мингбаши, волостных управителей, судей, подчеркивает, что во всех звеньях государственной власти процветают взяточничество и произвол. «Где правду искать беднякам, если деньги — кинжал, режущий все», — гневно восклицал Мукими. Идеи Мукими разделяли и развивали Завки, Хамза и др.

Джадидизм Движение джадидов занимает видное место в развитии культуры народов Средней Азии. Сам термин «джадиды» возник из введенного в конце XIX в. просветителем Исмаилом Гаспринским понятия «усул-и-джадид» («новые принципы»). Под этим понятием понимались новые принципы обучения, на которых строились новометодные школы. В дальнейшем, по мере расширения задач джадидского движения существенно расширилось и содержание этого термина. Наряду с просветительством джадиды стремились изменить старую систему социальных и политических статусов на прогрессивные формы развития. Движение джадидов выражало наиболее прогрессивное направление в сложном переплетении политических сил Туркестанского общества конца XIX — начала XX столетия. Оно базировалось на мировых гуманистических и национальных ценностях, отвечало назревшим потребностям общественного развития и интересам коренного населения края. С этим движением связаны такие известные имена как, *М. Бехбуди, А. Фитрат, И. Ибрат, М. Кори, А. Авлони, С. Айни, Ф. Ходжаев, Т. Норбутаев, М. Дарсодат, Т. Ризобалди* и др.

Джадидизм прошел сложный путь развития от просветительства до мощного политического движения. Тяжелое экономическое положение широких масс, находившихся под двойным гнетом имперского и местного деспотизма, угрожающее отставание от экономически развитых стран мира, застой мысли побуждали джадидов искать действенные средства ускорения социального прогресса в Туркестане. Решение назревших проблем первоначально джадидами виделось через просветительство. Поэтому на первом этапе в центре внимания джадидов оказалась задача реформы образования в мусульманских школах. Они не только теоретически обосновали необходимость проведения этой реформы, но и приложили большие усилия для осуществления ее на деле, открывая новометодные школы, библиотеки, читальные залы, издавая учебники.

Существенное влияние на джадидизм оказали русская революция 1905 г., революции 1908 г. в Турции и 1905—1911 гг. в Иране.

Первая мировая война способствовала радикализации мышления джадидов. Они писали о парламентской монархии, разрабатывали формы участия граждан в управлении, формировании государственных органов, законотворчестве. К началу февральской революции 1917 г. радикальная часть джадидов («прогрессисты») выдвинула ряд политических требований. В их числе — реформа управления краем в сторону расширения прав коренного населения, предоставление мест в Государственной Думе, демократические свободы и прежде всего свобода национальной печати, замена самодержавия конституционным строем. Однако после февральской революции джадиды поняли, что Временное правительство склонно притерпеваться прежней колониаторской политике в Туркестане. Тогда джадидское движение приняло характер борьбы за предоставление Туркестану национально-территориальной автономии в составе Российской Демократической Федеративной Республики.

В программных документах этого периода основное внимание уделялось разработке механизмов реализации принципов национально-территориальной автономии (органов власти, управления, суда, законотворчества и т. д.). В качестве политической модели была избрана демократическая республика. Однако октябрьские события в Туркестане и захват власти большевиками не позволили им до конца осуществить свои намерения. Но все же, пользуясь декларацией большевистской власти о праве наций на самоопределение, они объявили Автономную республику — Туркистон мухторияти, с центром в Коканде. История республики, просуществовавшей три месяца, — это кровавые страницы, в которые вписаны и преследования джадидов, и фактически полная расправа с ними к 1937 г.

В чем феномен джадидизма? Прежде всего, в чрезвычайно высоком интеллектуализме, обусловленном знанием как восточной, так и европейской культур. Почти все они, получив высшее религиозное образование, воспитанные на поэзии А. Навои, А. Джами, Физули, на философских трактатах средневековых восточных мыслителей, обогатили его достижениями зарубежной культуры, как восточной, так и европейской. Это определило и особенности джадидского философского мировоззрения.

В области философии джадиды находились на позициях исламской философии. Как пишут современные исследователи философии джадидизма: «Ислам и наука, ислам и прогрессивное развитие — узел философских поисков второй половины XIX в. в странах мусульманской интеллектуальной и социально-политической реформации»¹. Поэтому одним из важнейших направлений деятельности джадидов была модернизация ислама, очищение его от схоластики,

¹ Е.А. Прилуцкий. Запад и Восток в философских и теоретических концепциях джадидов. — В сб.: Джадидчилик: ислохот, янгиланиш, мустаққилик ва тараккият учун кураш. Т., 1999, С. 58.

овладение достижениями науки и передовыми технологиями. Прежде всего они подвергли острой критике тех представителей духовенства, которые в своих интересах извращали сущность ислама и указывали, к каким тяжелым последствиям могут привести политические игры с использованием религии.

Не менее важными вопросами, стоявшими в центре внимания джадидов, являлись вопросы освоения культурного наследия и возрождения этно-патриотического самосознания народа. М. Дарсодат напоминал читателям, каким огромным культурным и научным наследием обладал народ края. Ибн Сина, Улугбек, Фараби — это ведь фактически родоначальники социальных и научных реформ в Средней Азии. По его мнению, изучение их трудов продвинет прогрессивное развитие края, поднимет национальное самосознание народа. Фитрат в стихотворении «Крик души» также призывает возродить былое величие мудрецов Востока:

Мы были связующими времени,
Мы были знаменитыми учеными,
В обществе мудрецов мира
Были в уважении и почете...
Где наши знания, где наша мудрость,
Где превосходство и благородство наше?...
Настало время! Хватит спать!
Поднимись с полным волнением,
От своей беспечности отрекись¹.

Важнейшим вопросом, определившим мировоззренческие парадигмы джадидизма, явилась тема «Запад — Восток». Джадиды поставили вопрос об изучении, наряду с восточными языками, европейских языков, овладении достижениями европейской цивилизации.

В деле достижения прогресса в Туркестане главное место джадиды отводили развитию экономики, но еще выше этого они ставили развитие национальной печати и народного образования. Как писал Т. Ризобалди «без национальной печати нет самой нации»². В ряду причин, не дающих прорваться к прогрессу, джадиды видели ненужные и вредные традиции (излишние обряды, пышные свадьбы и похороны), казалось бы, защищенные шариатом, но на самом деле чуждые мусульманским канонам, отягощающие и так нелегкую жизнь людей.

Особый характер носили политические вопросы. Джадиды понимали, что Туркестан — это, в сущности, колония, что система правления российской администрации не отвечает национальным потреб-

ностям. Поэтому их борьба за новометодное светское образование, укрепление лучших сторон национальной самобытности, внедрение культуры сопровождалась борьбой за политическую самостоятельность и демократические формы правления.

В осуществлении своих идей построения развитого государства базовое значение джадидами придавалось борьбе с косностью, безынициативностью, консерватизмом. В своих работах они постоянно приводили исторические примеры, зная, как европейские государства пришли к прогрессу. Придавая важную роль изучению языков, развитию науки и техники, и учитывая особенности прошлого и современного положения Туркестана, они прогнозировали его будущее в следующем виде: свободное, независимое государство с сильной светской властью, основанное на принципах неприкосновенности частной собственности, свободы банковского капитала. Оно должно было, сохраняя уважение к исламу, обеспечить свободу развития всех направлений культуры, решение аграрного вопроса, выход на мировую арену, экономическое сотрудничество с другими странами как Европы, так и Азии.

Бехбуди Одним из крупнейших лидеров и теоретиков джадидского движения являлся *Махмудходжа Бехбуди* (1879—1919) — просветитель, литератор, драматург, философ, политический деятель, теоретик и практик культурологии. «Едва ли кто из туркестанских джадидов того времени, — писал Ф. Ходжаев, — может сравниться с ним по политической, общественной деятельности и разнообразию знаний»¹. А старейший востоковед Л. Азиззода еще в 1926 г. ставит его в ряд величайших гуманистов и мыслителей Востока: «Если в Узбекистане следует увековечить третье лицо в науке и культуре после Навои и Улугбека, несомненно, это должен быть памятник Бехбуди»².

Бехбуди был не только знатоком исламской традиции в философии. Он часто обращается к наследию Канта, серьезно интересуется новейшими течениями в европейской философии: позитивизмом, неокантианством, неогегельянством, махизмом. Все работы Бехбуди посвящены судьбоносным проблемам Туркестана, от просвещения до обретения независимости. Совокупность его взглядов выстраивается в стройную теоретическую концепцию развития общества и страны с разработкой практических методов ее осуществления.

В рамках традиционной религиозно-ориентированной системы образования Бехбуди настаивает на преподавании и освоении широкого спектра естественных и общественных наук, которые он объединяет под общим понятием «интеллектуальные науки» («акли илм-

¹ Подстрочный перевод с перс. Б. Эргашева и З. Касимовой.

² Идорага мактублар. «Садои Туркистон». 1915, № 64. С. 4.

¹ Ф. Ходжаев. Избр. Труды в 3-х томах. Т. 1. С. 78.

² Л. Азиззода. Бехбудий. «Маориф ва ўқитувчи», 1926, № 2.

лар»), тем самым, возрождая традиции рационализма. Большое значение мыслитель придает изучению истории и географии. По его мнению, история объясняет все: причины расцвета и упадка государств, состояние веры людей, причины эволюции мусульманства, извращения канонических устоев ислама. Ни одно знание не совершенно без знания истории. «Прошлое есть мера будущего» — в этом знаменитом изречении мыслителя формулируется его методологическое кредо по отношению к истории и историческому знанию. В статье «История и география», опубликованной в созданном им журнале «Ойна» («Зеркало») Бехбуди пишет: «Чтобы верить в жизнь, чтобы быть совершенным и справедливым, надо изучать историю и знать ее». И далее: «Для каждого человека, стремящегося быть сведущим о небесной и земной жизни, надо изучать историю, ибо в истории познаются истоки и происхождение всего сущего»¹.

Бехбуди связывал прогресс своего народа не только с просвещением, но и с коренным изменением его политического статуса, с обретением независимости. Во многих своих статьях и в своей деятельности он разоблачал колониальную политику русского царизма и Временного правительства, критиковал их законы, направленные на ухудшение положения местного населения. Но независимость невозможно обрести без борьбы, убежден Бехбуди. «Необходимо знать, — пишет он, — что права завоевываются, а не даются. Народ каждой нации и страны завоевывает свои религиозные и политические права путем действий»². Однако, Бехбуди был сторонником бескровной борьбы с колониализмом. Он внимательно наблюдал за работой Думы и считал, что многого можно добиться через парламентскую борьбу. Будучи последовательным сторонником автономии Туркестана, он предпочитал эволюционные формы продвижения к прогрессу.

Перу Бехбуди принадлежит проект устройства Туркестана, включивший в себя выборные органы власти (Марказ и Мажлис), отмену системы казийских судов и введение вместо них государственных судов, апелляционных комиссий и Высшей судебной палаты. Диапазон тем, которые поднимает Бехбуди, весьма широк. Это и вопросы образования, и политическая проблематика и вопросы брака и сексуального воспитания, и историко-географические темы, и вопросы языковой политики, и проблемы этнографии, и многие другие.

Главным детищем Бехбуди явился созданный им в 1913 г. журнал «Ойна», ставший рупором джаидов и быстро получивший широкую популярность. Публикации журнала классифицировались по тематике и жанру на научно-познавательные и литературные. Журнал широко освещал новые процессы в культурной и социальной

¹ «Ойна». 1914. № 27. С. 503—504.

² М. Бехбудий. Баёни ҳақиқат. «Улуғ Туркистон», 1917 йил 12 июн.

жизни общества; в нем также содержалась информация о кино, театрах, новых библиотеках и читальных залах. Особое место занимали научные статьи по общественным дисциплинам. Диапазон корреспонденций из зарубежных стран был весьма широк: от Японии до Америки.

Фитрат Другим ярким представителем джаидизма являлся младший современник Бехбуди *Абдулрауф Фитрат* (1886—1937). Примыкая к традиции Фараби, Беруни и Ибн Сины, Фитрат строит классификацию знания, основанную на идее соединения ислама с достижениями светских наук. Все знания мыслитель делит на опытные и теоретические. Он также выделяет религиозные и светские знания. К первым он относит науки о преданиях и высказываниях Мухаммеда, науки о толковании хадисов, законоведение и теологию. К светским наукам относятся физика, философия, механика, алгебра, оптика, музыка, астрономия, геометрия, арифметика, врачевание, география, история и языкознание. Касаясь предмета философии, Фитрат считает, что ее задачей является познание духа, нравственности, божества и смысла.

Одной из центральных идей раннего творчества Фитрата является идея «жизни». Жизнь — основа всего Космоса. Не будь жизни, не было бы ничего. Что такое жизнь? Фитрат определяет ее как формулируемое Богом состояние чувств и движений. Жизнь эволюционирует от простых, животных форм до высшей, человеческой. Законченная «идея жизни» воплощена в религии. С точки зрения Фитрата, эволюция общества запрограммирована Богом. Для каждого конкретного общества Бог определяет пророка и религию. Таким образом происходит смена определенных состояний обществ с заданными верованиями, вплоть до ислама. Истинная религия лежит в основе счастья, и жизнь человека заключается в поддержании этого счастья.

В трактовке религии Фитрат выступает с позиций толерантности и гуманизма, намного опережая свое время, во многом характеризующееся религиозной нетерпимостью. В своем знаменитом «Путеводителе спасения», мыслитель пишет: «Нет никакого сомнения в том, что хотя люди и исповедуют различные религии и живут в различных странах, принадлежат к различным племенам и нациям, все они являются детьми одного отца и одного и того же рода человеческого. Говоря иначе, они — братья. А раз так, то все они должны любить и уважать достоинство друг друга и должны вызвать к жизни эру всеобщего братства. Когда же им удастся создать всеобщее братство, тогда и наступит эра счастья жизни мира, всеобщее счастье»¹.

¹ А. Фитрат. Рахбари наджот. СПб., 1915. С. 224. — Цит. по: П. М. Мирза-Ахмедова, Д. А. Рашидова. К изучению джаидского движения. «Общественные науки в Узбекистане». 1990, № 7. С. 39.

Абдулла Авлони Вопросы этики всегда были характерны для восточной философии. В рамках джадидизма в наиболее разработанной форме они нашли своё отражение в творчестве *Абдуллы Авлони* (1878—1934), и, прежде всего, в его труде «Цветущий край и мораль».

Для Авлони этика носит, прежде всего, практическо-педагогическую направленность. Это «наука, призывающая людей к добрым свершениям и предостерегающая их от плохих поступков», она должна на основе доказательств и примеров излагать, что есть добро, а что — зло, описывать хорошие и плохие нравы¹. Без воспитания нравственного человека мыслитель не видит и будущего процветания. Поэтому, различные виды человеческой деятельности и черты человеческого характера он рассматривает через призму этических категорий. Так, знание и незнание для него не просто феномены познавательной активности и понятия гносеологии. Знания «позволяют нам безошибочно отличать хорошее от плохого, доброе от недоброго, дозволенное от недозволенного, чистое от нечистого», в то время как невежество — «начало плохих нравов», «эгоизм и зло»².

Опираясь на древнегреческую философию (Сократа и Платона), арабскую мысль и народную мудрость, Авлони рассматривает такие морально-психологические характеристики человека, как «храбрость», «хладнокровие», «дисциплинированность», «совесть», «справедливость», «лень», «праздность», «эгоизм» и другие. Причем, анализ этих категорий осуществляется автором книги через призму насущных проблем родного края.

Так, говоря о дисциплинированности, мыслитель рассматривает ее не как качество отдельного человека, а намного шире — с позиции состояния дел в обществе. Авлони считает, что «развитие нации, ее духовный рост, совершенствование зависят во многом от своевременного и качественного выполнения дел и обязанностей, которые стоят перед людьми»³. В связи с этим он подвергает критике запущенность дел в Туркестане, исполнителей, на которых перепоручены дела властей, и власти, которые «сами соответствующим образом не информированы о существовании дисциплины и порядка, которые отвечают духу времени»⁴.

Ведущую роль в формировании личности Авлони отдает воспитанию. С его точки зрения человек создан талантливым и одаренным, способным отличать добро и зло, но эти качества и способности формируются и совершенствуются в процессе воспитания.

В советский период, начиная со второй половины 20-х годов, джадидизм становится предметом идеологической критики. Файзулла Ходжаев, один из активных участников джадидского движения,

а в последующем первый председатель правительства УзССР (1924—1937), был обвинен в 1927 г. с трибуны партийного съезда в «идеализации джадидизма» за то, что в своем очерке о джадидах писал: «Именно джадидизму мы обязаны тем, что в Средней Азии воспитались кадры, могущие возглавить национально-революционное движение»¹. Джадидизм был объявлен реакционным буржуазно-националистическим направлением, цель которого — «развратить сознание масс идеями национализма и увести их от революционной борьбы»², а сами джадиды подверглись репрессиям и уничтожению³.

§ 6. Основные этапы развития философии в Индии, Китае и на Дальнем Востоке

Индийская философия

Феодалный строй оформился в Индии к V—VII вв. н.э. Брахманизм и буддизм начинают уступать свое место индуистской религии. Индуизм оказал заметное влияние на древние философские школы. В период с IV по X вв. в философии Индии происходит интенсивное составление комментариев к древним философским учениям (сутрам). В литературе этот период назван комментаторским. Если в IV в. н. э. философ Пурандара комментировал учение школы Чарвака-Локаята, то в V в. ученый-философ Ватсьяна работал над комментариями к школам Ньяя и Вайшешика. Данное философское учение было прокомментировано в VI в. Парашастападой, а в X в. Удаяной. Ишвара Кришна написал комментарий к философской школе Санкхья. Эти комментарии составлялись с учетом идеологических принципов того времени.

В этот период начинают заново появляться различные течения буддизма. Одним из таких течений стал *дзэн-буддизм*. Слово «дзэн» происходит от санскритского слова «дхьяна» — медитация, превратившегося в «ч'ан» по-китайски и «дзэн» по-японски. Дзэн-буддизм это одна из больших сект Махаяны, согласно которой сущность буддизма можно осознать интуитивным самосознанием, приводящим к просветлению. Основатель (первый патриарх) дзэн-буддизма — индийский монах *Бодхикарма*. Он заложил основы нового учения, в котором отдает предпочтение прямому личностному пониманию

¹ Ф. Ходжаев. Джадидизм // Очерки революционного движения в Средней Азии. М., 1926.

² История философии: В 6 т. М., 1961. Т. 5. С. 385.

³ Типичным примером оценки джадидизма в советский период может служить следующий отрывок: «Джадидизм причинил большой ущерб развитию передовой общественной мысли в Казахстане и Средней Азии, оказав тлетворное влияние на многих представителей демократической идеологии, которые в силу социально-экономической отсталости Казахстана и Средней Азии не смогли разобраться в классовой сущности этой реакционной буржуазно-националистической идеологии». (См. История философии. Т.5. С. 386).

¹ Антология педагогической мысли Узбекской ССР. М., 1986. С. 184.

² Там же. С. 184, 185.

³ Там же. С. 186—187.

⁴ Там же. С. 187.

учения Будды перед теологией и абстрактной философией, подчеркивает важность не религиозного почитания, а размышления и личной дисциплины. Ему принадлежит высказывание, что дзэн — это «непосредственный переход к пробужденному сознанию, минуя традицию и священные тексты».

Основные принципы дзэн-буддизма разработал шестой патриарх дзэн — *Хуэй-Нэн* (662—713). Исходя из учения Махаяны о том, что ничто не существует вечно, отдельно и независимо, он отрицал стереотипное восприятие реальности, любые ритуалы как средство, ведущее к просветлению. Напряженным усилиям, которые предлагались традиционным буддизмом, он противопоставлял озарение в результате обретения интуитивного импульса. Просветление достигается при условии избавления от стереотипного восприятия реальности.

Дзэн исходит из того, что каждому человеку присуще врожденное сознание, которое является сознанием Будды. Молитвенное единение происходит не с Богом, а с сознанием Будды, которое представляет естественную сущность человека, обычно подавляемую эгоцентричным концептуальным мышлением. Эту сущность можно осознать лишь путем внезапного интуитивного озарения — *сатори*. Состояние сатори не является постоянным, оно подобно вспышке озаренного сознания. Дзэн-буддизм отличается от других учений тем, что отрицает возможность концептуального оформления знания, которое получается в момент озарения. Страдание — результат привязанности, будь то привязанность к материальной вещи или привязанность к идее. Привязанностью являются и попытки системного или концептуального подхода к осмыслению действительности, которые чреват утратой интуитивного восприятия, свойственного буддийской методологии. Учение дзэн, направленное на прямое постижение реальности и не допускающее умозрительных теорий концептуального толка, сводит до минимума его теоретическую основу¹.

Мусульманская философия в Индии

На протяжении XI—XII вв. Индия подверглась нападению со стороны Махмуда Газневи, а затем Чингисхана. Это отразилось негативным образом на идеологии и культуре Индии. Дж. Неру писал: «По мере завоевания Индии иноземными захватчиками культурная жизнь страны переживала продолжительный кризис»². Но вместе с тем в свите Газневи оказался наш великий соотечественник Абу Райхон Беруни, который глубоко изучил культуру, науку и духовность индусов, вследствие чего о них узнали народы Центральной Азии. В этот период начинается проникновение суфийских идей в Индию. В частности, широко распространяются принципы суфийских братств Сухравардия, Чиштия и Накшбандия.

Разложение феодального строя в Индии сопровождается движением религиозных ересей и сект, вошедшим в историю как «*движение бхакти*». Среди видных участников движения известны Кабир и Тулси Дас. Кабир выступал за сближение индусов и мусульман. Он считал, что смысл каждой религии не в ритуальной стороне, а в следовании нравственной чистоте. Бог, с точки зрения Кабира, проникает во все проявления природы и является дыханием живых существ. У мусульман и индусов Бог один. Следует отметить, что в Индии рассматриваемого периода суфизм соединяется с буддизмом и индуизмом. Суфии в Индии делятся на две большие группы. Одна из них — это Башар, ее сторонники следовали суннизму. Другая — Бешар, сторонники которой не считали обязательным следовать законам шариата.

Большую роль в развитии науки и культуры средневековой Индии сыграл *Амир Хосров Дехлеви*, родившийся в 1253 г. Он был представителем суфийского тариката Чиштия. Его творческое наследие, по имеющимся сведениям, составляет 1 миллион строк. Среди известных сочинений — «Хамса», «Середина жизни», «Восемь райских садов» и др. Во всех произведениях Дехлеви воспевает красоту природы, отчизну, справедливость, интернационализм и человека. Он писал свои труды на персидском и арабском языках. Алишер Навои считал его своим учителем. Творчеством Дехлеви восхищался Джавахарлал Неру.

Значительный вклад в развитие общественно-философской мысли средневековой Индии внёс *Шах Валиулох*. Он родился в 1703 г., в семье религиозного деятеля Абдур Рахима. К 14 годам он получил образование в школе Накшбандия, а затем в 16 лет преподавал в медресе, основанном его отцом. В основе его взглядов лежат идеи и положения Корана и хадисов. Для более глубокого изучения хадисов он побывал в Мекке. Смыслом своей жизни он считал упрочение значимости мусульманских общин в Индии. Шах Валиулох написал более 50 сочинений на философские и религиозные темы. В его сочинениях затрагиваются проблемы управления государством, анализируются положения различных социальных групп, а также исследуются вопросы защиты отчизны от нападений врагов. В своих взглядах Шах Валиулох критикует философский антропоморфизм, противопоставляя ему суфийское и пантеистическое учения. Бога он понимает в единстве с природой.

В центре философской концепции мыслителя находятся этические и социально-политические вопросы. С точки зрения Валиулоха, человек не только творение всевышнего, но также и член общества. Поэтому критерием всех добродетелей является социальное благополучие людей. В его основе лежит справедливость во всем. Несправедливое распределение общественного богатства является большим грехом. Всякий трудящийся человек должен быть обеспечен с материальной стороны. В противном случае общество погибнет. Шах Валиулох считает, что понятие

¹ Мэл Томпсон. Восточная философия. М., 2000. С. 359.

² Дж. Неру. Открытие Индии. М., 1955. С. 233—234.

справедливости нельзя рассматривать в отрыве от поведения людей, состояния экономики и направления политического устройства.

Валиулох считает, что члены общества нуждаются в воспитании, которое реализуется в процессе решения следующих задач:

1. Развитие земледелия и ремесел.
2. Внедрение усредненного налога.
3. Увеличение числа государственных земель.
4. Прекращение предоставления в аренду земель жогирдорам.
5. Конфискация собственности, т.е. земли у не исполняющих законы государства жогирдоров.
6. Усиление армии.
7. Честных людей выбирать казиями.
8. Правителей выбирать всенародно.

Правители абсолютно необходимы, иначе войны никогда не закончатся — говорит Шах Валиулох. По его мнению, политика государства должна опираться на социальную ответственность и экономическое равноправие. Идеи мыслителя оказали заметное влияние в последующие периоды индийской истории, включая постколониальное развитие суверенных Индии и Пакистана.

Китайская философия

Во время правления в Китае династии Сун (960—1279 гг.), сформировалась философская школа — «сунская школа», которая положила начало неоконфуцианству. Наиболее влиятельными ее представителями стали Чжу Си и Ван Янмин, основавшие соответствующие направления — чжусианство и ванянминизм.

Чжу Си (1130—1200) был знатоком канонических конфуцианских текстов и подверг их тщательному анализу. Он осуществил теоретическую систематизацию и унификацию традиционной философии конфуцианства. По сравнению с ортодоксальным конфуцианством его учение более рационально и метафизично. Основные категории конфуцианства приобретают у него новое, концептуальное звучание. Так, если в ортодоксальном конфуцианстве *ли* — это понятие, означающее порядок и нормы поведения, то у Чжу Си, оно, сохраняя прежнее значение, из этической категории превращается в одну из абсолютных философских категорий, обозначающую извечный, постоянный и всеобщий принцип «Великий предел», «Тайдзи», стоящий над реальностью. *Ли* воплощает истинную природу вещей, т.е. их изначальную сущность. Физическим и материальным наполнением *ли* является *ци*. *Ци* — это бесчисленное множество вещей мироздания. Соотношение *ли* и *ци* Чжу Си решает следующим образом: «сначала *ли*, потом *ци*».

Соответственно строится и чжусианская космогония. В ней первопричина Тайдзи порождает *ци*, инициируя движение — *инь-ян*, возвещающее начало процесса перемен и непрерывного поиска гар-

монии. Это в свою очередь порождает 5 стихий — воду, огонь, дерево, металл и землю, которые проецируются на деятельность человека и отражают интеграцию человека в мировой процесс. Мораль представляется отражением естественного баланса сил. Благодаря Тайдзи комбинирование природных стихий в своей основе имеет покой. Из этого выводится учение о «5 постоянствах», о «делении имен», «исправлении имен», которые представляются как веление Неба. В вопросе о самосовершенствовании, составляющем основу конфуцианства, Чжу Си придерживается мнения, что главным средством является изучение классических трактатов, знание теоретических основ конфуцианства. Таким образом, Чжу Си создал наиболее теоретически разработанную систему в конфуцианстве.

Ван Янмин (1472—1529) — современник и оппонент Чжу Си. В отличие от Чжу Си у него стирается грань между *ли* и *ци*. *Ли* — сущность мира, вселенной, находится в «нашем сердце», сущность же сердца — это врожденные знания. *Ци* — это распространение врожденного знания. *Ли* — это то, что обуславливает *ци*. Постигание сути вещей — это выявление врожденного знания. Соответственно Ван Янмин уделяет большое внимание самопознанию и опыту. Если у Чжу Си средством для самосовершенствования, исправления пороков является постижение *ли*, то у Ван Янмина — важно сосредоточиться на анализе собственных поступков и мыслей, т.е. умение постигать врожденные знания. Если у Чжу Си знание (познание *ли*) предшествует деятельности, то у Ван Янмина — принцип единства знания и деяния. Здесь прослеживается влияние буддизма, прежде всего — школы Чань.

В целом конфуцианство впитало многие идеи даосизма. Вместе с тем неоконфуцианство обладает концептуальной целостностью. В значительной мере по этой причине оно оказало большое влияние не только на китайскую, но и на всю дальневосточную философию.

Корейская философия

В VII в. корейские королевства оказались объединены под эгидой Силла, которому на смену приходит династия Коре (918—1392), при которой буддизм достигает наивысшего расцвета. Однако протест против захвата буддистскими монастырями земель, оппозиция со стороны конфуцианства и даосизма, смена династии определили и смену государственной идеологии.

Философия неоконфуцианства в период раннего Чосона (XIV—XVI вв.). С приходом к власти династии Ли (1392—1910), неоконфуцианство становится официальной идеологией Кореи.

Неоконфуцианство с самого начала пыталось выразить свое отношение к буддизму. *Ли Сэжа* (1328—1396, школа «саллимхапха») буддизм не устраивал только как политический институт. Но его соратник Чон Мон Чжу уже не ограничивается политической критикой буддизма и ставит под сомнение буддистский путь сам по себе.

Радикальной критике подвергли буддизм представители школы

справедливости нельзя рассматривать в отрыве от поведения людей, состояния экономики и направления политического устройства.

Валиулох считает, что члены общества нуждаются в воспитании, которое реализуется в процессе решения следующих задач:

1. Развитие земледелия и ремесел.
2. Внедрение усредненного налога.
3. Увеличение числа государственных земель.
4. Прекращение предоставления в аренду земель жогирдорам.
5. Конфискация собственности, т.е. земли у не исполняющих законы государства жогирдоров.
6. Усиление армии.
7. Честных людей выбирать казиями.
8. Правителей выбирать всенародно.

Правители абсолютно необходимы, иначе войны никогда не закончатся — говорит Шах Валиулох. По его мнению, политика государства должна опираться на социальную ответственность и экономическое равноправие. Идеи мыслителя оказали заметное влияние в последующие периоды индийской истории, включая постколониальное развитие суверенных Индии и Пакистана.

Китайская философия

Во время правления в Китае династии Сун (960—1279 гг.), сформировалась философская школа — «сунская школа», которая положила начало неоконфуцианству. Наиболее влиятельными ее представителями стали Чжу Си и Ван Янмин, основавшие соответствующие направления — чжусианство и ванянминизм.

Чжу Си (1130—1200) был знатоком канонических конфуцианских текстов и подверг их тщательному анализу. Он осуществил теоретическую систематизацию и унификацию традиционной философии конфуцианства. По сравнению с ортодоксальным конфуцианством его учение более рационально и метафизично. Основные категории конфуцианства приобретают у него новое, концептуальное звучание. Так, если в ортодоксальном конфуцианстве *ли* — это понятие, означающее порядок и нормы поведения, то у Чжу Си, оно, сохраняя прежнее значение, из этической категории превращается в одну из абсолютных философских категорий, обозначающую извечный, постоянный и всеобщий принцип «Великий предел», «Тайдзи», стоящий над реальностью. *Ли* воплощает истинную природу вещей, т.е. их изначальную сущность. Физическим и материальным наполнением *ли* является *ци*. *Ци* — это бесчисленное множество вещей мироздания. Соотношение *ли* и *ци* Чжу Си решает следующим образом: «сначала *ли*, потом *ци*».

Соответственно строится и чжусианская космогония. В ней первопричина Тайдзи порождает *ци*, инициируя движение — *инь-ян*, возвещающее начало процесса перемен и непрерывного поиска гар-

монии. Это в свою очередь порождает 5 стихий — воду, огонь, дерево, металл и землю, которые проецируются на деятельность человека и отражают интеграцию человека в мировой процесс. Мораль представляется отражением естественного баланса сил. Благодаря Тайдзи комбинирование природных стихий в своей основе имеет покой. Из этого выводится учение о «5 постоянствах», о «делении имен», «исправлении имен», которые представляются как веление Неба. В вопросе о самосовершенствовании, составляющем основу конфуцианства, Чжу Си придерживается мнения, что главным средством является изучение классических трактатов, знание теоретических основ конфуцианства. Таким образом, Чжу Си создал наиболее теоретически разработанную систему в конфуцианстве.

Ван Янмин (1472—1529) — современник и оппонент Чжу Си. В отличие от Чжу Си у него стирается грань между *ли* и *ци*. *Ли* — сущность мира, вселенной, находится в «нашем сердце», сущность же сердца — это врожденные знания. *Ци* — это распространение врожденного знания. *Ли* — это то, что обуславливает *ци*. Постигание сути вещей — это выявление врожденного знания. Соответственно Ван Янмин уделяет большое внимание самопознанию и опыту. Если у Чжу Си средством для самосовершенствования, исправления пороков является постижение *ли*, то у Ван Янмина — важно сосредоточиться на анализе собственных поступков и мыслей, т.е. умение постигать врожденные знания. Если у Чжу Си знание (познание *ли*) предшествует деятельности, то у Ван Янмина — принцип единства знания и деяния. Здесь прослеживается влияние буддизма, прежде всего — школы Чань.

В целом конфуцианство впитало многие идеи даосизма. Вместе с тем неоконфуцианство обладает концептуальной целостностью. В значительной мере по этой причине оно оказало большое влияние не только на китайскую, но и на всю дальневосточную философию.

Корейская философия

В VII в. корейские королевства оказались объединены под эгидой Силла, которому на смену приходит династия Коре (918—1392), при которой буддизм достигает наивысшего расцвета. Однако протест против захвата буддистскими монастырями земель, оппозиция со стороны конфуцианства и даосизма, смена династии определили и смену государственной идеологии.

Философия неоконфуцианства в период раннего Чосона (XIV—XVI вв.). С приходом к власти династии Ли (1392—1910), неоконфуцианство становится официальной идеологией Кореи.

Неоконфуцианство с самого начала пыталось выразить свое отношение к буддизму. Ли Сэка (1328—1396, школа «саллимхапха») буддизм не устраивал только как политический институт. Но его соратник Чон Мон Чжу уже не ограничивается политической критикой буддизма и ставит под сомнение буддистский путь сам по себе.

Радикальной критике подвергли буддизм представители школы

справедливости нельзя рассматривать в отрыве от поведения людей, состояния экономики и направления политического устройства.

Валиулох считает, что члены общества нуждаются в воспитании, которое реализуется в процессе решения следующих задач:

1. Развитие земледелия и ремесел.
2. Внедрение усредненного налога.
3. Увеличение числа государственных земель.
4. Прекращение предоставления в аренду земель жогирдорам.
5. Конфискация собственности, т.е. земли у не исполняющих законы государства жогирдоров.
6. Усиление армии.
7. Честных людей выбирать казиями.
8. Правителей выбирать всенародно.

Правители абсолютно необходимы, иначе войны никогда не закончатся — говорит Шах Валиулох. По его мнению, политика государства должна опираться на социальную ответственность и экономическое равноправие. Идеи мыслителя оказали заметное влияние в последующие периоды индийской истории, включая постколониальное развитие суверенных Индии и Пакистана.

Китайская философия

Во время правления в Китае династии Сун (960—1279 гг.), сформировалась философская школа — «сунская школа», которая положила начало неоконфуцианству. Наиболее влиятельными ее представителями стали Чжу Си и Ван Янмин, основавшие соответствующие направления — чжусианство и ваянминизм.

Чжу Си (1130—1200) был знатоком канонических конфуцианских текстов и подверг их тщательному анализу. Он осуществил теоретическую систематизацию и унификацию традиционной философии конфуцианства. По сравнению с ортодоксальным конфуцианством его учение более рационально и метафизично. Основные категории конфуцианства приобретают у него новое, концептуальное звучание. Так, если в ортодоксальном конфуцианстве *ли* — это понятие, означающее порядок и нормы поведения, то у Чжу Си, оно, сохраняя прежнее значение, из этической категории превращается в одну из абсолютных философских категорий, обозначающую извечный, постоянный и всеобщий принцип «Великий предел», «Тайдзи», стоящий над реальностью. *Ли* воплощает истинную природу вещей, т.е. их изначальную сущность. Физическим и материальным наполнением *ли* является *ци*. *Ци* — это бесчисленное множество вещей мироздания. Соотношение *ли* и *ци* Чжу Си решает следующим образом: «сначала *ли*, потом *ци*».

Соответственно строится и чжусианская космогония. В ней первопричина Тайдзи порождает *ци*, инициируя движение — *инь-ян*, возвещающее начало процесса перемен и непрерывного поиска гар-

монии. Это в свою очередь порождает 5 стихий — воду, огонь, дерево, металл и землю, которые проецируются на деятельность человека и отражают интеграцию человека в мировой процесс. Мораль представляется отражением естественного баланса сил. Благодаря Тайдзи комбинирование природных стихий в своей основе имеет покой. Из этого выводится учение о «5 постоянствах», о «делении имен», «исправлении имен», которые представляются как веление Неба. В вопросе о самосовершенствовании, составляющем основу конфуцианства, Чжу Си придерживается мнения, что главным средством является изучение классических трактатов, знание теоретических основ конфуцианства. Таким образом, Чжу Си создал наиболее теоретически разработанную систему в конфуцианстве.

Ван Янмин (1472—1529) — современник и оппонент Чжу Си. В отличие от Чжу Си у него стирается грань между *ли* и *ци*. *Ли* — сущность мира, вселенной, находится в «нашем сердце», сущность же сердца — это врожденные знания. *Ци* — это распространение врожденного знания. *Ли* — это то, что обуславливает *ци*. Постигание сути вещей — это выявление врожденного знания. Соответственно Ван Янмин уделяет большое внимание самопознанию и опыту. Если у Чжу Си средством для самосовершенствования, исправления пороков является постижение *ли*, то у Ван Янмина — важно сосредоточиться на анализе собственных поступков и мыслей, т.е. умение постигать врожденные знания. Если у Чжу Си знание (познание *ли*) предшествует деятельности, то у Ван Янмина — принцип единства знания и деяния. Здесь прослеживается влияние буддизма, прежде всего — школы Чань.

В целом конфуцианство впитало многие идеи даосизма. Вместе с тем неоконфуцианство обладает концептуальной целостностью. В значительной мере по этой причине оно оказало большое влияние не только на китайскую, но и на всю дальневосточную философию.

Корейская философия

В VII в. корейские королевства оказались объединены под эгидой Силла, которому на смену приходит династия Коре (918—1392), при которой буддизм достигает наивысшего расцвета. Однако протест против захвата буддистскими монастырями земель, оппозиция со стороны конфуцианства и даосизма, смена династии определили и смену государственной идеологии.

Философия неоконфуцианства в период раннего Чосона (XIV—XVI вв.). С приходом к власти династии Ли (1392—1910), неоконфуцианство становится официальной идеологией Кореи.

Неоконфуцианство с самого начала пыталось выразить свое отношение к буддизму. *Ли Сэка* (1328—1396, школа «саллимхапха») буддизм не устраивал только как политический институт. Но его соратник Чон Мон Чжу уже не ограничивается политической критикой буддизма и ставит под сомнение буддистский путь сам по себе.

Радикальной критике подвергли буддизм представители школы

«кванхакха», Чон До Чон (1337—1398) и Квон Гын (1352—1409). Чон До Чон подвергает критике буддистскую теорию переселения душ, утверждая, что со смертью тела умирает и душа. Он также отвергает буддистскую концепцию познания, «погруженного в самое себя». Познание философ понимает как основанное на «опыте соприкосновения с вещами и поступками». С именем Чон Гван Чо (1482—1519) связана школа легистов. Идеалом легистов являлось централизованное государство, основанное на законах. Эти законы должны обуздать страсти «греховной природы человека». Важную роль в учении Чон Гван Чо играет понятие *до*, выражающее представление о должном пути. Следование *до* дает возможность любому человеку достичь нравственного совершенства. Большую роль в этом может сыграть сельская конфуцианская община, в которой будет реализован взаимный контроль за соблюдением норм нравственности. Чон Гван Чо сформулировал концепцию «королевского пути», основанного на «нравственном правлении» и «любви к народу».

В XV—XVI вв. появляются школы, основанные на первичности *ки* — материального начала. Это — учения Ким Си Сына (1435—1493) и Со Кён Дока (Хвадама, 1489—1546). С именем последнего связана школа «югирон». Со Кён Док отрицает небытие как абсолютную пустоту. Мировое пространство — материально, безгранично и бесконечно во времени. Не существует пустого пространства вне материальной субстанции: «Безграничное пространство полностью заполнено и притом настолько плотно, что никаких промежутков в нем нет»¹. Заполняет его *ки*, прозрачная субстанция, наподобие мельчайшей и подвижной пыли. Оно находится в непрерывном изменении (скоплении и распылении). Оно вечно, так как до конца не рассеивается. Рассеивание имеет предел в виде прозрачных и пустотных *ки*, которые не имеют «ни начала, ни конца». Таким образом, причина вечности *ки* — в нём самом.

Ки содержит в себе и источник самодвижения: «Внезапный порыв, внезапный сдвиг. Кто же их обуславливает? Все происходит само собой... В чем же причина покоя и движения, конца и начала? Дело в том, что существует «*ки*»². *Ки* содержит в себе *ым* и *ян*, взаимодействие которых и является причиной движения. Движение Со Кён Док понимал как движение по кругу: все возникает из *ки* и возвращается нему. Одновременно, «возвращение» является началом нового этапа в движении.

Теорию познания Со Кён Док строит на том, что исходный пункт познания — сами вещи. Опыт, наблюдение, логическое мышление — инструменты познания. Большое значение мыслитель придавал творческому мышлению, считая, что ученый должен творчески осмысливать классические тексты.

¹ Цит. по: Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966. Пер. с кор. С. 132.

² Там же. С. 136.

Школа «чурипха» основывалась на первичности *ли* — принципе активности и формообразования. Крупнейшим представителем школы является Ли Хван (Тхвеге, 1501—1570). Ему принадлежит призыв: «разоблачение ереси и прославление истины». Встав на защиту чжусианства, Тхвеге подверг критике все оппозиционные ему учения.

Тхвеге считал, что между *ли* и *ки* существует неразрывная связь. Однако ведущую роль он придает *ли*. Именно *ли* выражает сущность вещей. Познание проходит две стадии: опытную (приближение к вещам на основе собственного опыта) и рациональную (познание *ли* вещей).

В антропологии Тхвеге следует чжусианскому учению о «первой» и «второй» природе человека. «Первая природа» присуща всем людям, а «вторая» — обуславливает различия между ними. Люди делятся на «высокомудрых», «рядовых» и «темных». Первые являются образцом совершенства и в душе и в поступках, следуя «небесному ли», что равнозначно канонам конфуцианской морали; вторые осознают в душе необходимость совершенствования, но мало что делают в своих реальных поступках; третьи же не понимают «небесного *ли*» и не следуют ему. Ли Хван разработал проект сельской общины, которая должна контролировать воплощение конфуцианского кодекса на местах.

Школа «чугипха». Крупнейшей фигурой неоконфуцианской философии, завершающей данный период является Ли И (Юльгок, 1536—1584). Ли И исходит из дуалистической интерпретации базисных понятий корейской философии: «*Ли*» и «*ки*» не могут быть отделены друг от друга... Промежутков между ними нет. «*Ли*» и «*ки*» не предшествуют друг другу»¹. Философ порой примыкает то к одной позиции, то — к другой. В конечном счете, дуализм Ли И трансформируется в признание ведущей роли *ли*.

Процесс познания состоит из трех этапов: низшего, среднего и высшего. Первый этап, подобен тому, как если бы человек слышал о горе от других людей, но не видел ее сам. Второй этап сродни «созерцанию горы издали». Третий этап сравним с восхождением на гору. Однако на этом познание не заканчивается. Полученные знания должны пройти проверку на истинность в практике. «Знание можно считать законченным, совершенным, — пишет Юльгок, — когда оно воплощается в жизнь». Ли И считал совершенно неубедительными буддистские представления о существовании рая и ада («этого никто не познал»), концепцию «воздаяния», предсказания, основанные на геомантии. Политическая доктрина Юльгока основана на характерных для того времени взглядах, связанных с понятиями «королевского пути», «гуманного правления» и «любви к народу». Взятки и непомерные налоги бременем ложатся на народ. Не «злая природа» человека, а бедственное положение народа — причина мятежей и преступлений. Поэтому реформы — веление времени.

¹ Цит. по: Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966. Пер. с кор. С. 181.

Корейская философия позднего Чосона в XVII — первой половине XIX вв. Необходимость реформ становилась очевидной, однако чжусианство не отвечало на веления времени. Объявив Корею страной конфуцианства, правительство запретило контакты с иностранцами. В стране все больше стала расти оппозиция. Это — школа «ханьского учения», выступившая против авторитета Чжу Си как толкователя классических текстов, обратившись напрямую к древнекитайским текстам эпохи династии Хань; школа последователей Ван Янмина, выдвинувшего тезис: «Ничего не существует вне нашего разума»; философия Им Сон Чу, школы сирхак и пукхак.

Наиболее крупным представителем корейского материализма XVIII в. является Им Сон Чу (Нокмун, 1711—1788). Сущность его онтологии выражена в следующем фрагменте: ««Ки» заполняет собой космическое пространство; оно безгранично как во времени, так и в пространстве; возникновение же, развитие и исчезновение всего сущего являются только функциями материального начала, которое само выступает в качестве причины своих проявлений»¹. Первоначально Нокмуна присущи самодвижение, оно — причина самого себя и всего сущего. Источником движения является взаимодействие *ым* и *ян*, присущих самому *ки*. *Ли* же является закономерностью, которая присуща *ки* и не существует вне и независимо от *ки*.

Гносеология Им Сон Чу основывается на следующих принципах: мышление, ощущения и эмоции возникают в результате взаимодействия с внешним миром; истинное знание должно основываться на опыте; «душа» всех людей одинакова и у «совершенного мудрого», и у «человека толпы». Достижение добродетелей доступно каждому, если упорно заниматься самосовершенствованием. Выдвинув лозунг: «Стремиться к реальным фактам, чтобы добиться истины», представители школы «сирхак» подвергли всесторонней критике положение в Корее, предложив проекты модернизации страны. Для программ сирхакистов характерны общие пункты, такие как критика схоластического чжусианства, суеверий и мистицизма, требование отмены системы кваго, института рабства, деления людей на «благородных» и «подлых», «законнорожденных» и «незаконнорожденных», равномерное распределение земли и т. д.

Основателем школы сирхак как школы и разработанной системы знания является Лю Хен Вон (Панге, 1622—1673). По его мнению, законы вещей неотделимы от самих вещей и могут проявляться лишь через них: «не будь вещей — не смогло бы проявиться их «ли»». Всякое утверждение должно основываться на фактах и доказательстве. Этому требованию не удовлетворяют религии и мистицизм, рассчитанные на невежество. В отличие от тех, кто видел решение

¹ Цит. по: Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966. Пер. с кор. С. 324.

проблем Кореи в следовании пути предков и нравственном совершенствовании личности, Лю Хен Вон во главу угла ставит социально-экономические преобразования. Идеология «сирхак» получила дальнейшее развитие в учении Ли Ика (Сонхо, 1682—1764). В то время как в Корее, находившейся в изоляции, существовали наивные представления о мире, Ли Ик высказывает идеи о шарообразности Земли и ее движении, силах тяготения, размерах Земли, Луны и Солнца, близких к точным расчетам; дает естественнонаучное объяснение приливов и отливов, землетрясений и т. д.

Вселенную Сонхо рассматривал как наполненную *ки*. В основе образования различных форм лежат *ым* и *ян*. Сонхо понимал *ли* как закон природы. Пытаясь разрешить многовековой спор между сторонниками примата *ли* и *ки*, Ли Ик предлагает синтетический вариант решения вопроса: все сущее есть единство *ки* и *ли*. Когда скопление *ки* становится устойчивым, оно обретает форму, а тем самым способность к восприятию. В отличие от глади воды душа отражает вещи активно. Познание не должно оставаться на одном месте, приращение знаний должно быть активным и сознательным. В основе познания лежит работа мозга. Истинность познания проверяется в практической жизнедеятельности. Всех людей Ли Ик делил на три категории: небольшие прослойки людей «высокого ума» и «более чем посредственных», чьи качества («высокая мудрость» и «тупость») предопределены и неизменны, и большую часть обычных людей, чьи качества и характер не предопределены от рождения, а формируются в процессе воспитания.

Школа «пукхак» или «наука с Севера» (Хон Дэ Ен, 1731—1783, Пак Чи Вон, 1737—1805, Пак Че Га, 1750—1805, Чон Як Ден, 1762—1836) складывается под непосредственным влиянием школы «сирхак». Иногда ее рассматривают как одно из его ответвлений. Хон Дэ Ен отрицательно относился к схоластическим дискуссиям конфуцианцев. Наука должна строиться на точном знании. Сам Хон Дэ Ен являлся одним из крупнейших математиков и астрономов Кореи того времени.

Он утверждал, что у Вселенной нет начала и конца, ее безграничные просторы заполнены *ки*. Все вещи, включая человека и его душу, образуются в результате его скопления и распыления. Хон Дэ Ен различает *ки* как субстанцию и *ки* вещей. *Ли* существует внутри *ки*. Лишенное звука, цвета, запаха и вкуса, оно не способно проявляться, а значит и быть основой сущего. В теории познания Хон Дэ Ен резко выступает против гадательных систем, представлений о бессмертии и вознесении на небо, считая их «отзвуком неудовлетворенных стремлений к лучшему». Философ верит в могущество разума, способного познать самые сложные тайны природы. Одной из причин застоя страны мыслитель видит в низком престиже труда среди дворянства. Он требует ввести всеобщую трудовую повинность и наказания для тунеядцев, независимо от их происхождения.

Пак Чи Вон также подвергает критике схоластику чжусианства и выступает против идеализации ею древности. Тексты древних мудрецов не могут дать ответы на все вопросы, которые ставит изменяющаяся жизнь. Все сущее едино и имеет единый источник происхождения. Все тела Вселенной и природные стихии образованы из мельчайшей пыли, подобной зернам риса. «Скопившаяся пыль стала землей; рассыпавшаяся — песком; затвердевшая пыль стала камнем; влажная — водой; раскаленная пыль стала огнем; спекшаяся — металлом; ожившая пыль превратилась в дерево; если пыль двигалась, она становилась ветром, если подогревалась, она сцеплялась и превращалась в червеобразные живые существа. А мы, сегодняшние люди, как раз и являемся одной из разновидностей этих живых существ»¹.

Материальная основа вещей неуничтожима. Меняется лишь форма вещей, но не их основа. Мир находится в постоянном непрерывном изменении. Как и другие представители школы «*сирхак*» *Пак Чи Вон* подвергает критике мистику, гадания, буддизм и католицизм. В вопросе о земле *Пак Чи Вон* считает, что она не всегда была в руках аристократии. Каждый имеет право получить надел, при этом его размеры должны быть лимитированы. Тем самым будет покончено с захватом чужих земель, так как ни один человек не может иметь больше земли, чем это определено законом. *Пак Чи Вон* бичует сословную систему, а праздных дворян называет «саранчой». В его «Повести о янбане» один торговец купил родословную у разорившегося янбана, чтобы попасть в привилегированное сословие, но, узнав подробности жизни янбанов, отказался от титула. Ведь «быть янбаном — все равно что стать разбойником». Идеи *Пак Чи Вон* получили развитие у его ученика *Пак Че Га*, активного сторонника заимствования прогрессивного зарубежного опыта.

С точки зрения *Чон Як Ена* окружающий мир есть единственно реальный мир. В основе всего мироздания лежит «Великий Предел» — бесформенная материальная субстанция. Далее эта первоначальная субстанция начинает делиться и оформляться. Великий Предел (одно) порождает небо и землю (два). Небо и земля имеют противоположные свойства и местоположение. Небо — это лёгкое и прозрачное, что находится вверху; а земля — тяжелое и мутное, что осело внизу. Небо и земля (два), разделившись, становятся небом, землей, водой и огнем (четыре). Четыре, разделившись, становятся восемью: небом, землей, водой, огнем, громом, ветром, горами и водоемами. Взаимодействие неба и огня приводит к возникновению грома и ветра, а земли и воды — к образованию гор и водоемов. Далее возникают небесные тела, растения и животные. Хотя неорганическая при-

¹ Цит. по: Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966. Пер. с кор. С. 251.

рода, растения, животные и человек различны, они выступают как носители *ки*. *Ли* находится в самих вещах, а не пребывает где-то вне них. В мире нет неизменных вещей, все они подчинены закону изменчивости. Причина возникновения всего сущего и изменений в мире — взаимодействие *ым* и *ян*. Гносеология Дасана базируется на принципе взаимодействия субъекта познания с внешним миром. Ключевую роль здесь играют органы чувств. Без них невозможно никакое мышление. Познание должно быть активным и основываться на практике.

Чон Як Ен подвергает критике теорию об «изначальной» природе человека. Характер человека — это приобретенные привычки, хотя эта позиция выражается философом не до конца последовательно. Он выступает против деления людей на сословия, якобы заданные от природы. Хотя он и делил людей на «мудрых» и «темных», эти качества он считал приобретенными. И «темные» при усердии могут стать «мудрыми».

Дасан выступает с критикой суеверий, геомантии и культа предков. «Как же могут тлеющие в могиле кости принести благо потомкам, — вопрошает *Чон Як Ен*, — пусть даже они подвергаются воздействию лучших испарений земли, если даже сами потомки не властны над своими недугами, над жизнью и смертью?»¹. В основе суеверий — бедность народа. Не будет бедности, прекратится воровство, исчезнет страх, а значит и суеверия. В отличие от традиционной трактовки императора как сына Неба, *Чон Як Ен* дает историческое объяснение института монархии. Было время, когда не было правителей. Разногласия между людьми привели к необходимости выбора деревенских старост. Старосты избирали уездных старейшин. Последние выбирали избранных, которые избирали императора. *Дасан* делает вывод, что «правитель существует для народа», поскольку избран народом. Если правитель не служит избравшему его народу, народ вправе сместить его. В связи с этим *Чон Як Ен* отвергает систему наследования престола.

В прошлом правители правили на основе общепринятых моральных норм — «приличия» и «ритуалов». На смену морали пришел закон. Однако закону сопутствуют угрозы, сила и принуждение. На их основе невозможно осуществить «добродетельное правление». Следует снова вернуться к правлению на основе морали. В вопросе о земле *Чон Як Ен* выдвигает лозунг: землю получает тот, кто ее обрабатывает. *Дасан* отказывает помещикам в праве владеть землей. Хозяевами земли могут быть только двое: государство и крестьяне.

¹ Цит. по: Чон Чин Сок, Чон Сон Чхоль, Ким Чхан Вон. История корейской философии. М., 1966. Пер. с кор. С. 279.

Японская философия

Япония в эпоху феодализма представляла страну, в которой феодальная аристократия и военное дворянство представляли высшее сословие, возвышавшееся над другими сословиями — крестьянством, горожанами, ремесленниками и купцами. Ранний период феодализма в Японии — с середины VI по XII вв. Начало ему положил так называемый переворот Тайка («Великие перемены»). В результате централизации установилось императорское правление. Власть на местах сконцентрировалась в руках *сээнгов* — знатных домов, владевших большими землями. В IX—XI вв. в целях подавления крестьянских восстаний стали создаваться отряды дружинников, которые превратились в сословие профессиональных воинов — *буси, самураев*. Самураи превратились в грозное оружие в руках крупных землевладельцев в борьбе за власть.

Начало развитого феодализма датируется XII в., когда к власти приходит военное сословие. Возник особый титул *сёгун* (военный предводитель) и военно-административная система Сёгунат. Вплоть до середины XIX в. друг друга сменили 3 сёгуна — 1192—1335 гг., 1335—1573 гг., 1603—1867 гг. На различных этапах феодального развития Японии идеологическим выражением интересов тех или иных сил выступали буддизм, конфуцианство или синкретические учения типа буддийско-конфуцианских, синто-буддийско-конфуцианских школ и сект.

Буддизм проник через Корею в Японию в V в. В Японии он приспособился к местным условиям, включив в себя местные верования. В XI в. начинается развитие буддизма на местной основе. Буддизм пользовался господствующим влиянием в общественном сознании вплоть до середины XIV в. В Японии буддизм получил развитие в виде различных школ и сект. Представители секты *Тэндай*, основатель — монах *Сэйко* (767—822), придерживались концепции «Три тысячи миров в одно мгновение», т.е. космологической теории, которую Будда изложил в «Лотосовой сутре». В ней разворачивается панорама миров, «распространяющихся в 10 направлениях и имеющих своим центром Будду». Представитель школы *Тенсин* (*Эсина*) (942—1017), считал средством просветления медитацию, транс, *самаджи* — достижение особого психического состояния, достигаемого с произнесением имени Будды.

В XIII в. получила развитие школа «чистой земли», основатель — *Хонэн* (1133—1212). Представители секты проповедовали существование «чистой земли» в отличие от «грязной земли». Человеческий мир и все другие миры от «8 адов» до «круга божества» представляют из себя «грязную землю». Однако существуют «чистая земля», правителем которой является Будда Амида, который поклялся спасти все человечество. Достичь просветления можно с помощью заклинания «Наму Амида буцу» — «О, Будда Амида!». Другой представитель школы «чистой земли» — *Синран* (1173—1282) признавал, что человеческий мир и люди настолько погрязли в низменных страстях, что

не осталось никакой возможности для самостоятельного спасения. Духовная практика должна строиться на заклинаниях — определяться не моральными качествами, в том числе celibатом (воздержанием и безбрачием), а верой в могущество Будды Амиды.

Секта *Сингон* основана *Кукаем* (774—835). Согласно его учению каждый человек еще при жизни может стать Буддой. Это происходит в момент, когда последователь школы, в процессе духовного развития приобщается к Космосу и достигает единения с Вселенной через постижение образа Будды.

Секта *Нитэрэн* отличалась нетерпимостью к другим буддийским школам. Ее основатель — *Нитэрэн* (1222—1282) объявил себя воплощением *Ботхисаттвы*, который способен указать путь спасения Японии от внутренних катаклизмов и внешней угрозы. Для школы характерен принцип *Икинэн*, согласно которому человеческая мысль отражает в любой момент времени все мироздание. То есть человеческий разум может в мгновение ока объять все сущее. Предлагалась духовная практика, которая заключалась в произнесении заклинания «Хвала лотосу совершенной истины», якобы способного привести молящегося в состояние просветления и единения со всей природой.

Дзэн-буддизм. В Японию дзэн проник в XI в. и достиг расцвета в XII в. В рамках японского дзэн-буддизма сформировались два основных направления — «*риндзай-дзэн*» и «*сото-дзэн*» (от названия китайских школ «мин-цзи» и «тян-тун»).

Риндзай-дзэн. Основатель школы *Энсэй* (1141—1215). Долгое время это направление представляло эстетико-культурную традицию. *Хакуин* (1685—1769) оформил *риндзай-дзэн* как философско-религиозную традицию. Ее основные принципы: реальность неделима в своей целостности; конечная истина не подлежит концептуальному постижению; разделение на личное и внешнее приводит к страданиям; человек является потенциальным Буддой и способен к восприятию истины, средством которого является медитация.

Хакуин систематизировал уже существующие каоны и создавал свои. К последним относится, например, каон — «какой звук производит одна ладонь?». Парадоксальность вопроса, невозможность дать на него ответ с позиций формальной логики, производит обескураживающий эффект. Выход из него возможен через вспышку озарения — *сатори*, через видение своей собственной природы — «*Каншо*».

Сото-дзэн. Основатель традиции *Догэн* (1200—1253) учил, что все люди несут в себе природу Будды, которая искажается условностями и предрассудками. Для реализации природы Будды можно обойтись без религиозной и аскетической практики. Лучшим способом буддийского служения является методика *дза-дзэн* (*медитация сидя*). Медитация способствует обретению состояния непосредственного постижения реальности. Она важна для создания внутреннего мира и

покоя, сохранения сосредоточенности и равновесия. При достижении просветленного сознания человек начинает себя вести непредсказуемо, происходит спонтанное самовыражение, с помощью которого происходит осознание природы Будды. Природу Будды отражают естественные и спонтанные проявления, она может быть выражена одним действием или одним фактом — например, в одном цветке в дзэновском саду. На этом основано дзэновское понимание искусства как естественного и непосредственного самовыражения. Конечная цель буддизма не просто постижение чистого сознания — сознания Будды, но и связанного с ним альтруистского отношения к миру. *Дзэн*, как и другие буддийские школы, не просто декларирует добродетели, он призывает к их практическому воплощению и предлагает методики, с помощью которых человек воспринимает добродетель как естественное качество.

Неконфуцианство. В Японию конфуцианство проникло во второй половине III в. Возникли специальные учебные заведения, где принцам императорской фамилии и представителям аристократии преподавались основы конфуцианства. Основными категориями японской конфуцианской философии были «*ри*» (китайское «*ли*»), «*ки*» (китайское «*ци*»), «*ин*» - «*е*» (китайские «*ин*» - «*янь*»), «*гогё*» — пять стихий. В средние века широкое распространение получило неконфуцианство в форме джусианства и ваньянминизма.

Чжусианство. *Фудзивара Сэйка* (1561—1619), основатель одной из первых чжусианских школ *Сюси гакуха* адаптировал чжусианство, особенно учение о «делении имен», т.е. деление общества «на низы и верхи», к местным условиям. Стремясь согласовать чжусианство с японскими верованиями, он выдвинул тезис, что синтоистские боги воплотились в японских императорах и живут в его потомках.

Хаяси Радзан (1583—1657) — ученик *Фудзивары Сэйка*, внес большой вклад в утверждение конфуцианства как идеологии правящей знати. Его онтология базировалась на следующих принципах: *ри* — это «Великий предел»; *ки* — это *ин* и *е*, *ри* и *ки* неразрывны, пять постоянств — это *ри*, пять первоначал — это *ки*. Радзан объяснял происхождение государства как движение от невежественного состояния, когда люди жили «без разбора, сообщая», к развитию общества. Он подверг резкой критике буддизм за уход от мира. «Буддизм, — писал Радзан, — представил горы, реки, земли бранными, человеческую мораль как призрачную и в конце концов лишил всех чувства долга. Господин покидает подданного, отец бросает сына, и так все ищут Путь»¹. Он выступил за очищение синтоизма от буддизма, разрабатывая *синто* — конфуцианский синкретизм и пропагандировал тезис: «Наша империя — страна богов».

Киотская школа «Ямадзак». Основатель школы *Ямадзак Ансай*

(1616—1682) стал родоначальником *Суй-Синто*, школы, синтезированной учение сунской школы и синтоизма. В своем учении о мироздании философ распределяет *ин* и *е* и пять первоначал по семи поколениям небесных божеств: первое поколение — божества единого *ки* мироздания, со второго по шестое — поколения воды, огня, дерева, металла и земли, седьмое поколение — это божества *ин* и *е*. *Асами Кэйсан* — другой представитель Киотской школы, утверждал, что чжусианство — истина Вселенной. Он утверждает, что *ри* рационально, тождественно разуму. Мирозданию присущи постоянство и изменение. Постоянство — это *ри*, изменение — это *ки*.

Видным мыслителем XVIII в. был *Канбера Эккен* (1630—1714) — философ и естествоиспытатель. В целом придерживаясь чжусианства, он критически относится к сунской школе, прежде всего за влияние на нее буддизма. В отличие от чжусианского учения о первичности *ли* и вторичности *ци*, он учит, что *ри* и *ки* — это «одно и два, два и одно». *Ки* это функция *ри*, *ри* — носитель *ки*. *Ри* и *ки* нерасчленимы.

Эккен придерживается чжусианского взгляда о первичности знания и вторичности действия. Если знание достоверно, то и практика успешна. Однако он пишет и о том, что источник истины не в древних книгах, а в самой природе. Он ставит опытное знание выше классических книг, считая, что процесс духовного просветления человека начинается с самого человека. Когда, не теряя интереса к жизни, отдаешь силу познанию, расширяешь свой кругозор, тогда возможно постижение сути вещей. Эккен был в оппозиции к токугавскому режиму, мечтал о гуманном просвещенном обществе. Превыше других сословий ставил крестьянство. Сочувствуя настроениям народа, он возлагал большие надежды на просвещение.

Муро Кюсо (1658—1734) — еще один известный чжусианец XVIII в. Он критиковал буддизм и синтоистскую мистику, а также сторонников Ван Янмика по поводу врожденного знания. Следуя учению о первичности *ри* и вторичности *ки*, он считал, что *ри* — это символ целого по отношению к отдельным частям предмета — например, года по отношению к месяцам. В бесчисленном множестве вещей имеется одна и та же сущность — Великий предел. В гносеологии философ признавал важную роль опытного знания. В своих политических взглядах Кюсо выдвинул идею общественного договора между правителем и народом: «Народ и я (господин — М.А.) каждый сам по себе; приходит народ и спрашивает у меня работу, я обещаю ее представить, за это народ почитает меня и делает господином; став господином, я тружусь на благо народа и тем самым выполняю свою работу. Долг господина способствовать благополучию народа»¹. Муро Кюсо был в оппозиции токугавскому режиму, мечтал о гу-

¹ Цит. по: Нагата Хироси. «История философской мысли Японии». С.104.

¹ См. Там же.

манном, просвещенном обществе, а крестьянство ставил выше других сословий. Он считал, что «народ является небом для монарха», «народ пашет и сеет, кормит страну и правителя в том числе. Правитель должен почитать его как Небо»¹.

Араи Хакусяки (1657—1725) — идеолог правительства бакуфу. Будучи чжусианцем, он создал собственный метод исследования исторических событий. Он не ограничивается моральной оценкой событий, пытаясь выделить исторические периоды. Он также отказывается от территориально-хронологического принципа изложения истории. Для него история была политической историей, в основе которой — борьба за власть. Хакусяки заложил начало рационалистической интерпретации «Эры богов». Основываясь на классических памятниках, определил, что «эра богов» реально соответствует периоду правления династии Чжоу (XI—25 гг. до н. э.). При этом он интерпретирует деяния богов как деяния человека, утверждая, что божество это метафизический образ человека, которого уважают все люди. Хакусяки положил начало изучению Запада, отделяя при этом естественные науки от христианства.

Ванянминизм. Центром притяжения оппозиции чжусианству в Японии стала школа *Ван Янмина* — *школа оёмэйгакуха*. Родоначальником этой школы был *Накаэ Тодзю* (1608—1648). Его учение — «Наука о сердце» — трактуется как путь движения от обыкновенного человека к мудрецу. Человек определяется как мерило всех вещей, человеческое сердце как Вселенная в малых размерах. Каждый человек должен руководствоваться не внешними стимулами, а моральным чувством. Понимание нравственных истин дается интуитивно, на основе самоуглубления и естественного врожденного знания — *рёти*.

Кумадзава Бандзан (1616—1691) — один из наиболее крупных представителей ванянминизма. Наряду с идеями Ван Янмина он воспринял у Чжу Си идею необходимости постижения первоприроды вещей для исправления человеческих пороков. «Первоприрода» (Чжу Си) и «сердце человека» (Ван Янмин) отождествляются с «Великой пустотой», легшей в основу учения Бандзана как источник мироздания. В мироздании человек занимает такое же место, как «сердце» в человеке.

Бандзан разработал свое религиозное учение. Он связал янминистскую «теорию сердца» с древними текстами, а также с синтоистским учением о «Пути богов». Целью его концепции религии была разработка учения о «божественном пути Великой пустоты» применительно «к водам и землям Японии».

Сато Инсай (1772—1859) — представитель школы Ван Янмина конца XVIII в. Он утверждал, что у законов человеческой морали

(«Рин-Ри») и законов природных вещей («Буцу-Ри») одно и то же *ри*. Законы природных вещей раскрывают свою суть через науку о законах человеческой морали. Инсай считал, что предназначение каждого сословия, включая монархов, обусловлено Небом. «Люди земли, — писал он, — принадлежат Небесам. Они растят и дают каждому свое место. Это возложено на монарха, и тот порою ошибочно полагая, что люди земли всецело принадлежат ему, грубо обходится с ними. Такой монарх грабит то, что принадлежит Небесам»¹.

Философские направления позднего феодализма. Конфронтация между чжусианством и ванянминизмом породили стремление исходить непосредственно из древних текстов. Проникший из Китая культ древности обусловил в Японии 2 направления — культ китайской древности и культ древней японской культуры.

«Школа древней науки» — *когакуха*. *Ямагато Соко* (1622—1685), теоретик самурайства, один из создателей «Бусидо» (Пути воина), первым встал на позиции «древней науки». Он отверг чжусианскую метафизику *ри* и учение Ван Янмина о «врожденном знании» и выступил за возврат к этике классического конфуцианства, к учению о ритуале как нормам поведения, как средству сословных привилегий самурайства и поощрения существующего порядка в их среде. Соко таким образом излагает свое учение о «Пути благородного человека»: «Дело благородного человека, благородного мужа — контролировать себя. Обретя господина — быть верным ему до конца, как предписано законами... Сам должен общаться с людьми так, чтобы не нарушать принципов отношений между отцом и сыном, старшими и младшими братьями, между мужем и женой... Крестьяне, ремесленники и торговцы, не имея свободного времени, не могут полностью постичь в своей жизни этот Путь. Благородный муж, не снисходя до дел, которыми занимаются крестьяне, торговцы и ремесленники, посвящает себя исключительно этому Пути и сразу наказывает тех из трех сословий, кто нарушает правила..., тем самым он поддерживает справедливость правил поведения в Поднебесной, установленный Небом».

Соко одним из первых стал освобождаться от иллюзий в отношении Китая и начал называть «Срединной империей» (центром мира) не Китай, а Японию². Другой представитель «школы древней науки» — *Ито Дзинсай* (1627—1705). Дзинсай в своей метафизике опирался на «Книгу перемен», а в этике — на книги Мен-цзы, объясняющие учение Конфуция. Отвергая чжусианское учение о первичности *ри* и вторичности *ки*, он объясняет существование всех

¹ Там же. С. 294.

² Там же. С. 131.

¹ См. *Философская энциклопедия*. М., 1970. Т. 5. С. 9.

явлений, исходя из признания изначального *ки*, единого живого вещества. Дзинсай переходит от метафизической этики к эмпирической, рассматривая — человеколюбие, долг, ритуал и мудрость не как названия первопричин, а как моральные добродетели.

Огю Сорай (1668—1728), отвергая учение Чжу Си и Ван Янмина, утверждал, что Путь, т.е. всеобщая истина или учение Конфуция — это путь первых правителей. Как он пишет: «Первые правители со светлым разумом и глубокими знаниями вняли велению Небес и стали править Поднебесной. В сердце у них родился долг установить умиротворение в Поднебесной. Они собрали все свои духовные силы, напрягли разум и создали Путь»¹. В последующем все в Поднебесной стали следовать этому пути. «Мудрые», т.е. первые правители постигли высшее знание, недоступное обычным людям и последующим ученым мужам. Они — высшее проявление человеческого разума, обладатели священного знания истины, пророки откровения.

Школа национальной науки — *Кокугаку*. В отличие от «школы древних наук», основанной на китайских текстах, школа национальной науки опиралась на японские источники. Для ее представителей характерна идеализация доконфуцианских и добуддийских времен, обоснование на этой основе особой исторической роли Японии.

Камо Мобути (1697—1769) — считается основателем «школы возрожденной национальной науки». Он выступил против конфуцианства и буддизма как чуждых, привнесенных извне идей, приведших к упадку Пути предков — Пути небесных богов. Идеалом общества Мабути считал общество «бесхитростного», «темного народа» как соответствующего естественной природе.

Учение *Мотоори Наринаги* (1730—1801) представляет вершину «школы национальной науки». Он последовательно критикует конфуцианство и буддизм. Наринага был сторонником естественной морали, утверждая, что «каждый строит свой путь — жить ему, не стесняя себя ничем, или выработать в себе умеренность». Он считал, что все происходящее в мире — деяние богов, которые делятся на хороших и злых. Причиной всего плохого являются боги несчастья. Тем самым он выступил против буддийско-конфуцианского представления о «воздаянии человеку по заслугам».

Наринага одним из первых обосновывает исключительное положение Японии. Оно состоит в том, что «богиня Аматаэрасу, «озаряющая 4 моря и 4 стороны света, изволила родиться именно в Японии. Поэтому эта страна — глава множества остальных государств, а императорский род озаряет этот мир»². Наринага приводит дополнительные доводы, вроде того, что рис в Японии самый лучший.

¹ Там же. С. 203.

² Там же. С. 229.

Япония богата продуктами, поэтому не нуждается во ввозе товаров и т. д. Именно Японию, а не Китай Наринага называет «срединным», т.е. цивилизованным государством, а остальные страны — варварскими.

Школа «национальной науки» получила широкое распространение и подготовила почву для специфической формы синтоизма — «возрожденного синтоизма».

Школа «возрожденного синтоизма» — *Фукко синто*. Ранний синтоизм, не обладавший целостной концепцией. Впоследствии синтоизм продолжал свое существование в форме синто-буддийского, синто-конфуцианского или синто-буддийско-конфуцианского синкретизма. В «возрожденном синтоизме» предпринимается попытка довести синтоизм до уровня целостного мировоззрения. Синтоизм перестает быть идеологией самурайства, «возрожденный синтоизм» проникает в широкие слои населения и срастается с движением за почитание императора — анти-сёгунатской идеей династического гражданского правления, ставшего предшественником движения за «реставрацию» как идеи формирования нового централизованного государства.

Школа европейской (западной) науки — *Ёгаку*. Вместе с европейским капиталом в Японию стали проникать европейская культура, христианство, западные науки и техника. Сторонники западных наук получили название Ёгаку — «школа западных наук», в которой можно выделить два направления. Одни (минималисты) считали, что необходимо восприятие только тех знаний, которые необходимы с точки зрения внешней политики и национальной обороны (географии, военной техники), но выступали против использования западной науки для постижения «Истины», т.е. в мировоззренческой области. Другие считали возможным «постижение истины» в духе западной науки.

Сакума Сёдзан (1181—1864) писал, что «наш современный мир был бы неполным, если бы мы ограничивались только японской и китайской ученостью... Многочисленные науки, открытые в новое время на Западе, составляют ту практическую истину, которая заслуживает того, чтобы пополнить наше мудрое учение». Вместе с тем он утверждал, что «опираясь на одни китайские учения неизбежно впадаешь в бессодержательные рассуждения, а придерживаясь одной западной науки, не постигаешь морали и долга»¹. Его кредо выражено в следующем стихотворении:

«Мораль Востока, западное мастерство,
Два пути, смыкаясь и дополняя друг друга, образуют круг»².

Его современник *Хасимо Санай* сформулировал аналогичный тезис — «технику и науку мы возьмем у них, а мораль и преданность

¹ Там же. С. 125.

² См. Н.Хироиси. История философской мысли Японии. С. 125.

есть у нас самих». Как реакция на проникновение западных знаний и ценностей, в Японии возникли, с одной стороны, националистические учения в виде «школы национальной науки» и идеологии «Движения за изгнание чужеземцев», а с другой — материалистические тенденции в философии и просветительство.

Идеология изгнания чужеземцев. «Движение за изгнание чужеземцев» стало реакцией на распространение европейской науки и культуры. Его теоретическую основу разработали *Фузито Юококу* (1774—1826) и *Огаси Тодзуси* (1816—1862), представители *школы Мито*. Они исходили из чжусианского учения о «делении имен», согласно которому страны делятся на просвещенные и варварские. «Восток это обиталище божественного света, место, откуда появилось солнце. А наша священная земля в голове Поднебесной», — писал Огаси Тодзуси¹. Он также считал, что средствами «западной науки» невозможно познать *ри*, истину мироздания.

Материалистические школы. *Андо Сеёки* (1703—1762), философ-материалист, подверг критике конфуцианцев за то, что они присвоили себе весь мир, хотя он принадлежит всем людям; буддистов за то, что они оторвали душу природы от души Будды и «души народа», а также за обет безбрачия, противоречащего природному единству мужчины и женщины. Сеёки отверг и неоконфуцианские идеи «беспредельного идеального начала». Истинным законом природы он считал «непрерывное становление», а Вселенную — состоящей из пяти материальных элементов, действующих самопроизвольно. Сеёки был представителем крестьянской идеологии и отвергал идею прирожденного неравенства людей. Решение социальных проблем он видел в «возвращении человека к естественному состоянию», под которым понимал земледелие без эксплуатации.

Ямагато Банто (1761—1801) под воздействием «европейских наук» освобождается от традиционной натурфилософии. В познании мироздания, природы он считал единственно верными «западные науки», т.е. естествознание, опирающееся на эксперимент и опыт. С позиций естественнонаучной космологии, основанной на гелиоцентрической системе, он подверг критике восточные суеверия, связанные с мифологическими взглядами на природу, а также конфуцианство и буддизм. Эту критику он доводил до «отрицания духов», т.е. до атеизма. Ямагато Банто был первым мыслителем Японии, который пришел к материализму на основе европейского естествознания. При этом, естественнонаучное материалистическое мировоззрение у него сочеталось с конфуцианской моралью.

¹ См. Н. Хироси. История философской мысли Японии. С. 116.

Глава 4. ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ РАЗВИТИЯ ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ В ЭПОХИ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И НОВОГО ВРЕМЕНИ

§ 1. Философия средних веков

Схоластика Средневековый период в истории Европы занимает почти целое тысячелетие (с момента распада Римской империи до эпохи Возрождения). Европейское средневековье характеризуется утверждением феодализма, который в качестве своего идеологического фундамента использовал христианское мировоззрение. В борьбу с языческой религией и философией, заблуждениями еретиков вступили христианские писатели поздней античности, прозванные *апологетами* (греч. апология — защита). Наиболее видным представителем апологетов был *Квинт Тертуллиан* (160—220). Доказывая несовместимость философии и христианства, он исходил из того, что последнее не нуждается в философском обосновании. После Христа не нужна никакая любознательность, а после Евангелия не нужно никакого исследования. Понимание веры как высшей истины стало фундаментом для подчинения философии теологии.

Вслед за апологетикой возникла *патристика* — сочинения христианских идеологов, которые внесли наибольший вклад в борьбу против еретиков, были провозглашены святыми и названы отцами церкви. Наиболее выдающимся из «отцов церкви» был *Аврелий Августин* (354—430). В центре философии Августина — Бог. Бог является высшей сущностью, наивысшим благом. Человек же соединяет в себе природу материальных тел — растений и животных — и обладает разумной душой и свободной волей. Душа близка к Богу, нематериальна, бессмертна и свободна в своих решениях. Основой духовной жизни является воля, но не разум. Целью и смыслом жизни является счастье, которое можно достигнуть в Боге, познав его. События человеческой и божественной истории протекают в единстве и противоположности, они воплотились в столкновении двух царств (градов) — Божьего и земного. В *Божий град* вошла меньшая часть человечества, т.е. те, кто своим морально-религиозным поведением заслужили у Бога спасение и милосердие, в *земном граде*, напротив, остаются люди самолюбивые, алчные, эгоисты, которые забывают о Боге. Главным залогом принадлежности к граду Божьему служат смирение и покорность как перед Богом, так и перед церковью.

Большинство философских систем средневековья имело идеалистическую ориентацию, которая диктовалась основными догматами христианства. Среди этих догматов важнейшее значение имели такие, как догмат о личностной форме единого Бога-творца, который категорически отвергал атомизм, а также догмат о творении Богом мира «из ничего» (т.н. *креационизм*). Этот догмат не только устанавливал непроходимую границу между идеальным миром Бога-творца

и материальным миром земной жизни, зависимость мира от воли абсолютно верховной личности, но и ограничивал мир во времени (начало и конец света).

Философия, по меткому выражению Петра Домиани, была объявлена «служанкой богословия». Это означало, что философия должна использовать всю мощь своего аппарата для подтверждения догматов христианства. Такая философия получила название «схоластика» (лат. — школьный или ученый). Предполагалось, что истина уже дана *априори* (изначально) в библейских текстах, и чтобы обосновать ее, выведя всю полноту логических следствий, необходимо использовать систему силлогизмов. Решая данную задачу, схоластика опиралась на античное наследие, особенно на логическое учение Аристотеля.

Фома Аквинский Существенный вклад в систематизацию схоластики внес представитель Ордена доминиканцев **Фома Аквинский** (1225—1274). Он ставил своей целью отработку догм христианства в формах здравого смысла. Аристотель был тем фундаментом, опираясь на который, Фома канонизировал христианское понимание соотношения идеального и материального как соотношение изначального *принципа формы* (принципа порядка) с колеблющимся и не вполне установившимся *принципом материи* (слабейшим видом бытия). Мир индивидуальных явлений, с точки зрения Фомы Аквинского, рождается слиянием первопринципа формы и материи. Душа же человека, являясь формообразующим принципом, свое индивидуальное воплощение получает только при соединении с телом.

Это заключительное положение подвело черту под одним из самых острых вопросов христианской схоластики. Формирующееся христианство, как и схоластика, являясь идеалистической системой, было глубоко озабочено истолкованием своего отношения к материи, т. е. третью ипостась Бога, Иисус Христос, был явлен в образе человека, то есть объединил в себе и божественную (идеальную), и человеческую (материально-телесную) природу. Объединение божественного и человеческого не давало возможности полностью игнорировать материю как ложное бытие, как «ничто» (чего требовал догмат о творении «из ничего»). Поэтому интерпретация материи Фомой Аквинским как «слабейшего вида бытия» была воспринята церковью как выход из создавшегося методологического и логического тупика. Материя в итоге приобрела в схоластике частичное право на существование, сохранив при этом свое зависимое положение.

Реализм и номинализм Наиболее остро дискуссии об идеальном и материальном проявились в знаменитом споре между *реалистами* (лат. *realis* — действительный, вещественный) и *номиналистами* (лат. *nomen* — название, имя). Речь шла о природе так называемых *универсалий* (лат. *universalis* — общий)

общих или родовых понятий. Реалисты (Иоанн Скотт Эриугена, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский) основывались на положении Аристотеля о том, что *общее* существует в связи с *единичным*, являясь его формой. У Фомы Аквинского универсалии существуют тройко: «до вещей» в божественном разуме; «в самих вещах», как их сущность; и «после вещей», в человеческом разуме, как результат абстракции. Такое решение в истории философии носит название «умеренного реализма», в отличие от «крайнего реализма», согласно которому общее существует только вне вещей. Крайний реализм своими корнями уходил к учению Платона и при всей своей кажущейся близости к идеалистической схоластике уже не мог быть принят церковью именно из-за того, что материя была оправдана христианством как одна из двух природ Иисуса Христа.

Номиналисты же (Росцелин, Пьер Абеляр), отрицая объективное существование общего, считали что универсалии существуют лишь в мышлении. Они отрицали не только наличие общего в конкретной единичной вещи, но и его существование «до вещи», а это было равносильно тезису о приоритете материи. Росцелин считал, что универсалии есть только имена вещей. Существует только индивидуальное. Номинализм Росцелина и других был осужден церковью.

§ 2. Философия эпохи Возрождения

От теологии и схоластики к гуманизму и науке

Эпоха Возрождения определяется как исторический процесс идейного и культурного развития ранних буржуазных революций. В странах Европы уже на рубеже XII—XIII вв. происходит рост промышленности, торговли, развитие мореплавания, военного дела. В борьбе со средневековым *теократизмом* на первый план выступают *гуманизм* и *антропоцентризм*. Презрение к земному заменяется признанием творческих способностей человека, разума, стремления к счастью. Реализация гуманистических идеалов предполагала освоение достижений прошлого, поэтому пробуждается интерес к античному культурному наследию, к овладению богатством древней философии. Возрождение — это прежде всего свободное осмысление произведений античности, отказ от готовых и неизменных истин. Философы античности принимались скорее как союзники, чем непререкаемые авторитеты. Ученые и философы уже выступают не как представители закрытых школ, а как отдельные исследователи. Больше учитывается реальность, внимание сосредотачивается на вопросах, которые имеют практическое значение и пользу. Происходит освобождение разума от схоластики и поворот от сугубо логической проблематики к естественно-научному познанию мира и человека.

В учении *Николая Кузанского* (1401—1464) подчеркивается мощь человеческого познания; сам человек посредством творческой деятельности своего ума («человек есть его ум») как бы уподобляется божеству. В творчестве Кузанского можно обнаружить и элементы диалектики. Например, идея о совпадении (единстве) всех противоположностей в Боге, или же идея о соотношении части и целого свидетельствуют о предсуществовании целого.

Идея возвышения человека стала основополагающей в творчестве *Пико делла Мирандолы* (1463—1494). Человек обладает свободой выбора, что делает его космически не запертым и утверждает его творческую способность самоопределения.

Сочинение *Н. Коперника* (1473—1543) «Об обращении небесных сфер» произвело революцию в астрономии, так как утверждало систему *гелиоцентризма*, заключающуюся в следующем: 1. Земля не пребывает неподвижно в центре Вселенной, а вращается вокруг своей оси. 2. Земля обращается вокруг Солнца, занимающего центр Вселенной. Гелиоцентрическая теория Коперника оказала значительное влияние на развитие философии, однако не была лишена и заблуждений: во-первых, Коперник разделял господствующее убеждение в конечности мироздания, и, во-вторых, лишив Землю привилегированного положения быть в центре Вселенной, Коперник сохранил такой центр за Солнцем.

Скептицизм *М. Монтеня* (1533—1592), автора знаменитых «Опытов», — символ неуспокоенности ума, постоянных творческих поисков. Он считал, что человеческое мышление должно постоянно совершенствоваться на основе познания естественных закономерностей природы.

Виднейшим представителем пантеизма Возрождения был *Джордано Бруно* (1548—1600). Утверждая диалектическую идею о совпадении противоположностей, Бруно считал целью философского познания не Бога, а природу, и при этом сформулировал гипотезы о бесконечности природы и бесчисленности миров во Вселенной.

Одним из основоположников экспериментально-теоретического естествознания, заложившим основы классической механики, был *Г. Галилей* (1564—1642). Он полагал, что в познании следует идти от чувственного восприятия явлений природы к их теоретическому пониманию, используя при этом два метода — *анализ* и *синтез*. Достоверное знание, таким образом, должно предстать в единстве аналитического и синтетического, чувственного и абстрактного.

Идеи, сформулированные в эпоху Возрождения, изменили взгляды людей на мир и положение в нем человека, наложили глубокий отпечаток на характер последующей науки и философии.

души. Монады наибольшей степени развития способны к *анперцепции* (наделены сознанием). Их Лейбниц определяет как монады-духи. В каждом из монад потенциально заключена возможность развития. Каждая из монад содержит в себе как свое будущее, так и свое прошлое.

Лейбниц отвергает представление о пространстве и времени как о самостоятельных началах бытия, существующих наряду с материей и независимо от нее. *Пространство* он рассматривает как порядок взаимного расположения множества индивидуальных тел, существующих вне друг друга. *Время* же трактуется им как порядок сменяющихся друг друга явлений или состояний тел. Одной из ярких страниц философии Лейбница является разработка им диалектики общего и единичного: индивидуальная монада есть концентрированный мир и зеркало единой и бесконечной Вселенной. Лейбниц в значительной мере способствовал развитию логики, разработав ее символику, вскрыв строение и законы доказательства. Он является одним из создателей современной символической и математической логики.

Джордж Беркли Одним из ведущих представителей субъективного идеализма был *Джордж Беркли* (1658—1753).

На Беркли оказали влияние идеи Локка о первичных и вторичных качествах. Но Беркли, в отличие от Локка, считает все качества вторичными (т. е. субъективными). Тяжесть и все пространственные свойства и отношения определяются способностями наших органов чувств. Один и тот же предмет, аргументирует Беркли, нам кажется большим (при малой от него удаленности) и малым (при большой от него удаленности), а отсюда следует, что идея величины и удаленности возникает на основе индуктивного заключения, опирающегося на ощущения, опосредованные различными органами чувств. По Беркли, «существовать» — значит «быть в восприятии». Объективное существование вещей и явлений внешнего мира, а значит, понятие «материя» Беркли отвергает. Это понятие является общим и потому ложным, ибо в основе его лежит допущение, что мы будто бы можем отвлечься от частных свойств вещей, составляющих содержание наших ощущений, и образовать абстрактную идею «материи вообще» как общей для всех наших ощущений основы. Но мы воспринимаем не материю как таковую, а определенные свойства вещей — вкус, запах, цвет и т. д., восприятие которых Беркли называл «идеями». Вещи, которые нас окружают, существуют в качестве идей в уме Бога, а он, в свою очередь, является причиной и источником земной жизни.

Давид Юм Английский философ, психолог, историк и экономист *Давид Юм* (1711—1776) был современником Беркли. На вопрос о том, существует ли внешний мир, Юм уклончиво отвечал: «Не знаю». Ведь наш разум оперирует лишь содержанием наших ощущений, а не тем, что их вызывает. С точки зрения Юма, достоверное знание может быть только логическим, тогда как

1. Все, само-т
факты

предметы исследования опираются на факты и поэтому не могут быть доказаны логически, а выводятся из опыта. Сам опыт Юм определял как поток «впечатлений», а причины их неизвестны и непостижимы. Тот факт, что опыт нельзя обосновать логически, является доказательством того, что опытное знание не может быть достоверным. Например, в опыте мы имеем сначала одно впечатление об явлении, а затем другое. Но из того, что два явления следуют друг за другом, логически недоказуемо, что первое явление может быть причиной второго, а второе — следствием первого. Из этого факта Юм делает вывод о невозможности познания объективного характера *причинности*. Вместе с тем Юм допускает существование объективной причинности в виде порождения идей или образов памяти чувственными впечатлениями. Не все чувственные впечатления для нас равноценны: одни из них более яркие, живые, устойчивые, чего вполне достаточно для практической ориентировки в мире. В конце концов, Юм вынужден утверждать, что источником нашей уверенности служит не теоретическое знание, а вера. Так, мы уверены в периодической смене времен года, ежедневном восходе и заходе солнца. Эта уверенность основывается на привычке видеть данное явление повторяющимся. Юм подверг критике церковь. Однако он делает попытку объяснить возникновение и социальные функции религии, признавая ее значение, в частности, в утверждении и гарантии действительности моральных норм.

Французская философия XVIII века

В XVIII в. развитие философской мысли во Франции осуществлялось под эгидой *Просвещения*. Фактически все французские творчески мыслящие философы были просветителями. Видными представителями среди них были *Вольтер, Руссо, Дидро, Ламетри, Гельвеций* и *Гольбах*. Идейнными оппонентами просветителей выступали во Франции теологи. Философы-просветители в своих взглядах отстаивали материалистическое миросозерцание в его механистической форме, хотя в работах некоторых из них и содержались элементы диалектики, например, в воззрениях Дидро на развитие организмов. С точки зрения Дидро, природа (материя) есть причина всего, существует сама по себе, будет существовать вечно, ибо она своя собственная причина. По отношению к индивиду материя есть все то, что воздействует каким-либо образом на органы чувств; материальные же тела состоят из атомов. Одной из первоочередных своих задач просветители считали секуляризацию государственной власти, т. е. отделение церкви от государства. Они предусматривали государственный контроль за деятельностью церквей и сект, направленный на то, чтобы они неукоснительно соблюдали гражданские законы и не занимались разжиганием религиозного фанатизма и вражды. Просветители мечтали переделать человека, развить в нем положительные стороны и, в конечном счете, окружающую, прежде всего общественную среду.

мысль мышление 1780 г. 29 н

1. ... философия - Р. Кант

Немецкая классическая философия

В конце XVIII — начале XIX вв. в экономически и политически отсталой Германии, находившейся под сильным впечатлением

от событий Французской революции, возникла философия, в формировании которой большую роль сыграли достижения естествознания и общественных наук. Больших успехов достигли физика и химия, продвинулось вперед изучение органической природы, произошли открытия в области математики, которые позволили понять многие процессы в их точном количественном выражении. Кроме того, с большим интересом было воспринято учение Ламарка о детерминированности развития организмов окружающей средой; новейшие астрономические, геологические и эмбриологические теории. Все эти теории, а также теории развития человеческого общества с неизбежностью стимулировали необходимость разработки *идеи развития* как теории и метода познания действительности.

1. ... философия

Немецкая классическая философия представлена такими именами как *И. Кант, И. Фихте, Ф. Шеллинг, Г. Гегель* и *Л. Фейербах*.

Иммануил Кант

Основоположник немецкого классического идеализма *Иммануил Кант* (1724—1804) известен не только как великий философ, но и как глубокий ученый.

Разработанная им концепция происхождения Солнечной системы из гигантской газовой туманности до сих пор является одной из фундаментальных научных идей в астрономии. Естественнаучные открытия Канта были первой попыткой применить принципы современного ему естествознания не только к строению Вселенной, но и к ее генезису и развитию. Заслугой Канта является также идея распределения животных по порядку их возможного происхождения и теория естественного происхождения человеческих рас.

Прежде чем приступать к решению кардинальных философских проблем, с точки зрения Канта, необходимо исследовать возможности и границы человеческого познания. По Канту мы познаем мир не таким, каким он есть на самом деле, а каким он нам является. Нашему знанию доступны только *явления* вещей, или *феномены*. В результате воздействия *«вещей-в-себе»* на органы чувств возникает хаос ощущений. Этот хаос приводится в единство и порядок силами нашего разума. То, что мы считаем законами природы, на самом деле есть связь, вносимая разумом в мир явлений, другими словами, наш разум предписывает законы природе. Но миру явлений соответствует независимая от человеческого сознания сущность вещей — *«вещи-в-себе»*. Абсолютно познать их невозможно. «Вещи-в-себе» для нас только *ноумены*, то есть умопостигаемая, но не данная в опыте сущность. Кант скептически оценивает безграничную веру в силы человеческого разума, называя эту веру догматизмом.

Идеи пространства и времени, с точки зрения Канта, известны

Фихте культура 1790 г. 29 н

человеку прежде восприятий. Пространство и время идеальны, а не реальны. Чувственные впечатления связываются между собой посредством суждений, в основе которых лежат категории, то есть общие понятия, которые, по Канту, есть «чисто логические» формы, характеризующие «чистое мышление», а не его предмет. Категории даны человеку *априори*, то есть до всякого опыта.

В учении о познании Кант отводит большое место диалектике: противоречие рассматривается как необходимый момент познания. Немецкая философия после Канта разрабатывалась *И. Г. Фихте* (1762—1814) и *Ф. Шеллингом* (1775—1854). Они стремились преодолеть кантовское противопоставление явлений и вещей, обосновав это в определенном едином принципе — в абсолютном «Я» у Фихте и в абсолютном тождестве бытия и мышления у Шеллинга. Кроме того, Шеллинг провел тонкий анализ категорий диалектики, в частности свободы и необходимости, тождества единого и многого и др., послужив предтечей гегелевской диалектики.

Георг Вильгельм Фридрих Гегель

Развитие немецкой философии достигло своей кульминации в творчестве *Гегеля* (1770—1831). Гегель развил учение о законах и категориях диалектики, впервые в систематизированном виде разработал основные положения диалектической логики и подверг критике господствовавший в учениях того времени метафизический метод мышления.

Кантовской «вещи-в-себе» он противопоставил диалектический принцип: *сущность проявляется, явление существенно*. Гегель утверждал, что категории являются объективными формами действительности, в основе которой лежит «мировой разум», «абсолютная идея» или «мировой дух». Это — деятельное начало, давшее импульс возникновению и развитию мира. В процессе самопознания мировой разум проходит три этапа: пребывание самопознающей абсолютной идеи в ее собственном лоне, в стихии мышления, т. е. идея раскрывает свое содержание в системе законов и категорий диалектики (Логика); развитие идеи в форме «инобытия» в виде явлений природы, т. е. развивается не сама природа, а лишь категории (Философия природы); развитие идеи в мышлении и истории человечества (Философия духа). На этом заключительном этапе абсолютная идея возвращается к самой себе и постигает себя в форме человеческого сознания и самосознания.

Идея развития пронизывает всю философию Гегеля. Развитие происходит поступательно, от низшего к высшему; в этом процессе совершается переход количественных изменений в качественные, а источником развития являются противоречия, составляющие принцип всякого самодвижения.

Сущность истории по Гегелю можно выразить словами: «разум в истории». Разум, по Гегелю, является всемирно-историческим началом, которое осуществляется в истории как развитие абсолютной

идеи. Цель всемирной истории заключается в познании мировым духом самого себя. Носителем мирового духа в ту или иную эпоху является дух какого-то одного народа, в то время как другие народы уже прошли этап своего наивысшего расцвета, исчерпав свои возможности, и клонятся к закату, а иные еще только нарождаются. У Гегеля разум в истории осуществляется таким образом, что каждый народ получает право внести свою лепту в процесс восходящего самопознания духа. Гегель устанавливает критерий периодизации всемирной истории, которым является прогресс в сознании свободы. Ему соответствуют четыре этапа в этом восхождении: 1) восточный мир; 2) греческий мир; 3) римский мир; 4) германский мир. У восточных народов не было свободы, свободным признается лишь один — деспот. Греко-римскому миру свойственно наличие свободы, но она осознавалась в ограниченных пределах — для некоторых. Поэтому государственное устройство греко-римского мира не исключало рабства. Полная свобода нашла воплощение лишь у германских народов, которые в своем историческом развитии, унаследовав плоды Реформации и Французской революции 1789 года, достигли всеобщей гражданской и политической свободы.

Философия Гегеля внутренне противоречива. Система познания, пройдя цикл познавательных ступеней, завершается последней ступенью — самопознанием, реализацией которого является сама философия Гегеля. Возникает противоречие между методом и системой Гегеля.

Людвиг Фейербах

Людвиг Фейербах (1804—1872) был первым философом, подвергшим серьезной и развернутой критике философию Гегеля с позиций материализма.

Формулируя предмет философии, Фейербах считает, что в центре ее внимания должен находиться человек. «Новая философия, — пишет немецкий мыслитель, — превращает человека, включая и природу как базис человека, в *единственный, универсальный и высший предмет философии...*»¹. Тем самым, материализм Фейербаха обретает *антропологический* характер. Единственной причиной или основой, порождающей человека, является *природа*. Поэтому, возвращаясь к задачам философии, Фейербах пишет, что его учение «может быть выражено в двух словах: *природа и человек*».

Природа (или мир) для Фейербаха не отвлеченная, абстрактно понимаемая субстанция, а чувственная данность во всем ее многообразии: «Я понимаю под природой, — пишет философ, — совокупность всех чувственных сил, вещей и существ, которые человек отличает от себя как нечеловеческое... Природа есть все то, что для человека... представляется непосредственно, чувственно, как основа и предмет его жизни»². Такие же свойства природы, как бесконеч-

¹ Л. Фейербах. Избранные философские произведения. М., 1955. Т. 1. С. 202.

² Там же. Т. 2. С. 590—591.

нования становления или причинности (физическое основание), закон основания познания (логическое основание), закон основания бытия (математическое основание) и закон основания действия или мотивации (этическое основание). Закон достаточного основания устанавливает все возможные отношения между объектами познания. Под объектами познания философ понимает *представления*: «...Быть объектом для субъекта и быть нашим представлением — это одно и то же»¹. Философские дискуссии о реальности внешнего мира Шопенгауэр считает «безумными»: «Допускать существование вещей, как таковых, еще и вне нашего сознания и независимо от него — поистине нелепо»².

Мир как представление лишь представляется, воображается субъекту. В учении о мире как представлении Шопенгауэр следует Канту, для которого внешний мир представлен субъекту феноменально, т. е. как представления субъекта о мире. Однако, Кант признавал существование самого этого мира как «вещей в себе», о которых, правда, нам неизвестно, какие они сами по себе и о которых мы можем судить только по нашим представлениям. Пытаясь преодолеть кантовский агностицизм, Шопенгауэр приходит к выводу, что «вещь в себе» есть не что иное, как *воля* (хотение).

Таким образом, мир Шопенгауэра существует не только как представление, но и как *воля*. Воля это «реальность всего бытия», «единственно истинная реальность», «корень всей природы», «сердцевина мира», «субстрат всех явлений», «единственное первоосновное и метафизическое начало». Весь мир предстает как объективация воли. *Воля* Шопенгауэра не феномен человеческого сознания, а некая иррациональная, бессознательная творческая сила, имманентно присущая всему мирозданию и каждому частному явлению. Не только человек, но и любой биологический организм есть объективация воли. Например, зубы, глотка и кишечник являются «объективированным голодом», а половые органы «объективированным половым влечением». Воля проявляется и в неорганическом мире: тяготение, твердость, эластичность, магнетизм, химические свойства — все это проявление воли. Мир предстает как результат творческой из самой себя и самопознающей абсолютной воли. Таким образом, классическое соотношение важнейших соотносительных понятий «природа и дух», «материя и сознание», «бытие и мышление», разделяющих материализм и идеализм, заменяется у Шопенгауэра «волей и представлением» в рамках собственно идеалистической бинарной оппозиции. И если исходным пунктом философии Шопенгауэра является субъективный идеализм (мир как представление), то в учении «мир как воля» он приходит к объективному, абсолютному идеализму.

¹ А. Шопенгауэр. Полн. собр. соч. М., 1900—1910. Т. 1. С. 23—24.

² Там же. Т. 2. С. 7—8.

Из иррационализма и волюнтаризма философии Шопенгауэра вытекают особенности его этики сострадания и покорности. Воля — это воля к жизни, стремление к удовлетворению желаний. Отсюда эгоизм, как главная черта человеческого поведения. Стремление к удовлетворению желаний вытекает из неудовлетворенности, а значит — из страдания. Удовлетворение желания порождает новые желания и новые страдания. Жизнь превращается в «несносное бремя». «Поэтому столь часто оплакиваемая краткость жизни, быть может, именно самое в ней лучшее», — заключает Шопенгауэр¹. Необходимо отречься от воли к жизни, убить в себе желания, отказаться от борьбы за лучшее будущее.

Философия Шопенгауэра оказала большое влияние на становление интуитивизма, экзистенциализма, неокантианства, философии жизни и других философских течений конца XIX — XX вв.

Классический позитивизм

Позитивизм — одно из самых распространенных течений в западной философии второй половины XIX—XX вв., выступающее под флагом «положительного» знания. Основателем позитивизма является французский философ и социолог *Огюст Конт* (1798—1857). Основные произведения Конта — «Курс позитивной философии» в 6 томах и «Дух позитивной философии».

Конт объявил традиционные философские проблемы и учения, независимо от их принадлежности к лагерю материализма или идеализма, бесплодной «метафизикой», построенной на спекулятивно-умозрительных суждениях, противопоставив им идеал «положительного» знания, опирающегося исключительно на «факты», т. е. на суждения, основанные на прямом чувственном наблюдении. Такое «точное», «беспорное» знание Конт и называет позитивным. Поскольку позитивизм отвергает прежнюю «метафизику», он противопоставляет себя всем предшествующим философским течениям.

Конт создает новую классификацию наук по принципу восхождения от более точного знания к менее точному: математика (включающая в себя земную механику), астрономия, физика, химия, физиология (биология), социология² или «социальная физика». Главная функция науки — *дескриптивная*, т. е. описательная. Научное познание должно лишь описывать явления, а не задаваться вопросами об их причинах, поскольку эти вопросы неразрешимы. Поэтому наука должна стремиться «к замене слова *почему* словом *как*»³. Задача же новой положительной философии заключается в систематизации научного знания.

«Позитивную философию» Конт рассматривает как «окончательное состояние» человеческого ума. Согласно Конту, история человечества это история разных эпох «состояний» человеческого духа,

¹ А. Шопенгауэр. Мир как воля и представление. СПб., 1880. С. 338.

² О. Конт является автором этого термина.

³ Антология мировой философии в 4-х томах. М., 1971. Т. 3. С. 581.

или методов. Иначе говоря, «идеи управляют и переворачивают весь мир». Всего таких стадий три: теологическая или фиктивная (где господствует религиозное мировоззрение), метафизическая или абстрактная (спекулятивно-философская) и позитивная или положительная (научная). По достижении последней стадии «философия окончательно достигнет положительного состояния; она не будет уже в состоянии изменять свой характер»¹. Закон трех стадий носит универсальный характер, он действует во всех сферах общества (истории познания, политической истории, гражданской истории и т. д.), а также в духовном развитии каждого индивида. Так, трем стадиям «состояния умов» соответствуют и три стадии политической организации общества: теологической — авторитарные режимы феодальных монархий, метафизической — усиление роли «юристов» и «средних классов», позитивной — правление философов-позитивистов, представляющих интересы «патрициев» капитала: «вождей промышленности» и банкиров. Таким же образом и гражданская история делится на три сменяющие друг друга эпохи: военно-завоевательную, оборонительную и научно-промышленную.

«Позитивное» общество, по Конту, должно быть построено на любви как принципе, порядке как основании и прогрессе как цели; это общество, где установлена «гармония» отношений между всеми классами и социальными слоями. Другими значительными представителями классического позитивизма являются — *Джон Стюарт Милль и Герберт Спенсер*.

Джон Стюарт Милль (1806—1873) — английский философ, логик, экономист. Согласно Миллю источник наших знаний — наблюдение и опыт. Предметы познания, которые даны нам в опыте — это наши собственные ощущения и впечатления, так как в этих формах они и представлены нам. Поэтому материю Милль определяет как «постоянную возможность получения ощущений», а сознание — как «постоянную возможность переживаний».

С именем Милля связаны значительные разработки в области логики. Саму логику ученый рассматривал как строго научный метод отыскания истины (достижения позитивного знания), лишенный философской проблематики и приемлемый для всех философов. Милль строит систему индуктивной логики, подвергнув критике традиционную силлогистику и дедукцию. В построении «системы логики» Милль опирается на индуктивную логику Ф. Бэкона, работы Р. Уэтли, У. Юэлла и Д. Гершеля, и формулирует пять методов исследования причинных связей:

1. *Метод сходства*: если в случаях, когда наступает и не наступает определенное явление, имеется только одно общее обстоятельство, то это обстоятельство и есть причина (или следствие) данного явления.

2. *Метод различия*: если в случаях, когда наступает и не наступает определенное явление, все обстоятельства сходны, кроме одного, то это обстоятельство и есть причина (или ее необходимая часть, или следствие) данного явления.

3. *Соединенный метод* сходства и различия: если в случаях возникновения явления имеется одно общее обстоятельство, а в случаях, когда не возникает явление, только это обстоятельство отсутствует, то это обстоятельство и есть причина (или ее необходимая часть, или следствие) данного явления.

4. *Метод сопутствующих изменений*: явление, всегда изменяющееся определенным образом при определенном изменении другого явления, есть либо причина, либо следствие этого явления, либо соединено с ним причинной связью.

5. *Метод остатков*: если из явления удалить те части, причины которых известны из прежних индукций, то оставшаяся часть явления является следствием оставшихся причин.

Вслед за Контом Милль также делит историю человечества на три эпохи мирозерцаний, но называет их так: анимистическая (персонифицирующая), онтологическая (абстрактная) и феноменалистская (опытная).

В этике Милль придерживается *принципа утилитаризма*¹, согласно которому моральная значимость поступка определяется его пользой, *принципа эгоизма*, в котором поступки оцениваются по получаемому удовольствию или неудовольствию, и *принципа альтруизма*, требующего содействия «возможно большему счастью всех окружающих существ». В своих социально-политических взглядах Милль выступил сторонником парламентаризма, либерализма и невмешательства государства в частную жизнь граждан.

Герберт Спенсер (1820—1903) — третий представитель классического позитивизма. Им написаны «Основные начала», «Основания биологии», «Основания социологии», «Основания психологии», «Основания этики», объединенные в «Систему синтетической философии».

Задачи философии Спенсер видел в достижении ею систематизации знаний. Философия — это объединенное знание. Как и Конт, он строит классификацию наук. Однако, если в контовской классификации науки расположены в линейной последовательности по степени общности, то у Спенсера они делятся на абстрактные (логика, математика и механика), конкретные (изучающие «реальности») и абстрактно-конкретные (имеющие промежуточный характер).

Свою философскую программу Спенсер строит на путях примирения науки и религии, которые сходятся в области «Непознаваемого».

¹ Термин введен самим Миллем, хотя сам принцип сформулирован И. Бентамом (1748—1832).

¹ Мир философии: Книга для чтения. В 2-х ч. Ч. 1. М., 1991. С. 60.

«...Материя, движение и сила являются лишь символами Неведомой реальности»¹. «Формы бытия, — пишет он, — ... абсолютно непознаваемы в их сущности»². Даже «простейший из фактов», по Спенсеру, обнаруживает для науки «полную непостижимость». Наука лишь способна познавать отношения между чувственными восприятиями (сходства и несходства, и др.), вызываемыми действиями, «называемыми явлениями». Сущность же явлений составляет тайну. Именно тайна, пишет философ, есть «последний шаг науки и первый шаг религии».

Одной из ведущих тем спенсеровской философии является учение о всеобщей эволюции. Последняя есть «...интеграция материи, сопровождаемая рассеянием движения, переводящая материю из неопределенной, бессвязной однородности в определенную, связную разнородность, и производящая параллельно тому преобразование сохраняемого материей движения»³. Характерные черты эволюции Спенсер видит в следующих законах: увеличение числа следствий структурных преобразований, дифференциация (переход от однородного к разнородному), переход от неопределенного к структурно определенному, ритмичность, стремление к равновесию. Эволюция понимается Спенсером механистически и носит универсальный характер: она проявляется в неорганической, органической природе, человеческом обществе. Спенсер является одним из основателей теории равновесия как покоя (смерти). «Что состояние всемирной смерти, — пишет он, — будет границей повсюду совершающегося процесса, это представляется делом вне всякого сомнения... концом всех описанных здесь превращений будет состояние покоя»⁴. Применительно к обществу это означает равновесие численности населения и средств для поддержания жизни, прогрессивных и консервативных сил, противоположных идей и т. д.

Спенсер является основоположником *органической школы* в социологии. Структурное и функциональное строение общества он рассматривает по аналогии с биологическим организмом. Но, если в биологическом организме элементы существуют для целого, то в социальном — наоборот: «Общество существует для блага его членов, а не члены существуют для блага общества». Социальным идеалом для Спенсера выступает общество, в котором функции государства будут сокращаться, а индивидуальные и кооперативные начала — возрастать. Общество Спенсер делит на два типа: «военное» и «промышленное»; историческое развитие осуществляется от первого типа ко второму, где борьбу пушек и штыков заменит индустриальное соперничество. Эволюция общества осуществляется на основе закона

¹ Антология мировой философии в 4-х томах. Т. 3. М., 1971. С. 618.

² Г. Спенсер. Основные начала. СПб., 1886. С. 373.

³ Г. Спенсер. Основные начала. СПб., 1897. С. 331.

⁴ Г. Спенсер. Основные начала. СПб., 1886. С. 340.

выживания наиболее приспособленных. Он выступал против помощи бедным, вдовам и сиротам, считая это вмешательством в естественный ход эволюции. Спенсер также являлся противником революций и сторонником постепенного эволюционизма.

Марксизм Классический марксизм является системой философских, экономических и социально-политических взглядов, разработанных немецкими мыслителями Карлом Марксом (1818—1883) и его ближайшим соратником Фридрихом Энгельсом (1820—1895). Основные произведения — совместные работы «Немецкая идеология», «Манифест Коммунистической партии», «Нищета философии», «Святое семейство», а также «Экономическо-философские рукописи 1844 года», «Капитал», «Критика Готской программы» (К. Маркс), «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии», «Анти-Дюринг», «Диалектика природы», «Происхождение семьи, частной собственности и государства» (Ф. Энгельс).

Если в учениях Фихте и Гегеля мы сталкиваемся с наиболее завершенными и последовательными системами субъективного и объективного идеализма, то марксизм предстает как последовательная и логически завершенная форма материализма.

Марксистский материализм выступил как материализм атеистический (в отличие от пантеизма и деизма). В марксизме отрицается какое-либо существование Бога или иных сверхъестественных сил (духов, демонов, ангелов и т. п.). Материя вечна и развивается по собственным объективным законам. Как пишет Ф. Энгельс, «материалистическое мировоззрение означает просто понимание природы такой, какова она есть, без всяких посторонних прибавлений»¹. Сама же религия рассматривается в марксизме как иллюзорное отражение действительности, имеющее свои гносеологические и социально-классовые корни, как «опиум народа».

Марксистский материализм выступил как материализм диалектический (в отличие от механистических и метафизических форм материализма 17—18 вв.). Диалектика как наука о всеобщих законах движения и развития природы, человеческого общества и мышления, является важнейшей составляющей марксистской философии. В марксизме она выступает как метод, логика и теория познания, требующая рассматривать предметы и явления в их взаимосвязях и развитии, внутренним источником которого является противоречие. В качестве основных законов диалектики, формулируются закон перехода количества в качество и обратно, закон взаимного проникновения противоположностей и закон «отрицания отрицания».

Важнейшей особенностью марксистского материализма является распространение материалистических принципов на человеческую историю, создание концепции *исторического материализма*. Базо-

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т. 20. М., 1961. С. 513.

вый тезис исторического материализма: *общественное бытие определяет общественное сознание*. С точки зрения марксизма история есть процесс сменяющих друг друга *общественно-экономических формаций* или исторически обусловленных типов общества, в основе которых лежит определенный способ производства. Локомотивом истории является классовая борьба между господствующими и угнетенными классами (свободными и рабами, патрициями и плебеями, помещиками и крепостными, буржуа и пролетариями), которая, в конечном счете, должна привести к пролетарской революции, упразднению частной собственности и созданию коммунистического бесклассового общества, основанного на свободном ассоциированном труде и принципе: «От каждого по способностям, каждому по потребностям».

Мировоззрение Маркса оказало существенное влияние на идеологию и социальную практику всего XX в. Под флагом этого учения выступали самые разнообразные, порой противоположные, движения: социал-демократические, коммунистические, национально-освободительные, ультра-радикальные и др., осуществлялись социальные революции и политические перевороты. Определенным образом интерпретированный и канонизированный марксизм стал официальной идеологической доктриной стран «социалистического лагеря», хотя сами основоположники марксизма прямо выступали против догматизации своих взглядов: «Наши взгляды на черты, отличающие будущее некапиталистическое общество от общества современного, являются точными выводами из исторических фактов и процессов развития и вне связи с этими фактами и процессами не имеют никакой теоретической и практической ценности»¹. Догматизация «буквы» марксизма и его вульгаризация (в сталинизме и родственных ему течениях — маоизм, чучхе и др.) в XX в. привели к появлению в Западной Европе и США критического или западного марксизма (неомарксизма). Одной из главных задач западный неомарксизм видел в очищении идей Маркса от интерпретаций тоталитарного толка. Крах «реального социализма», распад «социалистической системы» к концу XX в. показал несостоятельность и практическую пагубность теоретических построений о необходимости и неизбежности насильственной смены общественного строя в отдельных странах и в мире в целом в интересах пролетариата, объявленного носителем мирового прогресса.

§ 2. Западная философия конца XIX—XX вв.

Эпоха конца XIX — начала XX вв. характеризуется тем, что философские школы пытаются, развивая идеи мыслителей второй половины XIX в., интегрировать накопленные научные знания на одной из философских основ послегегелевского периода.

¹ К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч., Т. 36. С. 364.

Философия эмпириокритицизма

Эмпириокритицизм (или махизм) часто называют второй ступенью позитивизма. Основоположники эмпириокритицизма Эрнст Мах (1838—1916) и Рихард Авенариус (1843—1896). Разновидностями эмпириокритицизма являются эмпириомонизм (Богданов), эмпириосимволизм (Юшкевич) и др. К эмпириокритицизму тесно примыкают философия имманентной школы (В. Шунпе, 1836—1913) и конвенционализм (А. Пуанкаре, 1854—1912).

Классический позитивизм Конта, Милля, Спенсера, с его ориентацией на классическое естествознание, флагманом которого была механика, претерпевает кризис в связи с революцией в естествознании, происшедшей на рубеже XIX — XX вв. Новые открытия, среди которых открытие радиоактивности, электрона и др., кардинально изменили прежние представления о физическом строении мира, что в свою очередь, вызвало и кризис позитивизма. Говоря о причинах возникновения махизма, выдающийся физик М. Планк писал: «В сущности, это своего рода реакция против тех смелых ожиданий, которые связывались несколько десятилетий назад со специальным механическим воззрением на природу... Философским осадком неизбежного отрезвления и был позитивизм Маха»¹.

Термин «эмпириокритицизм» принадлежит Р. Авенариусу и означает «критику опыта». С точки зрения Авенариуса, наш опыт, наряду с содержанием, идущим от предмета, включает в себя так называемые *антпрерцепции* (привнесенные посторонние представления) в виде моральных и эстетических оценок, а также антропоморфических представлений. Задача философии и заключается в том, чтобы очистить опыт от этих привнесений, и, тем самым выявить содержание «чистого опыта». Критика опыта осуществляется как критика основных понятий, характеризующих материальную действительность: силы, субстанции, причинности и т. д. Согласно Авенариусу эти вещи даны в опыте как *ощущения* силы, субстанции, причинности и т. д. Тем самым «очищение опыта» выступает как «очищение» от объективного содержания нашего познания. Что же остается в результате? Ощущения.

Учение об ощущениях или «нейтральных элементах опыта» является центральным компонентом программы эмпириокритицизма. Элементы опыта носят нейтральный характер, поскольку их можно рассматривать и как объективные, и как субъективные. С одной стороны они зависят от субъекта (психические элементы), а с другой стороны — не зависят (физические элементы). В конечном счете, «нейтральные элементы» сведены эмпириокритиками к ощущениям. Ощущения субъекта становятся последней реальностью. В связи с этим эмпириокритики вводят тезис о «принципиальной координативности» субъекта и объекта: без субъекта нет объекта. Важным компо-

¹ М. Планк. Единство физической картины мира. СПб., 1910. С. 31.

нентом программы эмпириокритицизма является «принцип наименьшей силы» (Авенариус) или «принцип экономии мышления» (Мах). У Маха этот принцип сводится к описанию как идеалу науки. Согласно принципу экономии мышления Маха развитая наука должна освободиться от паразитического балласта, например, принципа причинности, ряда понятий ньютоновской физики (абсолютное пространство и т. д.). Именно в результате «экономии» мышление приходит к «основным элементам» мира — ощущениям.

Неокантианство Философия неокантианства возникает в 60-х годах XIX в. в Германии. Призыв «Назад к Канту» был провозглашен *Отто Либманом* (1840—1914) в его работе «Кант и эпигоны» (1865), где кантовская философия интерпретируется с позиций более последовательного идеализма. Философские взгляды Канта получили поддержку и со стороны ряда естествоиспытателей — физиологов Иоганна Мюллера (1801—1858) и Германа Гельмгольца (1821—1894), в работах которых человеческие ощущения рассматриваются как состояние нервной организации наших органов чувств, обусловленного внешними раздражителями (так называемый закон специфических энергий внешних чувств Мюллера) или «знаки» вещей (теория иероглифов Гельмгольца); каковы же вещи сами по себе наши ощущения и восприятия не говорят.

Основными направлениями неокантианства являются Марбургская и Баденская (или Фрейбургская) школы. Основателем Марбургской школы явился *Герман Коген* (1842—1918). К ней также принадлежали Пауль Наторп (1854—1924), Эрнст Кассирер (1874—1945) и др.

С точки зрения *Когена* философия должна быть «логикой чистого познания» или философией науки. Если для Канта пространство и время — формы чувственности, то для Когена — категории. Бытие — это категориально мыслимое бытие. Оно возникает и утверждает себя в мысли. В отличие от Канта предмет познания у Когена не «дан» как «вещь в себе» познающему субъекту, а «задан». Предмет познания — не «вещь», а понятие о вещи. Поэтому, он не есть как нечто объективно существующее, а задается, определяется серией актов категориального синтеза, в соответствии с априорными законами, категориями и формами мышления. Процесс познания есть одновременно и процесс становления самого предмета. Процесс построения предмета никогда не может быть завершен, поскольку каждый синтез ведет к новому синтезу, тот в свою очередь, к другому и т. д.

Доказательство того, что начало существующего не в чувственно воспринимаемом, а в мыслимом, Коген видит в математическом понятии бесконечно малого. Фундаментальные основы существующего (атомы, молекулы, эфир, электричество, магнетизм и т. д.) чувственно не воспринимаемы, и физика объясняет их посредством бесконечно малого. Через бесконечно малое *число* предмет и обретает

свою реальность. В учении Когена о бесконечно малом находит свое возрождение пифагореизм. Наряду с логикой *чистого познания*, ориентирующейся на математику и математическое естествознание, Коген большое значение придает этике *чистой воли*, которая ориентируется на учение о праве и государстве. В соответствии со своей теорией познания Коген создает концепцию *этического социализма*. Социализм есть понятие, и он никогда не сможет быть «вещью». Точно так же процесс мысленного строения предмета познания бесконечен и никогда не может быть завершен, движение к социализму как идеалу так же «вечно».

Признавал за философией лишь методологическую функцию и другой представитель Марбургской школы — *Пауль Наторп*. Не случайно он назвал свою философию «панметодизмом». Следуя Когену, Наторп считает, что для мышления не существует никакого бытия, которое само не было бы «положено в мысли». Первоначально есть логическое, «бытие определения». Мышление есть не вторичный акт познания, упорядочивающий в единство многообразие чувственных данных. Как и основатель Марбургской школы, Наторп привлекает математику и понятие бесконечно малого для обоснования логико-гносеологического идеализма. Впоследствии у Наторпа наблюдается отход от кантианства и заимствование гегелевских идей. Так Наторп формулирует «закон совпадения», в котором логическое развитие рассматривается через призму гегелевского отрицания отрицания: мышление — бытие — познание.

Как и его предшественники по Марбургской школе, *Э. Кассирер* считает, что предмет познания не дан субъекту, а задан (конструируется) мышлением. Обращаясь к истории понятий математики и естествознания, он стремится доказать, что логическое предшествует чувственному, эмпирическому. Понятия науки это не отражения действительности, а «методы», с помощью которых «данное» сводится к априорно сконструированным «рядам» отношений и функций. Поздний Кассирер отходит от традиционной проблематики неокантианства, обратившись к формам языка, мифа, искусства, науки и религии как к «символическим формам», через которые преломляется «последний, первичный слой реальности».

Основатель Баденской школы — *Вильгельм Виндельбанд* (1848—1915) Другим видным представителем этого направления является *Генрих Риккерт* (1863—1936). Философию *Виндельбанд* определяет как учение об «общезначимых ценностях». Именно ценности отличают человеческую деятельность от природных процессов. Как культурные феномены ценности воплощены и осознаются в историческом процессе. Поэтому для философии важно выяснить методологические основы исторических наук. Виндельбанд отказывается от деления научного знания на науки о природе и науки о «духе» на основе их предмета. Принципиальное различие между науками кроется не в

предметной области, а в их методах. Эту базовую установку Баденской школы Виндельбанд выразил в своей программной речи «История и естествознание»: «Опытные науки ищут в познании реального мира либо общее, в форме закона природы, либо единичное, в его исторической обусловленности. Одни из них — суть науки о законах, другие — науки о событиях, первые учат тому, что всегда имеет место, последние тому — что однажды было. Научное мышление в первом случае есть номотетическое мышление, во-втором — идеографическое»¹. Номотетические науки выступают как законополагающие, а идеографические — как описывающие особенное; первые стремятся перейти от частного к общему, вторые — останавливаются на частном. Виндельбанд считает, что идеографический метод, начиная с античности и кончая современностью, находился в пренебрежении, в то время как события жизни как индивида, так и общества имеют значение и ценность лишь в силу того, что они единичны и однократны.

Развивая методологическую концепцию Виндельбанд, Г. Риккерт называет метод естествознания как «генерализирующий», а метод исторического познания — как «индивидуализирующий». Данное различие вытекает из разных задач и принципов отбора изучаемых этими науками элементов действительности (общего и частного). Причем, разница в нацеленности обусловлена не объективным предметом этих наук, а волей, «хотящей естествознания» и волей, «хотящей истории». Как и основатель Баденской школы, Риккерт стоит на позициях номинализма, отрицая объективное существование общего. Общее лишь суть понятия. В результате Риккерт приходит к выводу, что естествознание есть наука, имеющая дело с понятиями, а история — с действительностью.

Изучая действительность, историк выделяет «существенное» из «несущественного». «Существенное» или «имеющее значение» означает быть ценностью. Ценности сосуществуют наряду с бытием. Мир, говорит Риккерт, «состоит из действительности и ценностей»². Ценности не следует путать с оценкой, которая зависит от субъекта. Ценности же безотносительны и имеют «надсубъектный» и «надбытийный» («трансцендентный») характер; это «совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта». Риккерт выделяет шесть видов ценностей (истину, красоту, надличностную святость, нравственность, счастье и личную святость), соответствующие шести сферам духовной жизни: логике, эстетике, мистике, этике, эротике и религии.

«Философия жизни» «Философия жизни» возникает в 60—70-х гг. XIX в. как реакция на кризис механистического естествознания и классического рационализма, засилье сциентизма, методологизма и гносеологизма, выраженных в позитивизме, эмпириокритицизме, неокантианстве. Характерными чертами

философий жизни являются волюнтаризм, иррационализм и интуитивизм. Наибольшего влияния она достигает в первой четверти XX века. Видными представителями этого направления в философии были Фридрих Ницше (1844—1900), Вильгельм Дильтей (1833—1911), Георг Зиммель (1858—1918), О. Шпенглер (1880—1936), Анри Бергсон (1859—1941).

Главное понятие философии жизни — «жизнь». Это понятие весьма расплывчато и не имеет четкого и ясного определения. О его содержании можно судить лишь контекстуально, причем у разных философов оно имеет свою специфику. У Ницше жизнь как живое, органическое, естественное противопоставляется механическому, искусственному, как нечто стремящееся к власти, как «воля к аккумуляции силы»; у Дильтея и Зиммеля жизнь — это «факты воли, побуждения и чувства», «переживание»; для Бергсона — это «длительность», «жизненный порыв», «непрерывное творчество», «поток». Жизнь как непрерывная текучесть не может быть постигнута разумом, логикой, теорией, а лишь непосредственно, интуитивно.

Основателем и самым крупным представителем философии жизни считается Ф. Ницше. Центральное место в философии Ницше занимает учение о воли к власти. Заимствованное у Шопенгауэра, понятие воли как основы мира у Ницше трансформируется в *волю к власти*. «Что хорошо? — вопрошает Ницше, — Все, от чего возрастает в человеке чувство силы, воля к власти, могущество. Что дурно? — Все, что идет от слабости. Что счастье? — Чувство возрастающей силы, власти, чувство, что преодолено новое препятствие»¹. Борьба за существование в органическом мире сведена тоже к борьбе за власть. Воля к власти лежит и в основе физических процессов. Вещи, атомы, движение, сила, притяжение, отталкивание — все это для Ницше «фикции», не имеющие смысла, если их не рассматривать с точки зрения воли к власти.

Объявляя физические процессы и явления фикциями, Ницше отказывается от понятий «субстанция», «материя», «дух», «субъект», «объект» как от гипотетических сущностей. Для него «сущность вещи есть только мнение о вещи». Ницше требует освободиться от «вещественности» и «материальности» в трактовке мира. Но что же тогда собой представляет мир? Ницше различает феноменальный мир, каким он нам представляется и хаотический мир ощущений. В «Воле к власти» он пишет: «Мир «феноменов» есть обработанный мир, который мы о щ у щ а е м к а к р е а л ь н ы й... Противоположностью этому феноменальному миру является не «истинный мир», но бесформенный, недоступный формулировке мир хаоса ощущений...»².

В мире нет «вещей», нет «бытия», есть лишь «становление» как некий динамизм, постоянное течение, возникающее из воли — власти как основной характеристики «жизни». Если убрать привносимые

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

² Г. Риккерт. О понятии философии. «Логос». Кн. 1, 1910. С. 33.

¹ Ф. Ницше. Антихристианство. — В кн.: Сумерки богов. М., 1989. С. 19.

² Ф. Ницше. Полн. собр. соч. Т. IX. М., 1910. С. 269.

нами субъективные фикции (понятия силы, движения, числа и т. д.), «вещей не будет, а останутся динамические количества, находящиеся в некотором отношении напряженности со всеми другими динамическими количествами»¹. Становление как характеристика жизни заменяет в философии Ницше отрицаемые им понятия «прогресс» и «развитие». «Весь животный и растительный мир, — пишет он, — не развивается от низшего к высшему»². Тот же вывод он делает и по отношению к обществу: «Человечество не развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного — в том смысле, как думают сегодня. «Прогресс» — это просто современная, то есть ложная, идея»³. Концепцию прогресса немецкий философ заменяет концепцией «вечного возвращения». Любому мгновению, замечает Ницше, предшествует вечность. Из этого он делает вывод, что «все, что может случиться, уже случилось некогда, свершилось и миновало» в прошлом, а также «все, что может произойти и на этом долгом пути *вперед* — должно произойти еще раз»⁴ в будущем.

Отрицание «вещей» и их характеристик как субъективных фикций обусловило релятивистский и агностический характер теории познания Ницше. Познание лишь средство воли к власти и носит утилитарный характер. В связи с этим Ницше ставит вопрос о ценности истины, которая у него отождествляется с пользой, выгодой (и даже с заблуждением и ложью, если они полезны) и не имеет отношения к отображению реальности. Тем самым Ницше закладывает основы прагматической теории истины. Ницше подвергает критике логику, науку и рациональное мышление вообще. Законы логики для него — это фикции, имеющие отношение к «вымышленным сущностям»; «формулы для неизменного», основанные на допущении тождественных случаев. Но жизнь как постоянное «становление» не вписывается в эти формулы. Логика выражает общее, т. е. «среднее» или «посредственное». Причина образования «понятий», выражающих «среднее» — в языке, неотделимого от рационального мышления.

Наука занимается тем, что подменяет «жизнь» во всем ее богатстве и изменчивости «сущим», т. е. устойчивым и повторяющимся, в то время, как наиболее ближе к «жизни» стоит не наука, а искусство. Особой критике Ницше подвергает религию, прежде всего, христианство. Проповедуя сострадание, христианство поддерживает слабых, что противоположно сути жизни как воли к власти, борьбе за экспансию своей власти: «... Сострадание парализует закон развития — закон селекции. Оно поддерживает жизнь в том, что созрело для

¹ Там же. С. 778.

² Там же. С. 741.

³ Ф. Ницше. Антихристианин. В кн.: Сумерки богов. М., 1989. С. 20.

⁴ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 138—139.

гибели, оно борется с жизнью в пользу обездоленных и осужденных ею..., ... бережет и множит всяческое убожество»¹. Все понятия религии (Бог, грех, искупление, кара, страшный суд, вечная жизнь и др.) Ницше называет миром фикций, который «отличается в худшую сторону от мира сновидений: сновидение *отражает* действительность, а фикция ее фальсифицирует — обесценивает, отрицает»². Сам Бог — дело рук человеческих, созданный отчаявшимися, измученными и усталыми, не желающими больше хотеть. И Ницше объявляет смерть такого Бога. Его знаменитое изречение «Бог умер» означает, что «вера в христианского Бога перестала заслуживать доверия».

Отвергая христианство как основу европейской цивилизации, Ницше объявляет о «переоценке всех ценностей», в том числе и господствующей христианской морали. Ницше различает два типа морали: «мораль господ» и «мораль рабов», которые с прямо противоположных позиций трактуют основные моральные понятия «добра» и «зла». В морали господ «добро», «хорошее» эквивалентно «знатному», «благородному», «выдающемуся», «сильному», а «дурное», «зло» — «низкому», «плебейскому». Мораль же рабов исходит из мировоззрения слабых и «нищих духом», где в добродетели возведены сострадание и смирение. В ней хорошие — несчастные, бедные, бессильные, низкие; благочестивы и блаженны лишь страждущие, терпящие лишения, больные и уродливые. «Переоценка всех ценностей» направлена на возрождение «морали господ», исходящей из принципиального неравенства. Неравенство коренится в самой сути жизни, ее разнообразии и восхождении. «Люди не равны. — заявляет Ницше. — И они не должны быть равны!»³. Проповеди же равенства проистекают из зависти, желания мести и отсутствия власти. «Мораль господ» должна ориентироваться на новые ценности: «кто не может повелевать, должен повиноваться», «не шадить ближнего своего», «падающее — подтолкни», «лучшее должно господствовать», «сокрушить добрых и праведных», «самое благородное — тверже всего» и т. п.

Субъектом новой морали и ценностей является «Сверхчеловек» будущего. Люди в своей массе представляются Ницше убогими, лживыми, завистливыми, трусливыми, лицемерными, сластолюбивыми, чахоточными, фальшивыми, немощными, суетливыми, жалкими и грязными. Они для него «скопище болезней», «стадо», «базарные мухи». По сравнению с Сверхчеловеком человек подобен обезьяне по сравнению с человеком. «Даже мудрейший из вас, — обращается Ницше к людям, — есть нечто двусмысленное и неопределенно-двуполое, нечто среднее между тем, что растет из земли, и обманчи-

¹ Ф. Ницше. Антихристианин. В кн.: Сумерки богов. М., 1989. С. 22.

² Там же. С. 29.

³ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 88.

вым призраком»¹. Поэтому, «человек есть нечто, что должно преодолеть». Прообразы «сверхчеловека» Ницше видит в героях Гомера, викингах, римском, арабском, японском и германском дворянстве, в таких исторических личностях, как Цезарь, Наполеон и Макиавелли. Образ «сверхчеловека» — это образ абсолютно свободного от прежней морали и предрассудков «хищного зверя».

Философия прагматизма

Основателем прагматизма является известный американский математик, логик и философ *Чарльз Сандерс Пирс* (1839—1914). Основные идеи нового направления были им изложены в двух статьях «Закрепление верования» и «Как сделать наши идеи ясными», опубликованных в «Ежемесячнике популярной науки» (1877—1878 гг.). В основе прагматизма лежит теория *сомнения-веры*. В процессе жизнедеятельности человек вырабатывает какие-то привычные типы действий. На выработку этих привычек действия и направлены все наши мысли. По Пирсу, все, что не имеет отношение к этой цели — есть нарост на мысли, но не сама она (или часть ее). В процессе познания все мы приходим к каким-то убеждениям (во что-то верим) и в чем-то сомневаемся. Наши верования или вера (уверенность в чем-то) — это готовность действовать определенным образом в определенных обстоятельствах на основе выработанных привычек. Вера — это удовлетворенное состояние ума, к которому стремится человек. Сомнение же — неудовлетворенное состояние, от которого человек стремится избавиться. Согласно Пирсу целью любого, в том числе научного, мышления и является достижение устойчивого верования («твердого мнения»). Надо отметить, что «твердое мнение» не тождественно классически понимаемой истине в смысле соответствия наших идей действительности. Как пишет Пирс: «истина есть... та характерная особенность утверждения, которая состоит в том, что вера в это утверждение, при достаточном опыте и размышлении, привела бы нас к такому поведению, которое будет способствовать удовлетворению тех желаний, которые у нас тогда будут. Сказать, что истина означает больше этого — значит сказать, что она не имеет никакого смысла вообще»². Истина это то, во что мы верим.

Переход от сомнения к вере проходит три стадии: *абдукции* (выдвижения гипотезы), *дедукции* (выведения следствия из гипотезы и проверка его корректности) и *индукции* (эмпирической проверки следствий). Полученные верования могут быть закреплены четырьмя способами.

Метод упорства. Следуя ему, человек держится своих взглядов несмотря ни на критику, ни на факты. *Метод авторитета*. Следуя этому методу, одни верования поддерживаются, а на другие нало-

жен запрет. Приемлемые верования насаждаются при помощи гонимый инакомыслящих. Этот метод широко был распространен в эпоху средневековья. *Априорный метод*. В этом случае формирование закрепленных верований происходит в процессе создания метафизических теорий. Создатели этих теорий часто представляют свои верования как согласующиеся с разумом. *Метод науки*. Используя научный метод, разные люди должны приходиться к одинаковым заключениям. В основе этого метода, по мнению Пирса, лежит гипотеза о том, что, во-первых, имеются реальные вещи, свойства которых не зависят от наших мнений о них: во-вторых, эти реальности воздействуют на наши чувства в соответствии с постоянными законами и, в-третьих, хотя наши ощущения и отношения к объектам различны, с помощью рассуждений мы можем установить каковы вещи в действительности и прийти к одному и тому же истинному заключению.

Что же из себя представляют «истинные заключения» о том, «каковы вещи в действительности»? Известный «принцип Пирса» гласит: «Если мы рассмотрим «практические последствия», которые, как мы полагаем, могут быть произведены объектом нашего понятия, то понятие об этих последствиях и будет нашим полным понятием об объекте». Сам прагматизм его основатель определяет как учение о том, что каждое понятие есть понятие о мыслимых практических последствиях.

В дальнейшем идеи прагматизма получили популяризацию и развитие в трудах *Уильяма Джемса* (1842—1910) и *Джона Дьюи* (1859—1952).

Развивая прагматистские принципы Пирса, У. Джемс подходит к ним с позиций волюнтаризма, вследствие чего рождается его теория истины, основанная на воле. Именно воля играет центральную роль в человеческом опыте. Все, что есть в нашем опыте, включая вещи вне нас, зависят от воли. «Что мы называем вещью? — спрашивает Джемс. — По-видимому, это дело нашего полного произвола, ибо мы, в зависимости от своих потребностей, выделяем что угодно, подобно тому, как мы выделяем созвездия»¹. Таким образом, наше знание о мире оказывается не отражением реальности, а просто волевой конструкцией. Выражения «истинно» и «полезно» у Джемса имеют одно и то же значение. В свою очередь, полезность определяется волей. Действительность у Джемса «нема» и предстает перед нами такой, какой мы ее делаем, то есть, такой, какой мы ее хотим видеть. Говоря о человеческих ощущениях, Джемс пишет: «От наших личных интересов зависит, на какие из них мы обращаем внимание, какие мы замечаем и на каких мы настаиваем в своих заключениях. И в зависимости от того, на что мы настаиваем, получаются совсем различные формулировки истины»¹.

Воля лежит и в основе джемсовского обоснования религиозной

¹ Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. М., 1990. С. 10.

² Ч. Пирс. Закрепление верования. «Вопросы философии». 1996. № 12. С. 117.

¹ У. Джемс. Прагматизм. СПб., 1910. С. 155.

² Там же. С. 150.

веры. Хотя философ нигде не писал о том, что Бог существует, он считал, что исторический опыт показывает, что вера в Бога имеет огромное значение для людей. Вера в Бога — это акт нашей воли. В связи с этим он формулирует свой принцип «воли к вере»: «Наша эмоциональная природа не только имеет законное право, но и должна решать выбор между двумя предложениями, каждый раз как выбор истинен и по природе своей недоступен решению на интеллектуальных основаниях»¹.

Развивая идеи Пирса и Джемса, Д. Дьюи сфокусировал свое внимание на так называемой проблематической ситуации, которой характеризуется переход от сомнения к вере (убежденности), и на этапах ее развития. Понятия, идеи и теории у Дьюи носят «инструменталистский» характер, то есть их истинность определяется тем, в какой мере они способствуют разрешению проблематической ситуации.

Неопозитивизм Неопозитивизм или логический эмпиризм — одно из самых заметных течений в философии XX в. Он является третьим этапом в развитии позитивизма. Как философское течение неопозитивизм оформился в 20-х — 30-х годах на базе Венского кружка. Основные представители неопозитивизма — *Л. Витгенштейн* (1889—1951), *М. Шлик* ((1882—1936), *Р. Карнап* (1891—1970), *О. Нейрат* (1882—1945), *Г. Рейхенбах* (1891—1953). *Б. Рассел* (1872—1970), *А. Айер* (1910—1989) и др.

Согласно неопозитивизму научное знание можно подразделить на два класса: формальные науки (математика и логика) и фактуальные науки. Высказывания первых наук являются *аналитическими*, т. е. независимыми от опыта и не содержат информацию о мире. Их истинность определяется логически и зависит только от значения составляющих их терминов. Фактуальные науки имеют дело с *синтетическими* высказываниями, являющимися содержательными и основанными на фактах. Они тождественны эмпирическим «предложениям наблюдения».

Неопозитивисты считают, что в основе эмпирического базиса научного знания лежат *протокольные предложения*². Все предложения науки должны быть сведены к ним или, иначе говоря, верифицированы (подтверждены). *Принцип верификации* занимает в неопозитивизме центральное место как методологическое требование установления осмысленности предложений, суть которого заключается в

том, что любые высказывания подлежат опытной проверке на истинность, и все подлинно научное знание должно быть редуцировано к высказываниям о «чувственных данных», т. е. к протокольным предложениям. Все, что не проходит эту проверку, должно быть элиминировано из науки.

В соответствии с принципом верификации всю метафизику (традиционную философию) неопозитивисты объявляют бессмысленной, поскольку ее высказывания не могут быть сведены к протокольным предложениям. В неопозитивистской трактовке философия сводится к логическому анализу языка науки. Ее функция — очистить язык науки от бессмысленных, «псевдонаучных» предложений. Для неопозитивистской интерпретации науки характерны дескриптивизм (сведение функций науки к описанию), методологический эмпиризм (абсолютизация процедур опытной проверки в оценке теоретического знания), крайний индуктивизм (вера в индуктивную логику как единственное средство решения логико-методологических проблем научного познания) и радикальный сциентизм.

Во второй половине XX века неопозитивизм теряет свое влияние. Оказалось, что мировоззренческие, аксиологические и другие «метафизические» проблемы, которые неопозитивизм пытался элиминировать (отбросить) как бессмысленные, играют огромную роль как для развития общества, так и самой науки. Было доказано, что важнейшие теоретические положения фундаментальной науки не поддаются верификации, а само развитие и функционирование научного знания обусловлено сложной системой факторов, в том числе наличием в его структуре мировоззренческих и методологических оснований (предпосылок), не сводимых к чувственному опыту и имеющих «метафизический» (философский) характер.

Постпозитивизм Разложение неопозитивистской доктрины привело к образованию целого ряда концепций философии науки, объединенных общим названием «постпозитивизм». Основателем этого направления стал создатель «критического рационализма» *Карл Поппер* (1902—1988). К постпозитивизму относятся концепции таких крупных западных философов науки, как *И. Лакатос*, *Т. Кун*, *С. Тулмин*, *Д. Агасси*, *П. Фейерабенд*. Основной задачей этих философов явилось преодоление позитивистского стиля мышления в философии науки.

Еще в 30-х годах *Поппер* подверг резкой критике индуктивизм неопозитивизма, верификационную теорию значения, феноменалистическое истолкование природы эмпирического базиса науки, поставил вопрос о реабилитации метафизической (традиционной философской) проблематики и роли метафизики в научном познании. Он показал, что отрицание метафизики на основании несводимости

¹ У. Джемс. Зависимость веры от воли. СПб., 1904. С. 12.

² Первоначально под ними понимались предложения, фиксирующие чувственные переживания субъекта, например, «Сейчас я вижу белый снег», и являющиеся абсолютно достоверными. Подобное понимание вело к релятивизму, где у каждого субъекта оказывались свои чувственные переживания, свои протокольные предложения, а значит и своя наука. Это заставило позитивистов отказаться от феноменалистского понимания протокольных предложений. Позже под ними стали пониматься предложения, обозначающие чувственно воспринимаемые вещи и их свойства.

ее утверждений к чувственным данным логически ведет и к отрицанию всей теоретической фундаментальной науки. «В своем стремлении уничтожить метафизику, — пишет К. Поппер, — позитивисты вместе с ней уничтожают и естественные науки, так как законы науки точно так же, как и метафизические утверждения, несводимы к элементарным высказываниям о чувственном опыте. При последовательном применении витгенштейновского критерия осмысленности приходится отбрасывать как не имеющие значения те самые законы природы, поиск которых, по словам Эйнштейна, является «высшей задачей физика»¹.

Критикуя позитивистский принцип верификации как критерий разграничения научного и ненаучного знания, Поппер справедливо указывает, что «теории *никогда* эмпирически не верифицируемы»². Справедливо Поппер критикует и абсолютизацию индуктивной логики как средства достижения научных истин. Как известно, еще Д. Юм обнаружил проблематичность логического обоснования индукции. В связи с этим Поппер пишет: «Для того, чтобы оправдать принцип индукции, нам необходимо применять индуктивные выводы, для оправдания этих последних приходится вводить индуктивный принцип более высокого порядка, и так далее в том же духе. Следовательно, попытка обосновать принцип индукции, исходя из опыта, с необходимостью терпит крушение, поскольку она неизбежно приводит к бесконечному регрессу»³.

В противовес неопозитивистской доктрине Поппер выдвигает свою методологию научного познания, основанную не на *верификации* (подтверждении) теорий, а на их *фальсификации* (опровержимости). В качестве логической основы научного метода Поппер видит не индуктивную, а дедуктивную логику, а точнее, ее принцип — *модус толленс*. Схема проверки и отбора научных теорий у Поппера выглядит следующим образом: после выдвижения гипотезы из нее с помощью логической дедукции выводятся некоторые следствия, которые подвергаются эмпирической проверке. Если одно из следствий оказывается подтвержденным, мы еще не можем судить об истинности гипотезы. Но если одно такое следствие опровергается, то отсюда следует, что гипотеза является ложной. Отсюда Поппер делает вывод, что «*критерием научного статуса теории является ее фальсифицируемость, опровержимость*»⁴.

Научное знание по Попперу носит принципиально гипотетичес-

кий характер: «*Мы не знаем — мы можем только предполагать*»¹. Поппер является автором известной книги «Открытое общество и его враги», где подверг критике тоталитарные режимы и противопоставил им либеральные ценности.

Неотомизм Неотомизм — ведущее направление католической философии, признанное официальной доктриной Ватикана и представляющее собой современный вариант томизма, учения средневекового философа Фомы Аквинского. Первые попытки восстановить принципы томизма относятся к середине XIX в., а официальный статус философской доктрины католической церкви томистское учение получает в 1879 г. в энциклике папы Льва XIII «*Aeterni Patris*». Наиболее известные представители неотомизма *Дезире Мерсье* (1851—1926), *Жак Маритен* (1882—1973), *Этьен Жильсон* (1884—1978) и др.

Неотомизм подвергает критике философию Возрождения и Нового времени за разрушение ценностей средневековой католической философии и культуры.

Свою философию неотомисты рассматривают как *универсальную*, преодолевающую «крайности» идеализма и материализма, сциентизма и антисциентизма, и объединяющую в едином целом веру и разум, теологию и философию, религию и науку.

С точки зрения неотомизма философия включает в себя две составные части: метафизику как учение о бытии и философию природы. Часто ее определяют как науку о первых¹ причинах и абсолютных началах. «Философия, — пишет Ж. Маритен, — есть научное познание, которое через естественный свет разума рассматривает первые причины или наивысшие основания всех вещей; или еще: научное познание вещей через первые причины, согласно которому (определению) последние затрагивают естественный порядок»². Иначе говоря, основное содержание философии составляет метафизика. Принципы метафизики носят трансцендентный характер, они независимы от фактов науки и не выводятся из них.

Неотомистская онтология разделяет чистое (Божественное) Бытие (или бытие в собственном смысле слова) и сотворенное бытие. Бытие и существующее различаются. Бытие выражает сущность единства мира, а существование — мир единичных и чувственных вещей. Иначе говоря, чистое бытие есть бытие вне других вещей. Бытие объемлет все: оно содержит в себе все существующее и возможное. В Боге сущность и существование тождественны, в то время как в сотворенном бытии сущность предшествует существованию. Чистое бытие бесконечно, трансцендентно и умопостигаемо. Ему не прису-

¹ Там же. С. 226.

² Цит. по: Ради Радев. Критика неотомизма. М., 1975. Пер. с болг. С. 278.

¹ К. Поппер. Логика и рост научного знания. М., 1983. Пер. с англ. С. 57—58.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 48—49.

⁴ Там же. С. 245.

щи свойства мира единичных и чувственных вещей: конечных и познаваемых в опыте. В силу этого, его нельзя описать с помощью понятий, опирающихся на опыт. О Божественном Бытии можно говорить, лишь используя так называемые над-категориальные *трансценденталии*, которые положены вместе с бытием и не связаны с опытом. Эти трансценденталии выражают основные «лики» Бытия: единство, истину, благо, прекрасное.

Согласно неотомизму, между Богом и сотворенным бытием существует *аналогия*. Согласно принципу аналогии бытия: «Бог — это совсем другое бытие, чем сотворенное, но его бытие может быть понято из бытия мира»¹.

Мир сотворенного бытия неотомизм объясняет на базе восходящего к аристотелизму *гилеморфизма*: все вещи и предметы данного мира есть единство материи и духовной формы. Материя — это пассивное начало, возможность, которая получает актуализацию лишь благодаря форме. Именно формы создают многообразие существующего мира: неорганическую материю, растения, животных и человека. Форма форм есть Бог. Эта абсолютная форма чужда материи и творит все из ничего.

С принципом гилеморфизма связано и неотомистское учение об актуальном и потенциальном бытии, акте и потенции. Все вещи, явления и процессы возникают как результат актуализации потенций. В этом случае материя предстает как возможность. Как пишет Ю. Бохеньски, «материя относится к форме как потенция к акту»². Гносеологию неотомизма можно обозначить как теологический рационализм. С одной стороны, неотомисты подвергают критике иррационализм, противопоставляя ему концепцию «Божественного разума», создающего разумный порядок в мире. Кроме того, в противовес мистицизму они признают логическое, разумное постижение Бога. С другой стороны, неотомисты подвергают критике классический рационализм, обвиняя его в сциентизме и завышении возможностей человеческого познания.

В гносеологии неотомизм различает два вида истин: *онтологическую*, связанную с соответствием вещи, явления или процесса божественному замыслу, и *логическую*, связанную с познавательной деятельностью людей. Онтологическая истина является содержанием логической истины. То, что открывается человеческому познанию дано уже до опыта и познания в онтологической истине. В неотомизме различается чувственное и духовное познание. Первое направлено на материальное и конкретное и никогда не может постичь ни бытие

¹ Н. Meyer. Tomas von Aquin. Paderborn. 1961. - Цит. по: Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 53.

² Bochenski I. M. Contemporary European Philosophy. Berkeley and Los Angeles. 1957. P. 241.

как бытие, ни интеллектуальные сущности; второе же непосредственно направлено на бытие. Вслед за Фомой Аквинским неотомизм провозглашает принцип гармонии веры и разума. Религия не стоит на пути ученого, но предостерегает его от переоценки своих возможностей, когда дело касается трансцендентного. В конечном счете, примат принадлежит вере. Говоря о полноте истины, Э. Жильсон пишет: «Никто не может знать ее заранее, пока не получит ее через откровение, иначе — не примет ее с помощью веры»¹.

Тейярдизм Ортодоксальность философско-религиозных концепций типа неотомизма, ориентированных на модернизацию уже известных постулатов, стала приводить к появлению альтернативных философий христианства. Во второй половине XX в. в модернистских работах начинают широко использоваться идеи французского философа и палеоантолога, священника и члена ордена иезуитов *Пьера Тейяра де Шардена* (1881—1955), создавшего философско-религиозную картину мира на базе эволюционных идей. За инакомыслие церковь запретила Тейяру преподавать и публиковаться, вследствие чего его взгляды были мало известны вплоть до его кончины. Основной труд Тейяра де Шардена — «Феномен человека».

Учение Тейяра де Шардена выступило как новый вариант синтеза философии, науки и религии. С точки зрения Тейяра примирение науки и религии возможно, но лишь при условии того, что религиозное сознание примирится с естественной научной концепцией универсума и внесет необходимые коррективы в христианскую догматику. Говоря о конфликте между религиозной верой и научным знанием, Тейяр пишет, что данный конфликт «должен разрешиться в совершенно иной форме равновесия — не путем устранения, не путем сохранения двойственности, а путем синтеза. После почти двухвековой борьбы ни наука, ни вера не сумели ослабить одна другую. ... Становится очевидным, что они не могут развиваться нормально одна без другой по той простой причине, что обе одушевлены одной и той же жизнью»². Соотношение науки и религии Тейяру видится следующим образом: «Когда мы рассматриваем, как в развивающемся универсуме ... временные и пространственные ряды расходятся и разветвляются вокруг и позади нас, подобно поверхности конуса, то может быть, это чистая наука. Но когда мы поворачиваемся к вершине, к целостности и к будущности, то это уже поневоле религия»³.

Одним из центральных пунктов учения Тейяра де Шардена яв-

¹ Мир философии: Книга для чтения. Ч. 2. М., 1991. С. 401.

² П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987. С. 222.

³ Там же. С. 223.

ляется концепция космогенеза. Эволюция Вселенной у Тейяра проходит следующие этапы: преджизнь — жизнь — мысль — сверхжизнь. Эта эволюция характеризуется телеологизмом, который сведен к божественной целесообразности. Целью эволюции является «точка Омега», символизирующая собой Христа. Таким образом, космогенез становится тождественным христогенезу. Учению Тейяра присущ панпсихизм. Психическое в «неосвязаемом виде» в скрытой форме, в виде «пылинок сознания», «квантов сознания» присуще неорганической природе. Увеличение доли психического приводит к появлению биологической, а затем и общественной стадии развития. Жизнь и сознание суть первичные духовные сущности, пронизывающие материю и обуславливающие ее эволюцию. Они — проявления «психической энергии», первоначально разлитой во всей природе, а в ходе космогенеза возвышающейся до статуса божественной личности, «Бога-Омеги».

Философия психоанализа

Основателем психоанализа является известный австрийский психолог и психиатр *Зигмунд Фрейд* (1856—1939). С точки зрения Фрейда человеческая психика состоит из трех слоев: *Я* (эго), *Оно* (ид) и *Сверх-Я* (супер-эго). *Я* — это область сознательного и представляет собой лишь незначительную часть психики (верхушку айсберга). В отличие от философских учений прошлого, где человек рассматривается в качестве сознательного существа, с точки зрения Фрейда в фундаменте желаний и мотиваций человеческого поведения лежит «аффективно-вожделеющее» *Оно* — область бессознательного, «кипящий котёл инстинктов». Все наши осознанные желания первоначально формируются в сфере бессознательного. Однако не все из *Оно* проникает в *Я*. Этот переход проходит своего рода «цензуру». Функцию разрешительной инстанции выполняет *Сверх-Я*, представляющее собой систему социокультурных запретов и императивов долженствования. Это могут быть моральные стандарты, традиции, табу и т. д. В системе «*Оно* — *Я* — *Сверх-Я*» отражены три уровня организации человеческого поведения: биологический (*Оно*), индивидуально-личностный (*Я*) и социальный (*Сверх-Я*).

Ид (*Оно*) подчинено *принципу удовольствия*. Иначе говоря, все наши бессознательные влечения направлены на получение удовольствия. Однако постоянное и неконтрольное удовлетворение этих влечений невозможно. Поэтому *Эго* (*Я*) вынуждено считаться с внешней необходимостью и следует *принципу реальности*. Если же *Эго*, не сообразуясь с реальностью, пойдет на поводу *Ид*, нарушив установки и императивы *Супер-Эго*, оно впоследствии несет наказание в виде угрызений совести, чувства вины, депрессивных состояний. Тем самым между *Ид*, *Эго* и *Супер-Эго* возникают сложные конфликтные ситуации. «Бедное Эго», как его называл Фрейд, постоянно находится под давлением инстинктивных влечений, реальности и

Супер-Эго. Разрешение этих конфликтов может быть достигнуто либо удовлетворением инстинктивных влечений и импульсов, либо посредством «защитных механизмов», погашающих их: *вытеснения желаний* в область бессознательного, *сублимации* (переключения влечения к социально и культурно приемлемым целям и объектам на иные, приемлемые цели и объекты; преобразования энергии инстинктов — агрессивных, сексуальных и др. — в нравственно одобряемую деятельность)¹. Одной из форм сублимации является творчество.

Сущность этих конфликтов Фрейд видит в антагонизме инстинктивных влечений бессознательного и культуры, которая посредством регулятивных норм, запретов, предписаний ограничивает реализацию природных желаний. В дальнейшем психоанализ характеризуется как развитием идей Фрейда, так и их пересмотром и созданием других психоаналитических концепций. Наиболее крупными представителями философии психоанализа в XX в. явились *Альфред Адлер* (1870—1937), *Карл Густав Юнг* (1875—1961), *Эрих Фромм* (1900—1980) и др.

Экзистенциализм

Экзистенциализм, или философия существования (от лат. *existentia* — существование) возникает в первой половине XX в. Предтечей данного направления считается датский философ *Кьеркегор*. Наиболее видными представителями экзистенциализма являются *Карл Ясперс* (1883—1969), *Мартин Хайдеггер* (1889—1976), *Жан-Поль Сартр* (1905—1980), *Альбер Камю* (1913—1960). Различают религиозный экзистенциализм (Ясперс) и атеистический (Хайдеггер, Сартр, Камю).

Экзистенциализм стал философской реакцией на кризис европейского общества. Первая и вторая мировые войны, революционные катаклизмы, обезличивание и стандартизация человеческой жизни в техногенном обществе разрушили веру в поступательное развитие цивилизации, основанной на идеях прогресса, разума и гуманизма, показали разорванность социального и индивидуального бытия, хрупкость раннее считавшихся незыблемыми идеалов. В европейскую философию все более проникает осознание «кризиса всех ценностей». Не случайно экзистенциализм часто называют философией кризиса.

Основные темы экзистенциализма — человек, его судьба в современном мире, поведение в критических ситуациях, проблемы веры, свободы, смысла жизни. Исходный тезис экзистенциализма гласит: *существование предшествует сущности*. Иначе говоря, «человек сначала существует, встречается, появляется в мире, и только потом он определяется»². Это означает, что человек не обладает заданной природой. То, что он есть, определяется его существованием.

¹ См.: В.М. Лейбин. Сублимация. В кн.: Современная западная философия. Словарь. М., 1991. С. 291—292.

² Ж.П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм. В сб.: Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

Экзистенциализм различает *неподлинное* и *подлинное* существование. «Неподлинное» существование это сфера обыденного, повседневного и обезличенного существования, то, что Хайдеггер обозначил как сферу «*Man*». «*Man*» безлично, в нем человек чувствует, думает и действует как другие, по заданным правилам и нормам. В «*Man*» человек выступает не как свободная личность, не как активный субъект деятельности, ответственно определяющий свои поступки и сам выбирающий свою судьбу. В мире «*Man*» нет ни свободы, ни выбора, ни ответственности. Истинным субъектом деятельности, определяющим поступки человека, является само «*Man*».

Выход за пределы вещного мира обыденности, освобождение от «*Man*» и обретение «подлинного» существования (нашего собственного бытия или экзистенции) осуществляется в так называемых *пограничных ситуациях*. Под ними понимаются предельно критические ситуации, в которых рушатся все привычные представления о себе и мире, и когда человек вдруг видит все по иному, чем прежде; ему открывается то, о чем он и не ведал в обычной заданной повседневности; происходит коренная переоценка ценностей. Это ситуации перед лицом смерти, мучительных дилемм, крушения надежд, отчаяния и т. п.

Пограничные ситуации — ситуации выбора, в которых человек решает «быть или не быть». И в этой ситуации человек принципиально одинок. Как пишет Сартр, «ему не на что опереться ни в себе, ни вовне», человек осужден быть свободным¹. И далее: «Никакая всеобщая мораль вам не укажет, что нужно делать; в мире нет знамений»². Человек заброшен, а это означает, что мы сами выбираем свое бытие. Но, выбирая тот или иной поступок, мы, тем самым, утверждаем ценность того, что выбираем. Человек ответственен за то, что он выбирает: «выбирая себя, я выбираю человека вообще». Ситуация ответственности порождает тревогу за будущее всего человечества.

Онтологическая категориальная структура экзистенциализма схематически выглядит следующим образом: мир неподлинного существования — здесь-бытие или бытие-между (собственно экзистенция) — трансценденция. Трансценденция — это то, на что направлена экзистенция, центр ее притяжения. В религиозном экзистенциализме таким центром является Бог, в атеистическом — Ничто.

Герменевтика Термин «*герменевтика*» как искусство толкования, разъяснения и объяснения восходит к античности. В древнегреческой мифологии Гермес, вестник богов, растолковывал людям повеления богов и доводил до Олимпа людские желания и просьбы. Оформление герменевтики в теорию происходит в трудах Ф. Шлейермахера (1768—1834) и В. Дильтея (1833—1911).

Шлейермахер трактовал герменевтику как теорию универсально-по понимания. С его точки зрения, для того чтобы понять тот или иной текст, необходимо мысленно перенестись в эпоху, в которой жил автор текста (данная процедура получила в герменевтике название «перемещение»). При этом необходимо освободиться от представлений и понятий своего времени и мыслить соответствующими категориями эпохи автора текста — проникнуть в его мир, а в идеале — перевоплотиться в него. Для Шлейермахера главным был не сам текст, а то, что скрывается за ним — воплощенная в нем творческая авторская индивидуальность.

Дильтей видел в герменевтике методологическое основание гуманитарных наук. Будучи представителем философии жизни, он считал, что исторические события, в отличие от природных процессов необходимо воспроизводить как «живые». Таким инструментом является «истолкование», основанное на «переживании» этих событий.

Одной из центральных категорий герменевтики является понятие *герменевтического круга*, сущность которого сводится к следующему: понимание части невозможно без понимания целого и наоборот. Например, понимание слова невозможно без понимания предложения, в которое данное слово входит; в свою очередь понимание предложения предполагает понимание входящих в него слов. Шлейермахера и Дильтея относят к представителям так называемой традиционной герменевтики.

Крупнейшим представителем и основателем *философской герменевтики* в XX в. является Ханс Георг Гадамер. Вслед за М. Хайдеггером Гадамер рассматривает понимание не как одну из сторон познавательной деятельности человека, а как способ его бытия, тем самым переводя проблематику герменевтики из методологической и гносеологической области в онтологическую.

Основной герменевтической процедурой Гадамер считал не «перемещение», а «применение» — применение опыта автора текста к собственной ситуации, слияние горизонтов прошлого и настоящего. Он скептически относился к возможности полного перемещения (воплощения). Обеспечить полное присутствие ушедшей эпохи невозможно. Поэтому для Гадамера главной задачей герменевтики является не «воспроизведение», а «произведение» смысла. Тем самым каждый интерпретатор производит свое смысловое содержание текста, которое изначально неоднозначно. Каждый акт интерпретации есть «событие» в «истории действия» текста, диалог с «традицией» и тем самым «свершение» самой традиции. Традиция для Гадамера не предание, не совокупность памятников и текстов, которые нужно просто передавать. Мы также участники «свершения» традиции.

Суть понимания обусловлена традицией, «предрассудками». Философ выступает с критикой Просвещения, поставившего задачу искоренить все предрассудки. Гадамер понимает предрассудок как

¹ Там же. С. 327.

² Там же. С. 330.

«пред-рассудок», «пред-суждение», как предпосылку понимания. И одна из важных задач герменевтики — дифференциация ложных и истинных предрассудков. Говоря о значимости предрассудков, Гадамер пишет: «Самосознание индивида лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия»¹. Понимание для Гадамера есть «опыт», универсальный способ освоения мира. В основе герменевтического опыта лежит язык. Он как бы задает нам мир. Язык «есть всеобъемлющая предвосхищающая истолкованность мира... Мир есть для нас всегда уже мир, истолкованный в языке... А это, естественно, значит, что процесс образования понятий, начинающийся внутри этой языковой истолкованности, никогда не начинается с самого начала»². Поэтому по своей природе понимание — явление языковое. Из этого делается вывод: «*Бытие, которое может быть понято, есть язык*»³.

Структурализм Начиная с 20-х годов XX в., в социо-гуманитарных науках возникает движение, получившее общее название *структурализм*. Структурный метод, легший в его основу, первоначально был разработан в лингвистике (Пражская, Копенгагенская и Йельская структуралистские школы в лингвистике), а затем получил распространение в других областях социо-гуманитарного знания (литературоведении, культурологии, психологии, социологии, фольклористике, эстетике, этнологии и др.). Наиболее ярко структурализм был представлен во Франции. Его основные представители — К. Леви-Стросс, М. Фуко, Ж. Лакан, Р. Барт и др.

Несмотря на то, что «структуралисты» работали в разных областях научного знания (Ф. Соссюр — в лингвистике, Леви-Стросс — в этнологии, Барт — в литературоведении, Лакан — в психоанализе и т. д.), можно выделить нечто общее, что их объединяло. Их общей целью было внести строгие методы в гуманитарное знание, приблизить последнее к естественнонаучному идеалу. Основным понятием структурализма является *структура*, под которой понимается совокупность базисных отношений, инвариантных при различного рода преобразованиях. Поиск такого рода базисных инвариантных структур в языке, психике, мифах, социальных институтах и других объектах социо-гуманитарного знания и лег в основу методологии структурализма. Можно указать на следующие основные процедуры структурного метода: 1) выделение объектов, в которых можно предполагать

наличие единой структуры; 2) расчленение этих объектов на составляющие части, в которых типичные отношения связывают различные пары элементов; 3) описание и систематизация отношений между составляющими частями, и построение абстрактной структуры; 4) выведение из структуры теоретических следствий (конкретных вариантов) и проверка их на практике¹.

Обнаружение и описание структур объекта исследования (языка, литературного текста и т. д.) рассматривалось как более важная задача, нежели изучение его истории, что выразилось в методологическом структуралистском принципе: синхрония важнее диахронии. Ф. Соссюр, основоположник структурализма в лингвистике, считал, что смысл слова выявляется не посредством изучения его истории, а через анализ его отношений с другими словами — элементами системы. К. Леви-Стросс также отдает предпочтение структурному анализу культуры общества перед его историческим изучением.

Важнейшим пунктом программы структурализма является понимание языка как системы знаков и противопоставление его речи. Язык как система, или совокупность инвариантов, формообразует речь. Эти инварианты объективны и независимы от конкретного субъекта. В связи с этим фокус структурной лингвистики переносится с изучения конкретных речевых актов как частных свойств на познание языковых структур, имеющих базисный, системообразующий характер. В структурной антропологии Леви-Стросса, посвятившего себя изучению первобытных обществ, мифы, ритуалы, маски и другие культурные правила и нормы также являются своеобразными языками, системой знаков. Таким же образом Р. Барт рассматривает литературные произведения как систему знаков, в которых кодируются политические интенции определенного класса. В работах Ж. Лакана проводится параллель между языком и областью бессознательного.

Область бессознательного как объект выявления структур также занимает значимое место в творчестве структуралистов. Леви-Стросс рассматривает мифологическое мышление как коллективное бессознательное, дающее ключ к пониманию многих правил и норм, соблюдаемых нами в жизни. Его не удовлетворяет этнология, построенная лишь на методиках анализа сознания, без учета анализа бессознательного. Бессознательное стало предметом изучения и в «структурном психоанализе» Ж. Лакана.

С конца 60-х годов структурализм уступает место постструктурализму.

¹ См. М. Н. Грецкий. Структурализм. Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 630.

¹ Х.Г.Гадамер. Истина и метод. М., 1988. С. 329.

² Г.Г.Гадамер. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 29.

³ Х.Г.Гадамер. Истина и метод. М., 1988. С. 548.

§ 3. Восточная философия второй половины XIX — XX вв.

Общественно-философская мысль на Арабском Востоке (XIX—XX вв.)

Арабское просветительство. В начале XIX в. в страны Арабского Востока, находившиеся на протяжении нескольких веков под властью Османской империи, нача-

лось вторжение империалистических держав, которые в поисках влияния, сырьевых источников и рынков сбыта давно имели виды на Арабский Восток. Страны региона постепенно вовлекались в орбиту мирового капиталистического развития.

Многие мыслители и политические деятели арабских стран начинают пересматривать образ жизни арабского мира. Подвергаются критике традиционные нравы и обычаи, семейный уклад, внешняя политика, система образования, религия.

С середины XIX в. отмечается период общеарабского культурного и идеологического подъема, получившего название *Нахда (Возрождение)*. Нахда понималась как всесторонний прогресс, источником которого было наряду с достижениями культуры и науки Запада арабское наследие и национальные духовные богатства. При этом ставилась цель — возрождение былого могущества арабов. Одновременно деятели Нахда являлись борцами за национальное освобождение от турецкого и английского порабощения.

Арабские мыслители, сравнивая достижения западной цивилизации с низким уровнем развития своих стран, приходили к выводу, что «Корень всех болезней Востока — невежество». Так зародилось одно из крупных течений в арабской общественной мысли — просветительство, видными представителями которого стали *Бутрус аль-Бустани* (1819—1883), *Рифаа ат-Тахтави* (1801—1873), *Али Мубарак* (1824—1893), *Насиф аль-Язиджи* (1800—1871), *Френсис Марраш* (1836—1873) и др.

Основное место в деятельности просветителей занимало знакомство арабов с достижениями науки и техники, литературой и социально-политическими теориями Европы, совершенствование арабского языка и литературы, изучение истории и традиций арабских стран, становление арабской прессы и книгопечатания.

Исламское реформаторство. На рубеже 60—70 годов XIX в. движение просветительства и возрождения арабской культуры явилось основой широкого религиозного течения, известного под названием *мусульманского реформаторства* или *исламского модернизма*.

Сторонники реформаторского движения не стремились подорвать авторитет ислама, его основополагающих догматов. Но они призывали к очищению ислама от искажений и наслоений, позднейших религиозно-догматических нововведений, от ортодоксальных юридических толков, давно превратившихся в схоластику и не соответ-

ствовавших запросам современности. Реформаторы ратовали за право на свободное толкование Корана, т.е. за то, чтобы воспринимать догмы ислама на основе рационалистического осмысления.

Джамаль ад-дин аль-Афгани (1839—1897) был одним из тех общественно-политических деятелей и реформаторов Востока конца XIX в., которые признавали необходимость пересмотра общественно-философской системы ислама в свете развития науки, образования, культуры, изменения социально-политических условий, антиколониальной борьбы. Он был поборником уничтожения *таклида* (слепого следования религиозным авторитетам) и призывал к пересмотру догматов, сдерживавших свободный поиск, опираясь «на веру в человека — самого благородного из созданий Бога и владыку всей земли», способного познавать тайны бытия. Процесс раскрепощения человеческого ума реформаторы связывали с усвоением арабского философского наследия и, в частности, логики. Аль-Афгани особое внимание уделял трудам Ибн Сины, считавшего логику введением в философское знание.

Мусульманские реформаторы выдвинули положение, что знание о Боге пропорционально постижению конкретных вещей. Они считали, что возможности человеческого разума ограничиваются рамками опыта. Полностью познать сущность вещей и явлений нельзя, так как дальше идет сфера Бога, недоступная человеку. В доступной же сфере познания действует фактор свободы воли. В этом Аль-Афгани выступает наследником мутазилизма, отрицающего абсолютный характер божественного предопределения. В вопросе общественно-политического переустройства арабского мира Аль-Афгани считал, что ислам — основа достижения единства всех мусульман под эгидой халифа и выступал против вмешательства западных держав во внутренние дела арабских государств. Он предлагал парламентский образ правления с сохранением конституционной монархии.

Ученик Аль-Афгани, известный общественный деятель и реформатор шейх *Мухаммед Абдо* (1849—1905) также считал, что необходимо вернуть первоначальную чистоту исламу, который в течение веков покрывался схоластическими наслоениями. Представления Абдо о Боге как источнике движения, признание объективного мира, свободы воли и роли человеческого разума восходят к переосмысленному на новый лад учению мутазилитов.

В Творце Абдо видел первопричину бытия, в котором все находится в причинно-следственной связи и в постоянной эволюции. Неверие обрекает человека на невозможность постижения причин и следствий. Но вера в Творца должна основываться не на слепом следовании догмам и авторитетам, а на внутреннем убеждении верующего в обоснованности существования Бога, на принятии постулатов религии разумом.

Человек, рожденный со способностью познавать и отличать спра-

ведливость от несправедливости, может достичь нравственного совершенства только при условии овладения принципами ислама. Ислам первый обратился к разуму, утверждает Абдо, и поэтому является вечной религией, дающей возможность развития всех способностей человека. Его цель — сделать человека лучше и обеспечить покой не только в будущем мире, но и счастье в земной жизни. Поэтому в нем уделяется большое внимание проповеди добрых дел, помощи слабым, просвещению. Все религиозные обязанности играют большую роль в воспитании человека: молитва помогает выразить свои чувства к Богу, пост — оценить радости жизни, хадж и налог в пользу бедных (закят) способствуют чувству равенства и солидарности и т. д.

«Новый калам». Распространение западной культуры и философских учений было воспринято сторонниками ислама как нечто чуждое и инородное. Отвергая западную философию, «традиционалисты» отстаивали чистоту ислама и уникальность исламской философии. Это течение получило название «*новый калам*», представителями которого являлись *Сайид аль-Кутб*, (казнен в 1966), *Анвар аль-Джунди*, *Осман Амин*, *Мухаммед аль-Бахи* и др.

Сайид аль-Кутб выдвигает тезис о превосходстве ислама над христианством, поскольку он не делает различия между мирской и духовной жизнью. Поэтому ислам является подлинно гуманистической религией. Это «реалистической идеализм» или «идеалистический реализм». В отличие от христианства, он никогда не выступал против науки. Именно от него берет начало европейская наука. Ислам не нуждался и не нуждается в каких-либо дополнительных философских идеях. Сайид Кутб подвергает критике средневековую арабоязычную философию, ибо, как он утверждает, ни у Ибн-Сины, ни у Ибн Рушда, ни у Аль-Фараби нет подлинно исламского миропонимания. Их философия — не что иное, как чуждая ему по духу тень древнегреческой философии. Сайид Кутб подчеркивает, что если в ислам проникнут элементы каких-либо философских систем, то это приведет к порче ислама. У ислама есть свое цельное и самобытное миропонимание, раскрывающееся в Коране, хадисах, житии Пророка и его практических наставлениях. Согласно концепции Сайида аль-Кутба, человечество делится на правоверных и неверных, и между ними невозможны никакие компромиссы и мирное сосуществование.

Египетский философ *Анвар аль-Джунди* также считает, что Аль-Кинди, Аль-Фараби, Ибн Сина и Ибн Рушд только имитаторы греков, а имитаторы не есть рационалисты. Согласно традиционалистам философия есть чуждый элемент в арабской культуре, результат некритического заимствования. Оригинальность арабов и их истинный гений нужно искать в религиозных философских текстах. Именно это и есть мусульманская культура, созданная исламом. Исламская

философия есть «кораническая философия» и не имеет отношения к античной. Их коренным образом отличают мировоззренческие устремления, так как ислам находит свои основания в вечных исламских ценностях.

Другие арабские философы признавали влияние греческой философии на мусульманскую, но в развитии последней все же особая роль также отводилась исламу. Например, *Осман Амин*, утверждал, что первым важным и оригинальным вкладом средневековых философов является доктрина единобожия (ат-тавхид), и на создание этой доктрины, поддержанной всеми мусульманскими философами — от Фараби до Мухаммеда Абдо, их вдохновили Коран и хадисы.

Другой представитель мусульманской философии *Мухаммед аль-Бахи* в своей книге «Современная исламская мысль и ее отношение к западному империализму» (1957) критикует марксизм, логический позитивизм и другие философские направления, считающие религию предрассудком, а также мусульманских реформаторов, трактующих учение ислама с западных позиций.

Арабский социализм. Влияние идей социализма на арабов в конце XIX — начале XX вв. было довольно значительным. Наиболее известные популяризаторы идей социализма — *Салама Мусса* (1887—1958), *Фарах Антун* (1861—1923), *Шибли Шимайль* (1860—1917) и др.

Социалистические идеи были особо популярны в период правления в Египте *Гамалы Абдель Насера* (1917—1970). В целом арабский социализм имеет разные оттенки. Однако большинство теоретиков отрицают два пункта «научного социализма» — атеизм и диктатуру пролетариата. Арабский социализм Гамалы Абдель Насера и его соратников сводился к следующему: вера в Бога и пророков, а не атеизм; стремление к власти народа, а не к диктатуре пролетариата; индивидуальное владение землей в рамках кооперирования, а не национализация земли. Таким образом, ислам играл значительную роль в становлении в Египте взглядов на социалистический путь развития. Характерен в этом отношении ответ Насера на вопрос о его отношении к марксизму: «Если марксизм условно сформулировать в 20 пунктах, под 18 из них я готов подписаться. Единственное, что еще разделяет меня с марксистами, — это диктатура пролетариата и их отношение к религии»¹. Насер пытался использовать ислам для определения «особого арабского пути» к социализму, для обоснования необходимости создания социалистического общества. По его убеждению, социализм не является чем-то новым, а пророк Мухаммед был первым социалистом, мечтавшим о всеобщем благе, взаимной любви и уважении между людьми. Отождествляя ислам с социализмом, Насер принял аргументы сторонников «исламского социализма». Однако если защитники «исламского социализма» стре-

¹ См.: журн. «Народы Азии и Африки». 1972, № 5, С. 85.

мились приспособить современное общество к традиционным идеям Корана, то Насер использовал ислам как форму выражения потребностей и нужд современного общества. И хотя он был верующим, он брал от ислама лишь те духовные ценности, которые способствовали проводимым им социальным преобразованиям в Египте.

Конец 50-х и особенно 60-х годов XX в. озабочен в арабских странах (Египет, Сирия, Ирак и др.) определенными успехами исламско-социалистически ориентированных режимов и подъемом идеологии арабского исламского социализма.

Исламский социализм. Идеи «исламского социализма» были выдвинуты еще в конце XIX в. *Джамаль ад-дин аль-Афгани*, который пытался синтезировать раннеисламские принципы с демократическими идеалами Запада и выдвинул тезис, что социалистические идеалы социальной справедливости заложены в исламе. В 50—60-е годы в мусульманских странах выдвигаются теория «третьего пути развития», отличного от социалистического и капиталистического, и концепция «исламского социализма». Теория исламского социализма представлена различными, порой противоположными вариантами. Согласно этой теории социализм не только не противоречит исламу, а напротив соответствует истинной его сути. Идеологи Ассоциации «Братья-мусульмане», *Мустафа ас-Сибай* и *Мухаммед Газали* рассматривали «исламский социализм» как антитезу «научному социализму». Суть их позиции — абсолютизация раннего ислама, ибо при Мухаммеде образовалось первое «социалистическое общество».

В «универсальной теории» ливийского лидера *Муаммара Каддафи* также провозглашается цель построения «нового» общества. В ее основу положен тезис о создании общественной системы, базирующейся на «социалистических идеях, воплощенных в исламе». «Мы, — утверждает Каддафи, — социалисты, но в рамках Корана, мы — социалисты, но в пределах, допускаемых нашей религией»¹.

Идеология арабского национализма. После появления местных видов национализма (египетского, сирийского и др.) в арабском мире формируется идеология арабского национализма (панарабизма). Она зарождается в последней четверти XIX в. как политическая идея, основанная на представлении об арабах как единой нации и отражавшая формирование арабского самосознания.

Арабский национализм нашел наиболее яркое проявление в антитурецком движении. Впервые попытку сформулировать положения панарабизма сделал сирийский идеолог *Абу ар-Рахман аль-Кавакibi* (1847—1902). По Аль-Кавакibi, арабам принадлежит историческое право возглавлять халифат. Кроме того, арабы раньше всех народов последовали принципу всеобщего равенства в положении и

¹ М. Каддафи. Зеленая книга. М., 1989. С. 54.

правах, а также принципу коллегиальности в решении общественных дел. Важным основанием является то, что арабский язык — общий для всех мусульман и родной для их трети. Новая волна панарабизма относится ко второй половине 50-х годов XX в. в связи с национально-освободительным движением за независимость. Среди известных теоретиков арабского национализма *Сати аль-Хусри* (1880—1968), *Амин ар-Рейхани* (1876—1940) и др.

Арабский экзистенциализм, позитивизм и персонализм. В начале XX в. значительную популярность среди арабских философов и литераторов приобрело *ницшеанство*, а позднее, в послевоенные годы — *экзистенциализм*. Египетский философ *Абд ар-Рахман Бадави* — автор трудов «Гуманизм и экзистенциализм в арабской мысли» (1947), «Очерки по экзистенциальной философии» (1961) и первый пропагандист экзистенциализма в арабском мире — выступил с идеями гуманизма, основанными на принципах атеизма, что вызвало яростное сопротивление официальных кругов и духовенства. В своем учении он сближает идеи гуманизма и экзистенциализма с мировоззрением средневековых суфиев. Бадави даже пытается представить суфизм предтечей современного экзистенциализма. По Бадави, подлинное бытие есть свободное личное существование, существование субъекта, который «ткет» свое положение нитями реальности и постигает себя через осуществление возможностей, данных ему его эмоциями и волей. Абсолютного бытия нет. Есть лишь это подлинное существование субъекта и неподлинное, «ложное» бытие объекта. Подлинное бытие не поддается осмыслению, оно постигается лишь посредством интуиции, «способности, благодаря которой мы претерпеваем существование таким, каково оно в своей ткани, при наличии эмоции и воли»¹.

Гуманизм, по Бадави, характеризуется тем, что критерием всякой ценности он объявляет человека. Вторая черта гуманизма — превозношение разума как главного орудия познания. Третья черта — поклонение природе, как частице своего, человеческого мира. Четвертая — вера в прогресс человечества. Пятая — тяготение ко всему прекрасному.

Религиозный экзистенциализм представлен работами *Закария Ибрахима*. Человек, считает он, стоит перед лицом враждебного ему «другого» — объективированного мира. Однако это в интересах человека, ибо он осознает себя именно через отрицающее его и противостоящее ему «другое». Противоречие между ними снимается тем, что индивид трансцендирует свою конечность, осуществляя переход к Богу, который раскрывается перед ним. Индивид, таким образом, есть по своей природе существо религиозное.

В 50-е годы в арабских странах возрос интерес к *позитивизму*,

¹ См.: А.В. Сагадеев. Абд ар-Рахман Бадави и экзистенциализм в арабских странах. // Философская мысль стран Востока. М., 1965. С. 89.

пропагандистом которого стал профессор Каирского университета *Заки Нагиб Махмуд*, автор трудов «О научной философии» (1958), «Философия и наука» (1963), «Логический позитивизм» (1966). По Заки Махмуду, новое учение направлено на принципиальное ограничение научной теории «совершенством формально-логического метода рассуждения» и установление «имманентной точности высказываний». Он считал, что логический позитивизм ближе других философских течений к науке и разуму. «Легенды мы не считаем наукой, так как они объясняют вещи потусторонними силами. То, что невозможно наблюдать, что не поддается проверке чувственным опытом, не относится к сфере науки»¹. Махмуд призывал освободиться от суеверий, догматических рассуждений, туманности выражения мысли.

3. Махмуд причисляет себя к тем, кто ищет путь к формированию культуры, способной обеспечить сосуществование западной науки и ценностей арабского наследия, что означает, прежде всего, симбиоз знания и веры. Из духовного наследия арабов египетский позитивист берет за образец мутазилизм с его рационалистическим методом и ашаризм с его скептическим отношением к «метафизическим» проблемам.

Представителями другого философского течения — *персонализма* являются марокканский философ *Мухаммед Азиз Лахбаби*, ливанец *Рене Хабаши* и др. В книге «От бытия к личности» (1954) *Лахбаби* пишет, что «реалистический персонализм» отличается от «персоналистского реализма» Э.Мунье тем, что на место Бога, венчающего иерархию личности земного общества, ставится человек. Его «реалистический персонализм» не признает жизни субъекта вне общества: оно предшествует личности и формирует ее с самого рождения. Однако *Лахбаби* отрицает и возможность познания личности, поскольку она пребывает в постоянном процессе персонализации, охваченная жадной освобождения, жадной идеала — человека как воплощения доминирующей ценности эпохи. Вместе с тем и среда у него описывается лишь как совокупность личностей, объединенных верой в определенные духовные ценности. Стремлению экзистенциализма обнаружить подлинное бытие человека вне его конкретного исторического существования, М. *Лахбаби* противопоставляет единство внутренней и внешней деятельности, внутреннюю духовную деятельность индивида, «сознательный опыт Я, постигающего себя в своих измерениях».

Выход из кризисных ситуаций в обществе он видит в проведении моральных и социальных реформ во всемирном масштабе, в «персонализации» человечества, устанавливающей равновесие между материальными и духовными сторонами цивилизации, и соблюдении народами моральных требований современности. По *Лахбаби*,

ислам и иудаизм уже несколько веков «сеют» зерна персонализма, направленного на установление полного равновесия между духовной и материальной жизнью. Ливанский персоналист *Рене Хабаши*, критикуя атеистический экзистенциализм Ж.-П. Сартра, пытается преодолеть чувство абсурда, отчуждения от «другого» с помощью религиозной морали, призывая к состраданию, которое он рассматривает как один из главных двигателей исторического прогресса.

Индийская философия в XX веке

Развитие философии в Индии в XX в. делится на два этапа: до и после обретения независимости, что обусловило и ее особенностями на каждом этапе.

Важным для понимания общих черт современной индийской философии является соотношение философии и обыденного сознания в Индии. Религиозность индийцев — коренной элемент их социальной психологии, она закреплялась всем укладом жизни, бытовыми и моральными нормами, социальными институтами. В Индии — как утверждал Дж. Неру, — философия не была исключительным достоянием узкого круга философов... Философия являлась важным элементом религии масс. Подобное положение обусловило одну из особенностей индийской философии — господство идеализма, переплетенного с принципами распространенных в стране религий.

На современную индийскую философию значительное воздействие оказали национальные духовные традиции. В условиях колониализма приверженность этим традициям выступала как реакция на культурную и идеологическую экспансию Запада. Особое место занимает *ведантизм*, продолжающий оказывать влияние на развитие философии в Индии. Веданта подверглась критике со стороны идеологов индийского либерализма, видящих в ней обоснование индуизма. В последнем они видели источник суеверий и предрассудков, удерживающих массы в невежестве. К. Джиндалл пишет: «Превосходство веданты над другими системами, которые в весьма значительной степени реалистичны — это не то, за что нас следует поздравлять. Ибо реализм в общем — союзник науки»¹. Существенным фактором развития индийской философии стало и воздействие *философской мысли Запада*. Индийские мыслители принимали лишь те принципы Запада, которые были созвучны их собственным убеждениям и духу индийской философии. Этим обуславливалось тяготение индийских философов к объективно-идеалистическим системам Запада и неприятие субъективного идеализма. Среди индийских философов получил распространение абсолютный идеализм Ф.Г. Брэдли, Б. Бозанкета, Д. Мактаггарта, чьи

¹ Махмуд Заки Нагиб. Логический позитивизм. Каир, 1966, С. 72.

¹ Цит. по: К.К. Mittal. Materialism in Indian Thought. New Delhi, 1974, p.10.

идеи о познании Абсолюта, видимости материального мира переключались с принципами веданты. Общий подход многих мыслителей Индии на заключительной стадии национально-освободительного движения сводился к «синтезу» положительного в зарубежных течениях и в национальном духовном наследии.

Религиозное направление в индийской философии представлено учениями религиозно-общественных организаций, прежде всего, индуистских. В условиях колониализма модернизация религиозно-философских учений приобретала особую окраску: ненависть масс к чужеземному господству вынуждала религиозных деятелей наполнять традиционные представления патриотическим и антиколониальным звучанием. Это сыграло свою роль в пробуждении национального самосознания. Поскольку патриотические идеи выдвигались «профессиональными святыми», они воспринимались как «священные». Создавались также откровенно националистические организации, под флагом «индусского коммунизма».

Ведантико-йогический интегрализм Ауробиндо Гхоша. Одним из крупнейших представителей современной индийской философии является *Ауробиндо Гхош* (1872—1950). Центральная идея философии Ауробиндо — «всё есть Брахман». В веданте и упанишадах Брахман представлен в двух формах: в проявленной — *Апара*, и в не проявленной, высшей — *Пара*. Ауробиндо использует вторую форму: его Пара-Брахман — это бесформенная, бескачественная и неизменная духовная первооснова бытия. Сущность Пара-Брахмана — единство трех первоначал онтологического, гносеологического и этического порядка, каковыми являются: *сат* (бытие), *чит* (знание) и *ананда* (блаженство). Философ признает активную творчески-созидательную природу разума, но это не относится к человеческому разуму. Ауробиндо считал разум человека бессильным не только в созидании, но и в познании мира.

Одна из особенностей философии Ауробиндо — концепция инволюции и эволюции. Мыслитель исходит из того, что «западная» идея эволюции ограничена физической и биологической природой, «в ее действии нет никакого источника духовного побуждения, а есть лишь сила неустанной материальной необходимости»¹. Он выдвигает свое понимание эволюции, введя в дополнение к ней категорию *инволюции*. Инволюция предшествует эволюции, что вытекает из природы глобального разума. Как демиург мироздания, он дает начало его развитию. Так как глобальный разум представляет высшую ступень иерархии разумов и субстанциональную вершину мироздания, он не может быть источником восходящего развития, а — лишь нисходящего. Это и есть инволюционное развитие.

В комплексе эволюционных и инволюционных процессов особое

место занимает человек. Человек в концепции Ауробиндо — это внеисторическая, абстрактно-метафизическая сущность. Удел, уготованный человеку — «божественная жизнь»: индивидуум «должен вступить в высшую божественную Реальность, чувствовать свое единство с нею, жить в ней, быть ее самотворением; ... все его мысли, чувства, действия должны быть детерминированы ею и быть ею... Все это может стать законченным, лишь когда он выберется из Незнания к Познанию и через Познание к верховному Сознанию»¹.

Философские взгляды Рабиндраната Тагора. В воззрениях *Р. Тагора* (1861—1941), писателя, просветителя, поэта, художника и композитора, трудно выделить последовательную философскую концепцию. Он провозглашает примат эмоционально-эстетического восприятия мира над философским его исследованием.

Тагор развивает идею первичной реальности как основы мироздания. Под ней он понимает высшее начало, которое он именует Богом, Брахманом, Верховной Личностью, мировым Я. Эта божественная сущность не отделена от природы и человека абсолютными границами, а, напротив, существует и проявляет себя во всех предметах и явлениях природы и человеческой жизни. Она обладает созидательным началом. В теории бытия мыслитель исходил из того, что жизнь, бытие не являются чем-то застывшим и неизменным. «Тот самый поток жизни, что течет день и ночь в моих жилах, течет во вселенной и танцует размеренный танец», — писал он². В гносеологии Тагор выступает против агностицизма. «Вопреки решению некоторых философов, — указывал он, — человек не признает какого-либо абсолютного предела в своей возможности познания мира»³.

Мыслитель обращается и к традиционной для индийской философии проблеме противоположности добра и зла. Эти категории Тагор рассматривал как относительные — применительно к субъективным взглядам каждого отдельного человека, и как универсальные категории — применительно к человечеству в целом. Зло носит преходящий характер.

Философско-этическое учение Мохандаса Карамчанда (Махатмы) Ганди. В основе мировоззрения *Ганди* (1869—1948) лежит религия. В ней он черпал формы выражения своей программы, благодаря которым она стала доступной для масс. Говоря о религии как практической силе, Ганди писал: «Религия, которая не учитывает практические дела и не помогает их решать, это не религия»⁴.

Первичной реальностью у Ганди является Бог — безличный абсолют, причина всего. В его понимании Ганди исходит не из логики,

¹ Aurobindo Sri. The Future Evolution of Man, The Divine Life upon Earth. Madras-London, 1974, p. 132.

² Р. Тагор. Гитанджали. Соч., т. 7. М., 1957. С. 259.

³ Р. Тагор. Творчество жизни (Садхана). М., 1917. С. 178.

⁴ Gandhi M. My Religion. Ahmedabad, 1955, p. 4.

¹ Aurobindo Sri. Birth Centenary Library, vol. 16, Pondicherry, 1972, p. 232.

а веры: «Я говорю о Боге именно так, как я верю в него... Моя логика может создавать множество гипотез и отказываться от них. Атеист может сразить меня в полемике. Но моя вера настолько сильнее моего сознания, что я могу бросить вызов всему миру и сказать: «Бог есть, был и всегда будет»¹.

Истина у Ганди также связана с Богом. Ганди заявил, что «сделал шаг вперед», перейдя от положения «Бог есть истина» к тезису, что «истина есть бог». Ганди понимал и употреблял понятие «истины» как религиозно-этическую категорию, которая включает в себя некоторый элемент познания. Каналом, через который познается божественная сущность, т.е. абсолютная истина, Ганди считает «тихий внутренний голос». Истина ежедневно открывается человеку, и если это не все сознают, то причина этого в том, что «мы закрываем наши уши» перед «внутренним голосом»². Но если через «внутренний голос» открывается Истина, то путь, ведущий к этому «каналу» — ненасилие. Ганди заявлял: «Для меня Истина — это Бог, и нет другого пути найти Истину, кроме пути ненасилия»³.

В основе концепции морали Ганди лежит принцип *джайнизма* — *ахимса*, (воздержание от нанесения живым существам вреда). В отличие от джайнистов, озабоченных непричинением *физического вреда*, Ганди выдвигает проблему *духовного* вреда, придавая ахимсе антропоцентрический характер. Один из атрибутов ахимсы — любовь, которая должна лежать в основе человеческих отношений. Вторым атрибутом ахимсы является «закон страдания». Если человек должен воздействовать на врага не силой, а «любовью», то он должен быть готов к страданиям, которые причиняет ему противник, пока последний не будет побежден «силой любви».

Цель прогресса — в духовно-нравственном совершенстве. Первым его принципом Ганди считал *брахмачарию* — принцип джайнизма, означающий воздержание от потворства своим слабостям и строгий самоконтроль в отношении своих мыслей, речи и действий. Другим средством является мужество. Но мужество у Ганди выражается не в борьбе, а в самопожертвовании, в готовности взять на себя страдания. Мужественный человек не нуждается в физической силе: он может защитить себя «силой истины», или «силой души». Важную роль в нравственном прогрессе играют *правдивость* и *справедливость*.

Ганди осознавал, что одной из важных сфер проявления и апробации нравственных принципов являются имущественные отношения между людьми. Этот вопрос он решает с помощью джайнистского принципа нестяжательства. Мыслитель утверждал, что недопу-

стимо обогащение кого-либо, когда миллионы людей лишены средств к существованию; «единственная вещь, которой могут владеть все, — это нестяжательство»¹. Принципы нравственного совершенствования находят свое комплексное выражение в этике поста. Голодовки Ганди рассматривал не только как норму поведения в определенных обстоятельствах, но и как средство политической борьбы.

Кульминационный пункт учения Ганди — принцип *ненасилия*. Вера и ненасилие приравниваются к вере в Бога, а путь истины рассматривается как путь ненасилия. Ненасилие выступает как универсальный принцип жизнедеятельности индивидуума и общества. Этот принцип имманентно присущ природе человека: ненасилие — закон человеческого рода, а насилие — закон животного мира. Позже, убедившись в бессмысленности идеи ненасилия перед лицом деяний фашизма, Ганди вынужден был допустить возможность вооруженного сопротивления.

Завоевание Индией *независимости* ознаменовало новый этап в развитии индийской философии. И начинается он с фиксации идеологического вакуума. Состояние и перспективы развития индийской философии становятся объектом острых дискуссий. Новый этап в развитии индийской философии в принципе не изменил влияния на нее национальных традиций: по-прежнему остается влияние *ведантизма*. Вместе с тем многие мыслители отдают отчет в том, что системы древнеиндийской философии имеют историческую обусловленность и не должны механически переноситься в современность.

Существенную трансформацию претерпевает *отношение к западной философии*. Если ранее европейская философия третировалась как «утилитарно-прагматическая», прогивостоящая индийской «духовности», то стали появляться работы, ориентированные на философские школы Запада. Однако сторонники западных «образцов» не определяют характера философии современной Индии. Как отмечал Радхакришнан: «В индийских философских кругах происходит брожение, вызванное воздействием западной мысли на традиционные доктрины. ... Некоторые философы отвергли индийские традиции и восприняли идеи Запада, но ... эти философы не оказали сколь угодно глубокого влияния ни на индийскую, ни на западную философию»².

В индийской философии усиливаются рационалистические и гуманистические тенденции. Укрепление рационализма стало заметным в конце 50-х — начале 60-х годов. Что касается усиления гуманистических тенденций, то Б.К. Лал выразил это так: все современные

¹ Gandhi M. K. Truth is God. Ahmedabad, 1957, p. 11.

² Gandhi M.K. Messenger of God. Young India 1919—1922. Madras, 1922, p. 1167.

³ Tendulkar D. G. Mahatma, Life of Mohandas Karamchand Gandhi. 9n 8 vols., vol. 2 Bombay, 1951—54, p. 317.

¹ Pyarelal. Mahatma Gandhi. The last phase, vol. I, Ahmedabad, 1956, p. 344.

² Radhakrishnan S. Occasional Speeches and Writings, series 3, July 1959 - May 1962, Delhi, 1963, p. 258—259.

индийские мыслители «в известном смысле являются гуманистами», а присущий им «гуманизм наших дней приобрел определенное значение — это научный гуманизм»¹.

Система «вечной религии» Сарвепалли Радхакришнана. С. Радхакришнан (1888—1975), один из ведущих философов Индии XX в., считал, что Индии требуется новая философия. Она должна идти в ногу со временем. Определяющим принципом нового подхода стало единство философии и религии, мистицизма и науки. Соответствие новой философии современности и науке означало «поставить религию в один ряд с духом науки».

В центре системы Радхакришнана — концепция «универсальной религии». Она основана на том, что каждый индивидуум в отдельности и человечество в целом нуждаются в вере. Как утверждал философ, человеческое общество, так же, как и человеческие существа, живет верой и умирает, когда она исчезает. Возникает вопрос: какая из современных религий способна претендовать на удовлетворение «неодолимой потребности человека в вере»? Радхакришнан считает, что все они проникнуты фанатизмом и догматизмом, культивируют предрассудки и разделены барьерами вражды. В этих условиях естественным является рост атеизма. Последний направлен не против религии как таковой, а против фанатизма, суеверий и предрассудков. Отвергая их, атеизм содействует их преодолению и выявлению подлинной сути религии и «часто служит выражением ее жизненности». Радхакришнан считает, что атеисты отвергают не Бога, а лишь тот идеал Бога, который извращен фанатизмом существующих вероучений. Философ заключает: «Атеизм и для индивидуума, и для общества является необходимым средством достижения более высокой истины. Иногда мы отрицаем Бога с целью найти его. Даже атеисты, правда, быть может, неосознанно, восстают во имя Бога»².

Назначение религии Радхакришнан усматривал в возвышении человеческой личности, в утверждении ее внутренней гармонии, чувства достоинства. Между тем современные вероучения порождают внутренний разлад, раздваивают жизнь человека, противопоставляя божественному земное, душе — тело, и вступают в конфликт с гуманизмом. «Универсальная религия», призвана служить альтернативой догматическим вероучениям. Гуманизм «вечной религии» выдвигает в качестве центральной проблему человека. Радхакришнан признает, что природа человека многогранна. Мыслитель считал, что «в каждом человеке заложено нечто божественное», человек «с его признанием ценностей — самое конкретное воплощение божествен-

ного на Земле»¹. Идею свободы человека Радхакришнан противопоставлял идее причинности и необходимости в природе: «Философское мышление, базирующееся на опыте, считает, что Природа охватывается концепцией необходимости, а природа человека — концепцией свободы»².

Чрезвычайно важное значение Радхакришнан придает концепции морали. Суть ее можно выразить так: вера и поведение человека всегда «идут рядом». Это означает, что «универсальной религии» должна соответствовать и «универсальная мораль». Формированию последней препятствует разобщенность общества, кастовые, национальные и религиозные перегородки. Только «резервы духовности», под которыми он понимал любовь и ненасилие, могут обеспечить формирование человека «нового типа».

«Универсальной религии» соответствует и «универсальная философия». Философ писал: «Моя главная задача — доказать, что есть одна вечная и универсальная философия, которую можно обнаружить во всех странах и культурах, у пророков упанишад и у Будды, Платона и Плотина»³. Цели этой философии сводятся к тому, чтобы «объяснить мир, к которому мы принадлежим», найти «истину, лежащую в основе существования», понять «вселенную в целом, а не ее части, как это делает наука», наконец, быть «путем жизни» и «привести к гармонии различные аспекты проявления реальности».

Под первичным бытием философ понимал божественный дух или Брахман, по отношению к которому окружающая действительность выступает как производное. Мир лишь выражение Абсолюта, но не сам Абсолют или его модификация. В *гносеологии* Радхакришнана снимается вопрос об отношении субъекта к объекту. «Истина, — указывал он, — не отражение реальности в чувстве и интеллекте, а творческая мистерия, которую испытывает душа в своей глубочайшей сути»⁴. Высшая познавательная способность человека — «интегральная пронизательность», которая состоит из трех разновидностей: чувственное восприятие, логическая рассудочность и духовная интуиция. Философ ограничивал функции разума, считая, что разум служит «инструментом духа». Важнейшей категорией гносеологии он объявляет *интуицию*. Характеризуя интуицию, Радхакришнан отмечал: «В то время как восприятие сообщает нам о внешних свойствах объекта, а интеллект распознает закон, в котором объект предстает как частный случай более общего явления, интуиция дает представление о глубине, значении, характере объекта»⁵.

¹ Radhakrishnan S. East and West. Some Reflections. London, 1955, p.115, 120.

² Philosophy and Culture, East and West. Honolulu, 1962, p. 259.

³ The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, p.820.

⁴ Radhakrishnan S. Recovery of Faith, London, 1956, p. 107.

⁵ The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, p. 792—793.

¹ Lal B.K. Contemporary Indian Philosophy. Delhi Varanasi - Patna, 1978, p. XIX.

² The Philosophy of Sarvepalli Radhakrishnan, New York, 1952, p. 803.

Философские взгляды Джавахарлала Неру. Развитие индийской философии осуществлялось не только силами философов и профессиональных «святых», но и политических деятелей, среди которых особое место принадлежит *Джавахарлалу Неру* (1889—1964). Серьезное влияние на формирование воззрений Неру оказали национальное философско-духовное наследие, общественная мысль Запада, гандизм и марксизм.

Неру различал два типа философии: *обыденную и теоретическую*. Он считал, что всякая философия исторически обусловлена. Неру отмечает национально-историческую обусловленность индийской философии, и прежде всего — кастовой системой. «Ограниченность избранным кругом» привела индийскую философию к отрыву от жизни.

Неру был против соединения политики с религией. Подвергая критике религию за ее враждебность ясному рационализму и ценностям разума, мыслитель усматривал в ней силу, уводящую человека от изучения реальных проблем в область догм, окутанных туманом мистики и таинственной обрядности. Он говорил: «Мы должны вплотную заняться настоящим, этой жизнью, этим миром, этой природой... Поэтому Индия должна умерить свою религиозность и обратиться к науке»¹. Отвергая догматическую веру, Неру тем не менее признавал необходимость «какой-то веры». «И у человека, столь могущественного в своей власти над природой, не было сил для власти над собой...» — писал он². Неру склонялся к мысли, что эту «власть над собой» человек в определенной мере обретает в сфере религиозного сознания.

В гносеологии Неру был решительным противником скептицизма и агностицизма. Стремление человека к познанию окружающего мира естественно. Но удовлетворение этой потребности достигается только при научном подходе к познанию. Неру часто говорит о вечной истине, которая по смыслу близка диалектическому понятию «абсолютная истина». Он считал, что *вечная истина* состоит из бесконечной суммы частных, относительных истин. Мыслитель отмечал, что «эта бесконечная, вечная и неизменная истина не может быть понята во всей полноте несовершенным разумом человека, который может лишь охватить, самое большее, некоторую небольшую сторону ее, ограниченную временем и пространством... и господствующей идеологией эпохи»³.

Центральный пункт мировоззрения и цель любой практической деятельности, по мнению Неру, должен составлять *человек*. Сущность человека рассматривается Неру в двух аспектах: материальном,

связанном с внешним миром, и духовном, связанном с внутренним миром. Личная гармония может быть достигнута лишь на базе социальной гармонии. Внутреннее развитие личности и даже нации в целом Неру ставил в зависимость от социальной и политической свободы. Неру уделял много внимания духовно-нравственному развитию. Он назвал трагическим парадоксом нашего века разрыв между научно-техническим прогрессом, успехами в покорении природы и уровнем нравственно-духовного развития. Ни одна цивилизация не может считаться полноценной, если наряду с материальным прогрессом она не достигает духовности.

Наиболее общими противоположностями в жизни Неру считал старое и новое. В процессе всякого развития, всегда что-то стареет и отживает, а что-то рождается. В силу этого не может быть неизменных канонов и в мышлении. Старое и новое — это частный случай концепции противоположностей, часто применяемой Неру при анализе социальных процессов. Так, он отмечал в стране две противоположные силы: силы, действующие во имя единства, и направленные на разъединение. Процесс развития противоположностей в жизни, в конечном итоге, приводит к их синтезу и примирению. Исходя из этого, Неру заявил о необходимости создания нового мировоззрения, которое он назвал философией синтеза или третьей идеологией. Он заявлял о намерении «создать *прагматический синтез* различных систем политической философии». Философия синтеза должна объединить и воплотить лучшие черты материализма и идеализма и преодолеть присущие им «односторонность». Воплощением этого «нового синтеза» Неру считал концепцию «*индийского социализма*», которая благодаря его усилиям стала частью официальной идеологии партии Индийский национальный конгресс.

Идеология индусского коммунизма. В условиях колониализма религиозные лозунги становились не только формой освободительной борьбы, но и средством разъединения индийского народа на почве религиозной розни. Этот фактор использовали колониальные власти, и не без их помощи начали создаваться партии индусского коммунизма. Индусский коммунизм — это комплекс принципов индуизма и древнеиндийской философии, подвергнутых такому толкованию, при котором зачастую утрачивается изначально присущий им смысл. Так, принцип *дхармы*, трактуется не в смысле поведения индивида, а как закон жизнедеятельности всех «индусов». Согласно «закону дхармы», индусской нации предписывается бороться за единую Индию, которая должна принадлежать только индусам. Все беды, выпавшие на долю индийского народа, объясняются тем, что страна превратилась в царство врагов дхармы, к которым относятся все неиндусы. Необходимо покончить с ними или обратить их в индуизм, который провозглашается «*национальной религией*» Индостана, призванной принести «спасение» всему человечеству.

¹ Дж.Неру. Открытие Индии, М., 1955. С. 572.

² Там же. С. 562—563.

³ Там же. С. 561.

Индуистские коммуналисты изображают себя наследниками «духовных ценностей» Индии. Опираясь на них, они подводят под *концепцию «индуистской нации»* и теоретическую базу. Если философия, заявляют они, постигает бытие как «проявление Бога», то самым адекватным проявлением божества является «индуистская нация», а из всех способов служения Богу наиболее правильной является деятельность, направленная на создание сильной и организованной индуистской нации. Одной из своих задач коммуналист видит в апологии индийской древности («Назад к ведам!») и считает, что все открытия современной науки и техники были известны во времена «Вед». Он ратует за сохранение традиционного образа жизни и выступает против норм современного гражданского права, разводов, запрета детских браков и т. п.

Китайская философия в XX веке

Общественно-философская и политическая мысль Китая конца XIX и начала XX вв. В конце XIX столетия Китай переживает то-

тальный кризис. В стране наблюдается активное развитие философской и общественно-политической мысли, направленной, главным образом, на поиски путей выхода из создавшегося положения. Среди ученых-мыслителей и политических деятелей, внесших вклад в современную китайскую мысль, можно назвать *Кан Ювэй, Лян Цичао, Янь Фу, Ху Ши, Ли Дачжао, Сунь Ятсена* и других.

Кан Ювэй (1858—1927), исходя, главным образом, из учения Конфуция, разработал теорию реформирования Китая — «*Датун*» («Великое Единение»). Кан Ювэй считал, что частная собственность является причиной всех зол и бед. Экономической основой общества «Великого Единения» должно стать общественное хозяйство. Для построения великого государства важны не только экономические достижения, но и духовность и образование граждан. Он был сторонником реформирования системы госэкзаменов, создания школ современного типа, училищ для обучения молодежи технике и иностранным языкам, издания газет и журналов. Видя в конфуцианстве стержень китайской культуры, мыслитель считал, что конфуцианская философия применима в любую эпоху и в любом месте. Он возмущался тем, что парламент Китая отменил обряд коленопреклонения и молитвы перед изображением Конфуция. В 1914 г. он опубликовал проект временной конституции, в которой была статья: «Нравственное совершенствование в соответствии с учением Конфуция составляет основу национального просвещения»¹.

Причину беспомощности Китая Кан Ювэй видел в том, что его население не участвует в государственной и политической жизни.

¹ История китайской идеологии за последние пятьдесят лет. Бэйпин, 1935. С.135.

Ввиду этого, Кан Ювэй предлагал ввести институт гражданства, определить права и обязанности граждан, учредить выборные собрания представителей в провинциях, округах, уездах, волостях и селах. Так как население Китая огромно, а территория обширна, то центральное управление Китаем не эффективно. Поэтому необходимо введение местного самоуправления по типу русского земства или японских муниципалитетов. Исходя из экономического упадка, государственного долга и разгула бандитизма Кан Ювэй полагал, что революция в Китае «есть самоубийство». Оптимальной он считал монархию типа Англии и Японии, которую философ называл *сюй-монхь гунхэ* («республика с номинальной монархией»).

Кредо *Лян Цичао* (1873—1929): «Обновить старое, традиционное и дополнить его совершенно новыми элементами»¹. Он считал, что существует два пути для Китая: первый — реформы по инициативе самих китайцев, второй — реформы по инициативе иностранцев, что, на его взгляд, означало бы превращение их родины в колонию. Философ предлагал создать школы по «европейскому принципу при сохранении китайских методов просвещения». От уровня образования народа, по его мнению, зависит состояние политических прав каждого. Если в прошлом узурпация знаний обуславливала ущемление прав народа, то за расширением знаний последует и расширение его политических прав. Причины отсталости Китая мыслитель видит в консерватизме общества, абсолютизме правления, старой философии и морали, воспитывающих в человеке дух «самодовольства», «слабости», «покорности судьбе». Он полагал, что «несчастьем для китайской науки является засилье конфуцианства в идеологии». Однако позже он меняет свою позицию и пишет: «Наша страна сумела сохранить целостность и поддержать свое существование в течение двух тысячелетий. Мы обязаны этим тому, что конфуцианское учение служило невидимым стержнем общества. Необходимо поэтому использовать конфуцианство как ядро общественного воспитания в будущем»².

Лян Цичао выступал против революции в Китае, считая, что она усугубит разруху и безработицу. «Как семена тыквы могут породить только тыкву, семена бобов — только бобы, так и революция способна породить только новую революцию, но никак не политические преобразования». В 1902 г. он призвал к созданию в Китае «нового народа», посредством воспитания в китайцах чувства «коллективизма», или «сплоченности». Он, как и Кан Ювэй, испо-

¹ Лян Ци-чао. Синь минь шо (О новом народе), - Синьхай гэмин цян шилюнь сюаньци, Т. I. Ч. 1. Пекин, 1960. С. 122.

² Там же.

ведовал идеал всемирного общества «Великого Единства», где не было бы частной собственности, а люди относились бы друг к другу как братья. Конфуцианская «человечность» («жэнь») воспринималась им как всеобщее «равенство и братство», а Великое Единение отождествлялось с идеалами европейского социализма.

Янь Фу (1853—1921) родился в семье сельского врача. В 1876 г. его посылают в военно-морской институт в Англию. Но его не интересовала карьера морского офицера. В Англии и Франции он усердно изучал труды Смита, Рикардо, Монтескье, Руссо, Канта, Бэкона, Локка, Гоббса, познакомился с произведениями Коперника, Ньютона, Дарвина. Янь Фу переводит на китайский работы Т. Гексли, Д. Милля, Г. Спенсера, А. Смита и других. Но после первой мировой войны он меняет свое мнение о ценности западной общественной мысли: «Западная культура после этой европейской войны полностью испортилась. Раньше, когда я слышал как наши ученые старой школы говорили, что придет день, когда учение Конфуция будет изучаться всем человечеством, я думал, что они говорили ерунду. Однако, теперь я нахожу, что большинство просвещенных людей в Европе и Америке, кажется, постепенно приходят к такому мнению... Мне кажется, что за три столетия прогресса народы Запада достигли четырех принципов: быть эгоистичными; убивать других; иметь малую честность, чувствовать меньше стыда. Как различны от них принципы Конфуция и Мэн-цзы, так широки и глубоки Небо и Земля, составленные оказывать благодеяние всем и везде»¹. Янь Фу считает, что экспансия развитых стран является закономерностью мирового развития. «Закономерности не могут быть отменены выдающимися личностями, — писал он, — люди способны лишь познавать тенденцию развития закономерностей... и в соответствии с этим содействовать благополучию в мире»².

Могущество или слабость государства определяются физическим, умственным и моральным развитием народа. В связи с этим Янь Фу предлагает меры по улучшению этих трех факторов для развития китайского общества. Для улучшения «физического развития» необходимо запретить курение опиума, а также бинтование ног как «архаизм» старого общества. Для «умственного развития» надо отменить старую систему госэкзаменов и ввести в образовательные учреждения «западные науки». В «обновлении морали» ученый важным считал пробуждение в каждом китайце чувства любви к родине. Это объединит общие усилия народа в достижении независимости и благосостояния Китая. Выступая за парламентаризм как основу обеспе-

чения свобод граждан и их равенства перед законом, Янь Фу отрицает монархию, ссылаясь на утверждение Мэн-цзы о том, что «самое ценное — народ, на втором месте — государство, правитель же — на последнем».

К активным участникам «движения за новую культуру» принадлежал Ли Дачжао (1889—1926). Ли Дачжао полагал, что конфуцианство и конституция, как необходимый фактор развития Китая, несовместимы. Он пишет: «Конфуций и его последователи — мыслители определенной эпохи ни в коей мере не могут быть учителями всех времен»¹. И далее: «Отвергая Конфуция, я обрушиваюсь не на него лично, а на авторитет идола, вылепленного из Конфуция монархами. Я посягаю не на него, а на саму суть деспотизма, на его душу»².

Ли Дачжао по разному оценивает западные теории. О концепции Мальтуса он пишет: «Теория Мальтуса воспринята в качестве предлога нынешними агрессорами»³. Касаясь теории Дарвина, философ считает, что она оказала «дурное влияние, помогая войнам, наполювину в силу своей собственной неполноты и наполювину в силу использования его злодеями»⁴. Оценивая ницшеанство, Ли Дачжао пишет, что «учение Ницше в положительном смысле может взбодрить одряхлевших и поднять павших, а в нашем государстве, закосневшем в формализме, почитающем традиционную преемственность, скованном рабской моралью, оно особенно может послужить средством для воодушевления молодежи, для подъема отважного духа нации»⁵. Ли Дачжао был сторонником построения социализма в Китае. Однако его воззрения на социализм не имели завершенный вид, особенно в области политической системы такого общества. Взгляды Ли Дачжао не лишены серьезных противоречий: он в одинаковой мере ратовал за построение социализма «даже при деспотизме» и за построение республики по европейским стандартам.

Ху Ши (1891—1962) снискал популярность критикой конфуцианских норм и представлений, институтов старого общества, пропагандой идей американского прагматизма, культурных, научных и технических достижений стран Запада. «Я порицаю нашу восточную (т.е. китайскую) цивилизацию и страстно восхваляю современную западную цивилизацию. Люди часто говорят, что восточная цивилизация — это духовная цивилизация, а западная цивилизация — это материальная или материалистическая цивилизация. Это клевета»⁶.

¹ Цит. по А.Г. Афанасьев. Борьба против конфуцианства в период «движения за новую культуру». М., 1984. С. 269.

² Там же. С. 256.

³ Ли Дачжао. Избр. произведения. М., 1989. С. 106.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 85.

⁶ Собр. соч. Ху Ши. Ч. I. Шанхай, 1930. С. 68.

¹ Creel H. Chinese thought from Confucius to Mao tsetong. - London. 1954. P. 248.

² Там же. С. 40.

Общественный прогресс Ху Ши истолковывал как совершенствование личности. По его словам, в китайском обществе человек находится в плену традиционных норм и представлений, что тормозит прогресс общества. Поэтому он настойчиво пропагандировал лозунг свободы личности, интерпретируя ее в духе универсального гуманизма и абсолютной свободы. «Борьба за свободу каждого из вас, — писал Ху Ши, — есть борьба за свободу государства. Борьба за свободу каждого из вас есть борьба за человеческие качества государства, ибо государство не создается массами рабов»¹.

В это же время получает распространение в Китае направление, главной базой которого служили марксизм как теоретическая часть и ленинизм (русский коммунизм) как практическая. Главным приверженцем этой доктрины был *Сунь Ятсен* (1866—1925). Его основным трудом является «Три народных принципа» (1924), под которыми понимались *национализм, народовластие и народное благоденствие*.

Сунь Ятсен так истолковывал суть первого принципа: «... Принцип национализма отнюдь не предусматривает изгнания из нашей страны каждого иноплеменника, а предполагает лишь положить предел захвату иноплеменниками власти, принадлежащей нашей нации»². Принцип национализма в широком смысле, как он полагал, мог быть осуществлен в три этапа: 1. Спасение нации; 2. Освобождение других угнетенных наций; 3. Объединение всего человечества на началах мира, братства и справедливости. Сильное воздействие на формирование национальной концепции реформаторов оказала западная теория социал-дарвинизма о борьбе наций и рас за свое существование. Свой первый принцип Сунь Ятсен тесно связывал со свободой. «Наш национализм и их свобода — одно и то же», — писал Сунь Ятсен. «Осуществить национализм означает добиться свободы для государства»³.

Второй принцип, гласящий о народовластии, заключался в системе государственного управления на основе пяти ветвей власти: 1. Законодательной. 2. Судебной. 3. Исполнительной. 4. Контрольной. 5. Экзаменационной. Народовластие китайскими философами того времени отождествлялось с западным пониманием демократии. В ее основе лежала конфуцианская концепция о правителе, который должен постоянно заботиться о народе. В противном случае народ имел право на свержение правителя. Таким образом, свержение недобродетельного правителя и выбор другого являлись важнейшими аспектами китайского восприятия демократии. Сунь Ятсен, так же как Ли

Дачжао и Ху Ши, ратовал за утверждение республики. Конституция и парламент, стоящие на страже интересов народа, это, по мнению Сунь Ятсена, чрезвычайно важные инструменты народовластия.

Третий принцип — о народном благоденствии, предусматривает экономическое развитие Китая, начиная с земельных реформ и строительства мощной промышленности. В этом он большие надежды возлагал на иностранные инвестиции.

Таким образом, философская и общественно-политическая мысль Китая в конце XIX — начале XX вв. пришла к выводу о несостоятельности основ традиционного общества, а также о необходимости нахождения путей спасения Поднебесной. Ее суть выражалась в постановке и решении двух взаимосвязанных задач: реформирования китайского общества и соединения культурных традиций Китая и Запада.

Философско-политические взгляды Мао Цзэдуна. Провозглашение Китайской Народной Республики во главе с *Мао Цзэдуном* (1893—1976) явилось итогом многолетней борьбы китайского народа за независимость. Оно знаменовало отход китайского общества от традиционных идеологических догм конфуцианства, чему предшествовали долгие философские дебаты мыслителей и политических деятелей Китая на рубеже XIX—XX вв.

Мао Цзэдун пытался приспособить теорию марксизма к китайским условиям, добиваясь того, чтобы усвоенная народом, она была бы сплавлена с привычными и характерными для него способами решения проблем. Его философские и общественно-политические взгляды характеризуются следующими особенностями: 1. Переосмысление философского наследия Китая, в частности древних учений конфуцианцев и легистов; 2. Приспособление марксизма к китайским условиям.

В гносеологии Мао исходит из марксистского утверждения «бытие определяет сознание»: «В своем познании люди зависят главным образом от материальной производственной деятельности, в процессе которой они постепенно постигают явления природы, свойства природы, закономерности природы и отношения человека к природе; вместе с тем через производственную деятельность они также постепенно в различной степени познают определенные отношения между людьми»¹. Отношения между людьми также постигаются в процессе политической и культурной жизни. Только общественная практика может быть критерием истинности знаний человека о внешнем мире. При этом идеи должны соответствовать закономерностям общественного развития.

По мнению Мао «подлинная задача познания заключается в том, чтобы от ощущения подняться до мышления, подняться до постепенного уяснения внутренних противоречий объективно существу-

¹ Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т. 1. М., 1952. С. 505.

¹ История китайской идеологии за последние пятьдесят лет. Бэйпин, 1935. С. 10.

² Избранные произведения Сунь Ятсена. М., 1985. С. 110.

³ Сунь Ятсен. Три народных принципа. Тайбэй. С. 226.

ющих вещей, явлений, до уяснения их закономерностей, уяснения их внутренней связи между различными процессами, то есть достигнуть логического познания. ... Логическое познание отличается от чувственного познания тем, что чувственное познание охватывает отдельные стороны вещей, явлений, внешние их стороны, внешнюю связь явлений, а логическое познание делает огромный шаг вперед, охватывая явление в целом, его сущность и внутреннюю связь явлений, поднимается до раскрытия внутренних противоречий окружающего мира и тем самым может постигнуть развитие окружающего мира во всей его целостности, с его всеобщими внутренними связями¹.

Учение о двух ступенях увязывалось Мао с осмыслением исторических событий в Китае в контексте взаимоотношений Китая с другими странами. «Первая ступень, — писал Мао Цзэдун, — была ступенью поверхностного чувственного познания, ступенью борьбы против иностранцев вообще во время тайпинского, «боксерского» и других движений. Только вторая ступень явилась ступенью рационального познания, когда китайский народ разглядел различные внутренние и внешние противоречия империализма². Логическим продолжением размышлений Мао по поводу связи познания и практики явилась его концепция противоречий, которую он последовательно строил на базе общественных, а затем и международных отношений. Эта концепция во многом формировалась под влиянием древнекитайской философии, которой изначально присущ дуализм (*инь-ян*). Мао Цзэдун писал, что «конкретное понимание закона противоречия, присущего всем вещам, для нас (*китайцев — авт.*) крайне важно³.

Взгляды Мао об объективном присутствии противоречий и необходимости борьбы сыграли решающую роль в его политической деятельности. Постоянное нахождение «двух противоположностей» в период национально-освободительной войны, годы противостояния Компартии и Гоминьдана, борьба против «левых», «ревизионистов» в пору «культурной революции» — яркие примеры этому. Другой важной чертой идей Мао Цзэдуна было обращение к древнекитайским учениям конфуцианцев и легистов. Тяга «Великого кормчего» к легизму просматривается не только в симпатиях к его методам управления и контроля над деятельностью личности, но и в одобрении антиинтеллектуализма легистов. Об этом говорят события в период «культурной революции» в 60—70-х годах, которые напоминают об эпохе «восхождения» легизма до и после образования первой Циньской империи: репрессии против китайской интеллигенции, гонения на инакомыслящих посредством движения «хунвэйбинов»,

кампании Мао против конфуцианства. Слежка и доносы, практиковавшиеся легистами, как форма контроля за чиновниками, широко применялись на протяжении всей китайской истории так же, как и в период «культурной революции».

В основе политических взглядов Мао Цзэдуна лежали два взаимосвязанных положения, взятых из легистской доктрины:

1) насилие является движущей силой всех без исключения социальных процессов, универсальным средством решения социально-экономических проблем;

2) субъективный (личностный) фактор играет главную роль в историческом процессе.

Эти два легистских постулата твердо вошли в основу политики Мао Цзэдуна. Мао Цзэдун был убежден, что любой общественный процесс, отношения между классами, государствами, нациями вне зависимости от их ситуационной специфики определяются, в конечном счете, не экономическими причинами, а силой принуждения. В его интерпретации армия становится главным фактором жизни общества, регулятором всей системы общественных отношений, в результате чего социалистическая государственность переходит в военно-бюрократическую.

Таким образом, провозгласив тезис «политика — командная сила», Мао Цзэдун почувствовал себя свободным от объективных экономических законов. Мао Цзэдун трансформировал изначальную марксистскую теорию о государстве в идеологию, на базе чего узаконивалось партийно-бюрократическое доминирование в обществе. Он верил в необходимость сильного централизованного государства для развития Китая. Стремление Мао Цзэдуна создать такое государство сделало востребованным использование марксизма и легизма как идеологической платформы.

Социально-политические взгляды Дэн Сяопина. Новейшие реформы в КНР неразрывно связаны с именем одного из виднейших политических деятелей прошлого века — *Дэн Сяопина* (1904—1997).

Последствия социально-политических событий, произошедших в период правления Мао Цзэдуна, обусловили процесс переориентации «китайского марксизма» с вопросов борьбы на проблемы социально-экономического характера. С конца 70-х гг. XX века на передний план выдвинулись проблемы совершенствования и подъема экономики, наведения общественного порядка на правовой основе, а также вопросы формирования идеологических ориентиров китайского государства. Ключевым вопросом в формировании новой идеологической платформы является переосмысление западной философско-политической и экономической мысли, а также традиционных ценностей.

При рассмотрении взглядов Дэн Сяопина важно отметить факт общей ориентации китайской философской мысли на решение проблемы благосостояния народа. В течение всей истории Китая эта

¹ Там же. С. 510—511.

² Там же. С. 515.

³ Мао Цзэдун. Избранные произведения. Т.2. М., 1953. С. 416.

проблема являлась объектом размышлений китайских философов, мыслителей, ученых, политических деятелей: Конфуция, легистов (Шан Яна, Хань Фэй-цзы), Мо-цзы, мыслителей и политических деятелей XIX—XX вв. (Кан Ювэй, Лян Цичао, Янь Фу, Сунь Ятсен). Выдвижение Дэн Сяопином теории четырех модернизаций явилось, по своей сущности, логическим завершением всех философско-политических дебатов на рубеже двух последних столетий. Наметив цель построить развитое индустриальное государство, Дэн Сяопин проводил планомерную, последовательную политику модернизации в четырех областях: сельском хозяйстве, промышленности, политической системе, науке и технике.

Корейская философия в XX веке

В 1910 г. Япония аннексировала Корею, превратив ее в генерал-губернаторство — часть Японской империи. Начался процесс насильственной японизации страны. Были закрыты корейские театры, музеи, запрещены национальные праздники, танцы, музыка, ношение национальной одежды, издание литературы на корейском языке. Сжигались корейские книги. Официальным языком стал японский, который стал именоваться «родным» языком. Корейские имена и фамилии были насильно заменены японскими. В рамках общей политики японизации начинается распространение японского синтоизма. Происходит активизация христианских миссионеров, конфуцианства и буддизма. До 20-х годов среди западных течений наиболее модной была в Корее немецкая классическая философия. Подавляемое японцами просветительство пошло на спад. После второй мировой войны на Корейском полуострове образовалось два государства: на юге — Республика Корея и на севере — Корейская Народно-Демократическая Республика.

В КНДР сложился политический режим тоталитарного типа, ориентированный на строительство «социализма» и «коммунизма» в сталинско-маоистском понимании. Развивается гипертрофированный культ личности руководителя государства и его сына, прижизненно официально именуемых «Великий вожь товарищ Ким Ир Сен» и «Дорогой руководитель товарищ Ким Чен Ир». На основе сталинско-маоистского понимания «марксизма-ленинизма» создается идеология, по своей сути весьма далекая от аутентичного марксизма, а по многим базисным пунктам прямо противоположная ему. Речь идет о так называемой философии «чучхе», объявленной государственной идеологией и вершиной философской и общественно-политической мысли человечества. В соответствии с этим была определена и сущность общества будущего: «коммунистическое общество — это общество, в котором господствуют идеи чучхе и полностью воплощены идеи чучхе»¹.

¹ Познакомьтесь с Кореей. Пхеньян, Издательство литературы на иностранных языках. 1989. С. 16

Основной тезис «чучхе» заключается в том, что «человек — хозяин всего, что он решает все» или, другими словами, «ты сам хозяин своей судьбы, в тебе самом есть сила для решения своей судьбы»¹. Стержневая идея принципа чучхе — «самостоятельность» или «опора на собственные силы». Именно это качество, а также вытекающие из него способность к творчеству и сознательность, составляют, с точки зрения чучхе, сущность человека. «С точки зрения общественного развития, — пишут северокорейские философы, — человек коренным образом отличается от других живых существ свойственными только ему особенностями — самостоятельностью, способностью к творчеству и сознательности»².

Такое рассмотрение человека трактуется как величайшее открытие и переворот в философии: «Чучхейская философия отличается от того философского мировоззрения, последователи которого рассматривают развитие всех вещей как объективный процесс эволюции природы. Являясь высшей ступенью развития человеческой мысли, она впервые раскрыла на основе присущих общественному движению закономерностей основные философские проблемы, включая вопрос о существенных особенностях человека — самостоятельности, способности к творчеству и сознательности. По своим исходным положениям и сущности, по способам анализа развития вещей, одним словом, по всем аспектам идеи чучхе представляют собой переворот в философской мысли»³.

Поскольку идеи «чучхе» объявляются величайшим открытием XX века, то и новая эпоха объявляется «эпохой самостоятельности». В соответствии с этим дается и новое понимание социализма: «Социализм представляет собой идеалы, воплощающие в себе существенные требования общественного существа человека — всем жить самостоятельно»⁴. В философии «чучхе» подвергается радикальному пересмотру один из основных постулатов марксизма, легший в основу концепции исторического материализма, о том, что общественное бытие — способ материального производства и соответствующий ему образ материальной жизни людей — определяет общественное сознание. В философии «чучхе» формулируется прямо противоположный тезис: «Главенствующая, решающая роль в общественной жизни принадлежит политической, духовной жизни»⁵. В условиях социализма, с точки зрения создателей этой доктрины «основу составляет не власть или экономическая система, а человек

¹ Там же.

² Ким Гым Хон. Новые идейно-теоретические вопросы чучхейской философии. «Корея сегодня». Пхеньян. 1991, № 5. С. 32.

³ Там же.

⁴ Ким Бэ Хван. Укрепление и повышение роли субъекта — основной путь строительства социализма. «Корея сегодня». Пхеньян. 1992, № 6. С. 17.

⁵ Ким Гым Хон. Новые идейно-теоретические вопросы чучхейской философии. — «Корея сегодня». Пхеньян. 1991, № 5. С. 33.

— носитель социалистической идеологии»¹. Поэтому если брать три основных направления «чучхейской революции» — «экономическое строительство», «воспитание человека» и «преобразование общества», то по мнению Ким Чен Ира, здесь «следует отдавать приоритет задаче перевоспитания человека»². Таким образом, идейность человека в духе «чучхе» становится главным фактором развития общества.

В 70-х годах в КНДР был выдвинут лозунг «обеспечить безраздельное господство единой идеологии во всем обществе» и провозглашена «линия на преобразование всего общества на основе идей чучхе». Всякое инакомыслие рассматривалось как преступление против «вождя, партии и революции». Выступая против свободы мнений, Ким Чен Ир обосновывает проводимую политику следующим образом: «В партии может быть только одна идеология, а если в ней сосуществуют идеи разных оттенков, то невозможно будет добиться ее подлинного единства... Если допустить в партии сосуществование политических взглядов разных оттенков, то, как следствие, каждый по-своему будет выступать с тезисами и мнениями. А это означает, что партия не только не сможет обеспечить единство действий, но и даже даст контрреволюционерам возможность действовать как им вздумается»³.

На базе принципа единой идеологии радикально изменилось содержание принципа демократического централизма, из которого было элиминировано демократическое начало. Демократия свелась к «революционному энтузиазму» и «мобилизации на успешное осуществление целей, поставленных партией», а централизм — к тому, чтобы воля широких масс «объединилась в единую общую волю и вся партия мыслила и действовала, руководствуясь единой мыслью и единой волей»⁴. А в конечном счете, декларируемое «идейно-волевое» и «морально-этическое» единство общества должно основываться «на незыблемом убеждении — можно победить в революционной борьбе, только тесно сплотившись вокруг великого товарища Ким Ир Сена»⁵.

В отличие от Севера, где философия чучхе обрела государственный статус, а другие философские направления были объявлены

¹ Ким Бэ Хван. Укрепление и повышение роли субъекта — основной путь строительства социализма. «Корея сегодня». Пхеньян. 1992, № 6. С. 17.

² Ким Чен Ир. Ответы на вопросы генерального директора газеты «Гранма». «Корея сегодня». Пхеньян. 1990, № 2. С. 3.

³ Ким Чен Ир. Трудовая партия Кореи — организатор и вдохновитель всех побед нашего народа. «Корея сегодня». Пхеньян. 1990, № 11. С. 6.

⁴ Ким Чен Ир. Ответы на вопросы генерального директора газеты «Гранма». «Корея сегодня». Пхеньян. 1990, № 2. С. 3.

⁵ Там же.

вне закона, на Юге продолжают развиваться как традиционные направления корейской философии, основанные на буддизме и конфуцианстве, так и новые, возникшие под влиянием западной философской мысли. Данная ситуация является отражением более общей духовно-культурной ситуации сосуществования традиционных и западных ценностей. Появляется множество работ, в которых традиционные проблематика и концептуальный аппарат соотносятся с проблемами и понятиями западной философии. В этом контексте рассматриваются конфуцианская философия и прагматизм, дзэн и философия Витгенштейна, традиционные понятия корейской философии и философия глобальных проблем и т. п.

Многие современные южнокорейские философы получили свое профессиональное образование в США. В силу этих и других исторических обстоятельств из западных направлений наибольшее развитие в Южной Корее получила аналитическая философия. Хотя, в силу политики плюрализма, в стране представлен практически весь спектр философских школ. Начиная с 90-х годов в Южной Корее появляются философы, получившие образование в странах СНГ. Одной из ведущих тем в южнокорейской философии является проблема трансформации традиционных национальных ценностей, культуры и образа мышления в современной Корее. Этот вопрос рассматривается в контекстах Запад — Восток, «отцы и дети», традиционное и индустриальное, коллективизм и индивидуализм и т. п. Другой важнейшей темой, к которой часто обращаются философы, историки, социологи и политологи является проблема объединения Кореи. В ряду проблем, интересующих современную социально-философскую мысль Южной Кореи — проблемы полов, семьи, экологии, образования, посткризисного развития.

Японская философия в XX веке

В 1868 г. в Японии было покончено с системой сегуната. Произошла реставрация власти императора («Реставрация Мейдзи»). В стране были проведены радикальные преобразования. Японцы без вмешательства извне, а также без радикальной ломки традиций и привычного образа жизни, сумели ввести нововведения в области политических и правовых норм, гражданских свобод, образования. Была создана конституционная монархия, избран парламент (с 1890 г.), провозглашены демократические и гражданские права, открыт путь для быстрого развития капитализма. При этом культивировались патерналистские традиции и контакт предпринимателей с работниками на началах гармонии труда и капитала. На рубеже XIX — начала XX вв. были сформированы основные черты японского капитализма, а с начала XX в. Япония конкурировала уже с крупнейшими капиталистическими странами.

Для внешней политики стала характерна основанная на духе самурайства агрессивность. Япония открыто претендует на установление «нового порядка» в Восточной Азии, на создание колониальной империи, подчиненной Японии. Однако после поражения во 2-й мировой войне японская военщина терпит крах. Созданный США Союзный совет для Японии осуществляет ряд реформ — была принята новая конституция, проведены демократические реформы. За императором сохранились ограниченные права. Однако, воспользовавшись демократизацией американско-европейского образца, Япония не отказалась от многого, что восходит к ее собственным фундаментальным традициям¹.

Просветительство. После революции Мэйдзи начинается новый этап в истории философской и общественно-политической мысли Японии. Начальный период эпохи Мэйдзи получил название «эпохи просвещения». В 1873 г. было создано просветительское «Общество шестого года Мэйдзи» — *Мэйрокуся*. Японские просветители ставили перед собой цель — просвещение народа сверху, в духе идей западного либерализма. Просвещение внедрялось под девизом — «приобщение к цивилизации». Считалось, что на основе распространения идей Европы и Америки будет создана почва для прогресса общества. Осуществлялись переводы западных книг по общественным наукам, даже звучали призывы перейти на латинский алфавит.

Теоретики идеологии «Мэйрокуся» выступили за свободу слова, печати, торговли, отмену пыток. Однако либерализм носил чисто просветительский характер. Так, при пропаганде идей парламентаризма и конституционного строя, подчеркивалось, что для их реализации народ еще недостаточно просвещен. Идеология просвещения легла в основу «Движения за свободу и права человека»².

Фукудзава Юкити (1837—1901) — самый выдающийся просветитель того времени. В своих трудах ученый знакомит с Западом, выступая сторонником «практических наук». «Во всех странах западной Европы, — пишет он, — с давних пор наука открывает законы реальной материальной природы. В результате этого появились значительные достижения, как в производстве, так и транспорте и связи, в ремесле и торговле, включая мелочи повседневного быта людей»³. Мыслитель подвергает критике традиционную идеологию за косность, ретроградство, консерватизм. Он пишет, что «нахождение в плену рабской психологии тоски по древности без всяких затруднений собственными размышлениями, прославление древнос-

ти в современном мире — все это приводит к тому, что насильно прививают ныне живущим людям склонность к застою, как бы подчиняя их древним людям»¹.

В онтологии Фукидзава Юкити выступает как атеист, однако считает, что религия необходима в качестве средства поддержания морали среди темных масс. Отрицательно оценивая христианство, которое, будучи иностранной верой, порождает слепое следование Западу и наносит вред государственной независимости, он осуждает распространителей христианства в стране. Более предпочтительным ученый считает буддизм и выступает за централизацию буддийских сект.

Философ критикует правительство за то, что оно смешивает политику с этикой, опираясь на конфуцианские идеи самосовершенствования правителей, что абсолютно неприемлемо при проведении внешней политики, а также в области экономики и техники. Он подвергает критике школу *кокугаку* за теорию «уважение к императору, презрение к народу». Он критикует также дух самурайства, пренебрежение к правам человека, презрение к «деловым людям». В пропаганде либерализма просветитель опирался на английский конституционализм и английскую политэкономия.

В 80-е годы XX в. просветительство перестает выступать в качестве единственного и главного идейного течения. Свою роль сыграло то, что правительство приняло ряд мер в противовес либерализму и демократизму. В учебных заведениях было введено конфуцианское самовоспитание, в Токийском университете — курс конфуцианской философии; создается Ассоциация защиты Родины (*Гококу Кёкай*), направленная на поддержку государственного строя с помощью буддизма. С окончательным утверждением монархии «Движение за свободу и народные права» было практически свернуто.

Основные направления японской философской мысли новейшего времени были представлены — Академической и Киотской школами, националистическими школами типа «Японизма», естественнонаучным материализмом и марксизмом.

Академическая школа. Зачинателем и ярким представителем школы стал *Ниси Аманэ* (1826—1894). Ниси Аманэ внес вклад в разработку японской философской терминологии. При переводе с французского он впервые применил термин *тэцугаку* — «философия», введя его в научный оборот; дал интерпретацию философских категорий «материальное», «идеальное»; ввел понятия *синтри* — законы психологии, *буцури* — законы природы. Его труд «Просвещение духа» (1844) стал первой в Японии книгой по логике.

В целом Ниси Аманэ стоит на позициях позитивизма Конта и Милля. «То, на что я опираюсь, это не китайское конфуцианство,

¹ См.: А.С. Васильев. «История Востока». М., 1988. Т. 2.

² См. Нагата Хироси. История японского материализма. М., 1990. С. 80—183.

³ Ф. Юкити. Полное собрание сочинений. Т. 5. С. 256.

¹ Там же. Т. 9. С. 361.

не индийский дзэн-буддизм — сверхъестественные учения, а также не учение материалистов. Я исхожу из позитивизма Конта, метод которого совершенно отличен от метода материализма, опираюсь на индуктивный метод знаменитого английского ученого нашего времени — Дж. С. Милля»¹.

Для Ниси Аманэ все явления природы познаваемы на основе науки, поэтому отпадает всякая необходимость их объяснений через Бога. Его представления о Боге укладываются в рамки деизма: Бог — конечная причина, он не вмешивается в людские дела, тем более — в природу. Ученый подвергает критике конфуцианство, буддизм и христианство в той мере, в какой они противоречат естествознанию Нового времени.

Киотская школа. Основатель школы — *Нисида Китаро* (1870—1895), из университета Киото, признанный как первый оригинальный японский философ мирового масштаба. Мыслитель вносит большой вклад в осмысление возникшей перед японским обществом дилеммы между принятием достижений западной науки и технологии и сохранением традиционных культурных ценностей. Нисида считал неприемлемым сциентистский западный подход, освобождающий науку от ценностного измерения. Различия между наукой, моралью, религией и искусством он рассматривал как внешние, и стремился определить основы, которые их объединяют.

Будучи дзэн-буддистом, Нисида пытается соединить это учение с западной традицией, обращаясь к творчеству Гегеля, Ройса, Джеймса, Дьюи, Бергсона и других. Центральным понятием (заимствованным у Джеймса) в его философии является «чистый опыт». «Чистый опыт» является не объектом, не субъектом, а проявлением «некоей коренной тождественности, божественного абсолютного начала»². Предшествующий субъективно-объективной дифференциации, он и есть абсолютная реальность — *Ничто*. Эта реальность может быть познана в результате озарения — *сатори* в процессе медитации. Из этого ничто Нисида разворачивает систему познания, этики и религии. Религиозный подход у Нисиды состоит в признании «истинного Я» и его отношения к действительности. Религиозное сознание универсально, а постижение природы Эго и есть одна из задач, стоящих перед этим сознанием. Нисида приходит к выводу, что Бог и истинное «Я» идентичны. Природа Будды присутствует в каждом человеке³.

Танабэ Маджима (1885—1962) — коллега Нисиды по университету и его последователь. Маджима пытался приблизить систему Ни-

сиды к социальным вопросам. По его мнению, личность не может взаимодействовать с Абсолютом иначе, чем посредством социальных и политических структур. Государственность есть средоточие бытия, максимум конкретности, которому должны подчиняться абстракции личности и человека. Однако в конце 2-й мировой войны Маджима был вынужден признать, что государство может быть и средоточием зла, что идея государства должна быть подвергнута «абсолютному отрицанию»¹.

Дайсэку Тэйтаро Судзуки (1870—1966) — известный японский философ, автор книг «Эссе на тему дзэн-буддизма», «Мистика в христианстве и буддизме». В своих трудах он дает сравнительный анализ восточной и западной философских традиций. В отличие от представителей западной философии Судзуки не приемлет концептуальной интерпретации времени, пространства и личности. По его мнению, реальность по своей сути не дуалистична, она лежит вне рамок каких-либо стереотипных понятий. Постижением этой реальности является *сатори*, озарение, которое может быть достигнуто только эмпирически, интуитивно. Главной характеристикой *сатори* он считает внезапность. Оно случается вдруг, с потерей ощущения времени. Таким образом, *сатори* рассматривается как мгновенное постижение реальности вне времени. Время останавливается, и человек приобщается к вечности².

Идеология национализма. Наиболее известным представителем этой идеологии является *Иноуэ Тэцудзиро* (Сэккен, 1855—1944). Он стремился к синкретизму идей религиозно-мистических школ восточной философии и западноевропейского идеализма. Эклектизм стал философской основой идеологии «японизма». Именно Иноуэ был введен в оборот термин «японизм» — *Нихонсюги*. Он вместе с Такама Риндзано и Кимикуро Ётаро призывал к созданию «новой философии Японии», «национальной философии». В своих произведениях Иноуэ формулирует свое кредо как исследование восточной философии путем сравнительного сопоставления с западной философией для построения более «передовой философской мысли»³. В «новой философии», которую он называл «*идентитетреализмом*» эклектически объединены идеи Канта, Гегеля, буддизма, сийтоизма, неоконфуцианства и эмпириокритицизма. Он рассматривает процессы, происходящие в мире как порождение «мирового логоса» или «управляющей миром мудрости» (эйти), которая является «конечным идеалом человечества»⁴.

¹ См. там же. С. 357.

² См. там же. С. 336—337.

³ См.: Н.Хироси. История Японского материализма. М., 1990. С. 169.

⁴ См.: Иноуэ Тэцудзиро. Воспомявая о философии периода Мэйдзи. Токио, 1927. С. 79.

¹ Цит. по: Нагата Хироси. История японского материализма. М., 1990. С. 95.

² См. Нисида Китаро. «Чистый опыт». Полное собрание сочинений по японской мысли. Токио, 1955. Т. 2. С. 273.

³ См. Мэл Томпсон. «Восточная философия». М., 2000. С. 395.

На мировоззрение Иноуэ оказала влияние немецкая классическая философия, которую он истолковывал в теософском плане. Рассматривая этико-политические идеи немецких философов, он объявлял их чем-то вроде современной копии восточной этики и проповедовал возврат к конфуцианству и буддизму, к самурайской этике *бусидо*. Он надеялся, что в будущем японское конфуцианство, буддизм и христианская религия придут к согласию и в единстве с «нихонсюги» сложатся в единую новую религию. С этих позиций он резко выступал против взглядов японских материалистов XX в.

Развитие материалистической философии. *Накаэ Тёмин* (1847—1901) — яркий представитель японского материализма, был последователем французского Просвещения. Его называли «Руссо Востока». Определяя особенности своего материализма, который он называл *накаэнизм*, он писал: «Я считаю, что в вопросах философии ученый должен быть предельно откровенен, предельно сух. В этом его долг, даже его коренная сущность. Поэтому я решительно отстаиваю чистый материализм — без идеи Будды, Бога и души»¹.

Тёмин отвергает компромисс с религией, подчеркивая, что «человек есть существо земное, чувствующее, материальное». Он утверждает, что идея о сотворении мира является продуктом невежества и противопоставляет ей идею о внутренней взаимосвязи в природе и ее самодвижении. Вслед за Фейербахом он утверждает, что не Бог создал человека по своему образу и подобию, а человек создал Бога по своему образцу.

Согласно космогонии Тёмина, «бесчисленные сферы», подобно островам в море, рассыпаны в небесах и движутся по определенным орбитам. Земля же является одной из многочисленных планет. В «Введении в философию» Тёмин исходит из признания материализма и идеализма как основных направлений философии. «С точки зрения материализма, — пишет он, — все в мире воспринимается через 5 органов чувств — слух, зрение, обоняние, осязание, вкус... Предметы нематериальные, расплывчатые, подобно духу, — это всего лишь различные образы, возникающие в мозгу. И ничего другого не существует. С точки зрения идеализма, напротив, все, подобно нам людям, имеет двойственный характер. С одной стороны, это тело, т.е. материальное, с другой стороны, это дух, ... и именно он всегда главенствует. В этом состоит в основном отличие идеализма от материализма», «сущность идеалистических теорий в том, что все они основаны на Боге»². Тёмин обосновывает превосходство материализма, которое, по его мнению, состоит в том, что материализм связан с научной и практической деятельностью человека.

Взгляды Тёмина на общество основаны на эволюционном под-

ходе. Следуя учению Гоббса о «естественном состоянии», когда действовал закон выживания сильнейшего, он выделяет в качестве первого шага политической эволюции абсолютную монархию, следующую — конституционную монархию, третью ступень определяет как демократическое правление, примером которого считает Америку, Францию и Швейцарию. «Демократия соединяет воедино, — пишет он, — разум и любовь всего человечества и обратит его в единственного властелина»¹.

Накануне выборов в парламент в 1890 г. Тёмин призывал избрать парламент с ограниченными полномочиями, «когда контроль за парламентской демократией осуществляет народ». Он выступил с идеей «совместного управления монарха и народа», утверждая, что «императорские идеи и сословные образы» прочно закрепились в сознании масс, и люди относятся к ним с почитанием и что резкий скачок от абсолютизма к демократии вызовет волнения².

Котоку Дэдзиро (Сюсуй, 1871—1911) — ученик Накаэ Тёмина, впервые связывает материализм с социализмом. Автор книг «Империализм — чудовище XX века» (1901), «Сущность социализма» (1903), «Миф о распятии Христа» (1911).

Котоку Дэдзиро испытал влияние Гегеля, Фейербаха, французских утопистов, марксизма. Он первым перевел «Манифест коммунистической партии» К. Маркса и Ф. Энгельса. На Котоку влияние оказывала и эволюционная теория. Сравнивая учение Маркса с теорией Дарвина, он рассматривал развитие человеческого общества с точки зрения выживания наиболее приспособленных к борьбе за существование. С позиций материализма и атеизма философ критиковал мистицизм, идеализм, агностицизм. «Современный социализм, — писал он, — основывается на философских, исторических и научных принципах... Догмы о том, что Бог создал вселенную и человека, уже опровергнуты на основе теории о биологической эволюции»³.

В общественных воззрениях философ был сторонником социалистического переустройства общества. «Социализм есть страстное стремление к счастью и благополучию для всего человечества на основе идеала, который заменит идола и божества до сих пор существующих религий на основе разума, который заменит культ. Вместо рая небесного он установит рай на земле»⁴.

Марксизм. Марксизм распространяется в Японии со второй половины 20-х годов XX в. Начало этому положил *Тосака Дзюн* (1900—1945), автор книг «Эволюция моего мировоззрения»,

¹ Там же. С. 109—110.

² См.: Японский материализм. М., 1985. С.249.

³ Котоку Сюсуй. Социализм и религия. Полное собрание сочинений японской философской мысли. Токио, 1955. С.192—193.

⁴ Там же.

¹ Накаэ Тёмин сю. Накаэ. Соч. Токио, 1966. С. 216.

² Там же. С. 24.

«Исследование теории пространства», «Теория науки», основатель «Общества по изучению материализма», созданного в 1932 г., и журнала «Изучение материализма» (1932—1938). Под его руководством была создана энциклопедия «Японская идеология» (1939), которая вышла с подзаголовком «Критика идей японского фашизма и либерализма». В своих трудах Тосака подверг критике философию Нисида Китаро, методологию общественных наук Г. Риккерт и В. Дильтея. Для Тосака знания — это результат отображения и конструирования, а наука — социально обусловленный институт.

Нагата Хироси (1904—1947) — был еще одним представителем «Общества по изучению материализма». В своих произведениях («История японского материализма», «История философской мысли Японии») Нагата Хироси положил начало изучению истории философской мысли Японии. Он при этом выступал как против абсолютизации особенного, японского, которая приводила к ультранационализму, так и против отрицания исторических корней японской философии. Он впервые выявляет материалистические традиции в истории философии Японии и подвергает критике мнение, будто материализм в Японии является результатом пересадки зарубежных идей на японскую почву.

Катаяма Сен (1850—1933) — получил образование в Америке, был знаком с трудами европейских реформистов. Его взгляды эволюционируют от христианско-реформистских идей к социализму и марксизму. Основные произведения — «Война неимущих с имущими» (1900), «Наш социализм» (1903), «Автобиография» (1922). Вместе с Котоку Дэдзиро он создал в 1898 г. «Общество по изучению социализма», преобразованного впоследствии в «Социалистическую ассоциацию». В 1901 г. по инициативе Катаямы Сен была создана Японская социал-демократическая партия.

С образованием Коммунистической партии Японии (1922) в стране систематически стали переводиться и издаваться произведения классиков марксизма, работы советских авторов. Однако нередко марксизм интерпретировался с позиций философии Нисида Китаро и других философов Киотской школы.

Послевоенный период философии Японии. Поражение во 2-й мировой войне заставило многих националистически настроенных философов заново осмыслить свои позиции. Танабэ Мадзимэ выступил с «философией раскаяния». Для философов Киотской школы стало характерным обращение к религиозной тематике. В стране, особенно в 60—70 гг., были развернуты широкая пропаганда и современное толкование буддизма.

Одновременно по стране прокатилось увлечение западной философией — неопозитивизмом, прагматизмом, экзистенциализмом.

Появились новые направления, связанные с психоанализом, феноменологией, субъективистским истолкованием лингвистики и семантики. Продолжаются исследования и адаптация западных идей на фоне существующих традиций. В творчестве, например, Муктаи Рисаку, Хара Тасуку делаются попытки синтеза модных течений с идеями, идущими от Нисида Китаро.

§ 4. Новейшая философия: на пути к синтезу

До второй трети XIX в. восточная и западная философии развивались, в целом, автономно¹. По своим понятийным аппаратам, проблемному полю, способам осмысления проблем и методам их решения — всему тому, что характеризует тот или иной способ философского мышления, восточные и западные философские системы имели столь серьезные отличия друг от друга, что позволяло многим мыслителям говорить о *специфике* философского мышления Запада и Востока.

В первой половине XX в. эта обособленность основных способов философского мышления продолжает сохраняться. То же самое можно сказать и о различных философских течениях внутри этих способов мышления. Возьмем, к примеру, европейскую философию. Как продолжатели *классических* философских традиций (неокантианство, неогегельянство, неотомизм), так и основатели новых *антиклассических* и *неклассических* направлений (философия жизни, позитивизм, экзистенциализм, марксизм) считали необходимым заявить о своей противопоставленности всем остальным направлениям. Если вкратце охарактеризовать состояние умов в философии во второй половине XIX — первой половине XX вв., его можно выразить фразой: *война всех против всех*.

Раздробленность и конфронтация философских систем в первой половине XX века отразили глобальный кризис общества на рубеже веков и противоречивость переходного периода, когда человечество начало поиски новых форм общественной жизни, подвергнув радикальной критике прежние формы человеческого общежития.

Во второй половине XX в. ситуация кардинально меняется. Впервые, идет глобализация мировых процессов. Этот феномен подметил еще К. Ясперс, когда в 40-х годах писал: «Все существенные

¹ Здесь необходимо сделать оговорку. Формирование арабоязычной философии в X—XI вв. происходило под непосредственным влиянием античной философии, прежде всего, Аристотеля и Платона. Не случайно существует термин «восточный перипатетизм». В свою очередь, работы арабоязычных философов, таких как Фараби, Ибн-Туфейль, Ибн Сина, Беруни, Ибн-Рушд, оказали влияние на философскую мысль европейского средневековья. Позже философия мусульманского Востока начинает приобретать все более ярко выраженную *исламскую* направленность развития.

проблемы стали мировыми проблемами, ситуация — ситуацией всего человечества»¹. Человечество движется к осознанию взаимозависимости, единства и целостности. Императивом времени становится диалог культур. И важнейшей частью этого процесса является философский диалог Востока и Запада.

Во-вторых, сегодня мы наблюдаем становление многополюсного мира, образование регионов, претендующих на статус новых центров мирового развития. Ранее отсталый в технологическом и экономическом отношении Восток, ныне по своему экономическому и политическому потенциалу сравнивается с Западом. Если взять такие страны Юго-Восточной и Восточной Азии, как Япония, Южная Корея, Сингапур, «Большой Китай» (Китай, Гонконг, Тайвань), имеющие общие черты в духовной культуре, то мы можем говорить о новом региональном центре мирового развития. Происходит формирование центральноазиатского регионального центра планеты.

Безусловно, новые реалии получили свое отражение и в философии. Конфронтация философских школ постепенно начинает сменяться диалогом и поиском точек соприкосновения. Исчезает жесткая фиксация философских направлений. Появляются новые направления, образованные на базе синтеза различных философских программ. Возникают гибриды между экзистенциализмом и неогегельянством, неотомизмом и феноменологией, герменевтикой и лингвистическим анализом, неокантианством и неотомизмом, экологическим гуманизмом и структурализмом, лингвистической философией и метафизикой, феноменологией и структурализмом, бихевиоризмом и интуитивизмом, неопрагматизмом и другими течениями². Например, если взять философию марксизма, то наряду с традиционным марксизмом мы можем обнаружить христианский марксизм, аналитический марксизм, фрейдомарксизм, экзистенциальный марксизм. Идеи Витгенштейна и Хайдеггера синтезируются в творчестве Карла-Отто Апеля. Идеи Гуссерля и Фреге синтезируются в творчестве Гюнтера Патцига и Эрнста Тугендхата. Идеи Гегеля и Маркса, теория социальной рационализации Макса Вебера, теория морали Кольберга, теория языковых актов Сирла, теория систем Парсонса синтезируются в творчестве Ю. Хабермаса. То же самое можно сказать и о других направлениях. Сам Ю. Хабермас так характеризует философскую ситуацию последних десятилетий: «В целом в последнее десятилетие создалось ощущение, что характерные для

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 141.

² С. Ангелов, Д. Павлов. Философия, наука, общество. София, 1975. Пер. с болг. С. 69.

нашего столетия философские движения утрачивают свои привычные очертания. Мы живем как бы в переходную эпоху»¹.

Более активизируется процесс взаимопроникновения философских культур Запада и Востока. Знакомство с европейско-американской философской традицией становится все более глубоким в странах Востока. С другой стороны, идеи традиционных философских систем Востока получают свое распространение на Западе. В той или иной мере влияние со стороны философских и религиозных учений Востока испытали А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, У. Джемс, Р. Эмерсон, Дж. Ройс, М. Хайдеггер, К. Ясперс, К. Юнг, Э. Фромм и другие.

Так, А. Шопенгауэр, стоявший у истоков важнейших направлений европейской философии ХХ в. в предисловии к своему основному труду «Мир как воля и представление» предупреждает читателя, что знакомство с древней индийской мудростью является одним из условий, необходимых для понимания его философии. В этом же сочинении он пишет, что «индийская мудрость устремляется обратно в Европу и совершает коренной переворот в нашем знании и мышлении»². Как вспоминает один из друзей М. Хайдеггера, знаменитый философ, прочитав книгу японского мыслителя Д. Т. Судзуки «Дзэн-буддизм», заметил: «Если я правильно понимаю этого человека, это есть то, что я пытался сказать во всех своих работах»³. И перечень подобных высказываний может быть продолжен.

Влияние мировоззренческих ориентаций Востока на современную западную мысль, прежде всего, касается философского понимания внутреннего мира человека, гармонии микрокосмоса и макрокосмоса, общественного устройства, этических и эстетических идей. Дело в том, что с известными оговорками можно сказать, что если Запад добился существенных результатов в теоретическом освоении *внешнего* мира (природы), то за Востоком — впечатляющие достижения на пути познания *внутреннего* мира (человека). В связи с этим академик Н. И. Конрад пишет, что «каждому поколению необходимо учесть теоретическую мысль Востока во всех областях науки о человеке и об обществе, памятуя, что именно эти области разработаны на Востоке в масштабах и подробностях исключительных»⁴. Подвергая критике европоцентризм, один из классиков экзистенциализма К. Ясперс подчеркивает необходимость обращения к культуре Востока: «В Азии есть то, чего нам недостает и что имеет для нас серьезное значение! Оттуда раздаются обращенные к нам вопросы, кото-

¹ «Вопросы философии». М., 1989. № 9. С. 80.

² А. Шопенгауэр. Собрание сочинений. М., 1992. Т. 1. С. 334.

³ Цит. По: История современной зарубежной философии. СПб., 1997. С. 404.

⁴ Н.И. Конрад. Запад и Восток. М., 1972. С. 27.

рые погребены и в глубине нашей души. За все то, что мы создали, что мы сумели, чем мы стали, мы заплатили определенную цену. Мы совсем не находимся на пути совершенствования человеческой природы. Азия служит нам необходимым дополнением»¹.

Теоретические искания Запада и Востока, ранее приемлемые и выражавшие особенности западной и восточной культуры, начиная с XX века — в условиях интеграционных процессов — уже осознаются как односторонние. Необходимость гармонии *внешнего и внутреннего* в человеческой культуре, необходимость достижения *органичности* и *целостности* мировой культуры делает насущным более интенсивный диалог культур Востока и Запада. XX и нынешний, XXI-й век, можно охарактеризовать «как век подлинных встреч различных культур, различных типов цивилизаций»², где диалог различных философских культур является одной из их составных частей.

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 90.

² История современной зарубежной философии. СПб., 1997. С. 22.

Раздел III. ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЯ

Глава I. ДИАЛЕКТИКА КАК МЕТОДОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ РАЗВИТИЯ

§ 1. Диалектика и метафизика как методы познания

Диалектика Диалектика в переводе с греческого означает «искусство вести беседу», «искусство спора». Умение сталкивать различные точки зрения, доказывать правоту своих суждений наиболее ярко проявилось у *Сократа* и *Платона*. Они подчеркивали, что диалог помогает рождению истины как чего-то нового, того, что отсутствовало в начале спора, но появилось в процессе обсуждения. Тем самым формируется творческое начало мышления.

Но почему творческое мышление человека диалектично? Именно потому, что само бытие находится в постоянном изменении и развитии, люди часто спорят о нем. Противоречивость бытия находит свое отражение в противоречивости мнений о бытии. Долгое время считалось, что мир неизменен. Затем возникает идея его изменчивости. Вспомним слова *Гераклита*, что в одну реку нельзя войти дважды. Кто же из философов прав? Те, кто утверждает, что мир неизменен, или же те, кто настаивает на его изменчивости? Здравый смысл подсказывает нам, что в мире есть и изменчивость, и устойчивость. Но оказывается, что отразить их противоречивое единство на языке понятий совсем непросто. С такой проблемой столкнулся древнегреческий философ *Зенон*, попытавшийся понять суть движения. В итоге своих логических рассуждений он приходит к прямо противоположному заключению — движение невозможно. Эти логические парадоксы получили название *апорий*.

Рассмотрим знаменитую апорию под названием «Дихотомия». Зенон рассматривает движение какого-нибудь предмета от начального до конечного пункта. Он рассуждает следующим образом: движущийся предмет сначала проходит половину своего пути, затем половину оставшейся половины и так далее, до бесконечности. Поэтому всегда остается какая-то часть пути, которую предмет пройти не сможет. Зенон полагал на этом основании, что движущийся предмет никогда не достигнет конечного пункта, с какой бы скоростью он ни двигался, ибо любая конечная сумма длин пройденных отрезков пути никогда не будет равна целому пути. Более того, он сделал вывод о том, что движение невозможно вообще.

Конечно, Зенон видел различие между логическим доказательством невозможности движения и чувственным восприятием его возможности. Кстати, и сегодня это противоречие не преодолено наукой. В современных исследованиях данной проблемы (*Б. Рассел, А. Грюнбаум*) эта дихотомия формулируется как проблема об основаниях интегральных операций, противоположных дифференциальным.

Метафизика Изначально смысл термина «метафизика» был иным, нежели сейчас. В I веке до н. э. *Андронник* из Родоса, систематизировавший рукописи Аристотеля, поместил вслед за группой трактатов Аристотеля о физике его сочинения, которые сам Аристотель называл «первой философией». Это были сочинения об умозрительном познании высших первоначальных принципов бытия и познания. Они и получили у Андронника название «метафизика» (букв.: то, что идет вслед за физикой). Согласно этой традиции, и в последующие времена под термином «метафизика» понимали *философские исследования о высших началах бытия и познания*. Это понимание метафизики мы встречаем вплоть до философии Нового времени.

Вместе с тем понятие «метафизика» обрело и иной смысл. Многие мыслители, описывая природу мироздания, стремились дать исчерпывающие ответы на все вопросы, показать мироздание объясненным раз и навсегда. Иначе говоря, если определенная точка зрения на мир верна, это означает, что она описывает не только мир сегодня, но и мир в будущем, который не должен кардинально измениться. Это возможно, если метод познания исследует объект как нечто застывшее, неразвивающееся. Так сформировалась *метафизика как метод познания*.

Впервые несостоятельность метафизики как метода познания показал И. Кант. Он подверг критике все предшествующие философские системы, стремясь доказать, что разум человека не может объяснить мир в целом. Человеческое познание, по мнению Канта, может объяснить только доступный ему опыт, данный в ощущениях и восприятии. От Канта начинается и новая трактовка понятия метафизики. Свою философию он называет критической метафизикой, поскольку подвергает критическому рассмотрению все предшествующие философские знания о границах познания. Вся философия у Канта делится на критическую (т. е. его философию) и докритическую, догматическую (метафизику). С Гегеля ведет свой отчет разграничение двух противоположных методов философского познания — метафизического и диалектического.

Соотношение метафизики и диалектики

Говоря об альтернативе диалектики и метафизики, необходимо иметь в виду то, что противопоставлять метафизику диалектике мы можем только в ограниченных пределах, а именно в пределах познавательных концепций. В чем истоки метафизики? Человеческое познание на первых этапах упрощает, огрубляет,

омертвляет живой мир. Так, например, чтобы изучить живой организм, мы его омертвляем, а потом препарируем на части. Изучаем эти части и думаем, что мы узнали, что есть живое. Но ведь иначе мы и не можем поступить, ибо не можем узнать, в чем суть целого, не зная из каких частей оно состоит. Так устроено наше познание. В истории познания был этап, когда ученые и философы абсолютизировали этот этап огрубления, омертвления и расчленения целого, не шли дальше по пути соединения, синтеза, восстановления разрушенной целостности. В этом и кроются истоки метафизики как принципа познания, противоположного диалектике.

Метафизическое, догматическое мышление — это абсолютизация какой-то стороны, грани, свойства окружающего человека мира и его мышления. Такое мышление слабо учитывает связи и взаимодействия явлений, ему присуща абсолютизация разграничения и фиксации отдельных элементов и свойств предметов. Теряя из виду связи, взаимодействия и переходы, метафизическое мышление лишает себя возможности раскрыть все богатство многообразия сторон и единства мира. Если диалектика предстает как учение о связях, то метафизика стремится их игнорировать.

Наиболее сложной, непосильной для догматического мышления является связь противоположностей. Догматики всегда стремились исключить противоположности из своих рассуждений. Их мышление можно отождествить с мышлением по типу: или черное, или белое — без переходов, оттенков, многообразия связей. Опыт осмысления связей, вплоть до единства противоположностей, — это постижение диалектики. Мы можем сказать, что *диалектика — это такое понимание мира и такой способ его осмысленного освоения, при котором различные явления рассматриваются в многообразии их связей, взаимодействии противоположных сил, в процессе изменений и развития*.

Исторические типы диалектики

Элементы диалектики содержатся еще в философии Древней Индии и Китая. Так, согласно философии даосизма, в мире не существует ничего постоянного: одни вещи уходят, другие приходят, одни расцветают, другие увядают. Явления, достигнув определенной степени зрелости, превращаются в свою противоположность: неполное становится полным, кривое — прямым, пустое — наполненным, ветхое сменяется новым.

В истории философии особенно следует отметить древнегреческую диалектику. Согласно *Гераклиту*, все существует и в то же время не существует; все течет, находится в постоянном процессе возникновения и исчезновения. Так, один из его фрагментов гласит: «Одно и то же в нас — живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое. Ведь это, изменившись, есть то, и обратно, то,

изменившись, есть это»¹. Диалектические взгляды содержатся у *Аристотеля* в его анализе соотношения материи и формы, как возможности и действительности в их взаимопереходах. Каждая вещь может стать иной: мрамор — статуей, дерево — столом и т. д.

Диалектические идеи получили развитие и в рамках средневековой философии, причем, в большей степени на Ближнем и Среднем Востоке, нежели в Западной Европе, где философия была превращена в служанку теологии. В Новое время диалектические идеи можно встретить у *Декарта*, *Спинозы*, *Лейбница* и других, хотя в целом способ мышления в философии XVII—XVIII вв. можно охарактеризовать как метафизический.

Мощное развитие диалектика получила в рамках немецкой классической философии и прежде всего в философии *Гегеля*. Если античная диалектика была построена на основе умозрительных догадок (таких, например, как идея об изменчивости мира, его противоречивости), то диалектика Гегеля в своей основе опиралась на научные достижения того времени и представляла собой стройную систему теоретических идей. Гегель прежде всего сформулировал основные понятия диалектики — ее понятийный аппарат, который и сегодня успешно функционирует. Система основных понятий и законов диалектики Гегеля способна была отразить многообразие связей, переходов, изменений и развития в целом как процесса. Именно Гегелю принадлежит формулировка основных законов развития: закона взаимного перехода качественных и количественных изменений, закона единства и борьбы противоположностей, закона отрицания отрицания. Гегель сформулировал основные принципы диалектики как нормы диалектического мышления: принцип универсальной связи явлений, принцип единства противоположностей, принцип развития через диалектическое отрицание. К. Маркс и Ф. Энгельс соединили диалектику и материализм, создав теорию диалектического материализма и распространив ее на процессы познания, явления природы и общественной жизни.

В современной философии диалектика присутствует как важный элемент философского знания. Можем выделить ряд направлений разработки идей диалектики в философии, таких как *экзистенциальная диалектика*, пытающаяся понять закономерности развития человеческого «Я»; *диалектика мессианства*, поставившая в основу своего учения понятие практики и рассматривающая весь мир с позиции категорий социологии. Одним из известных направлений диалектической философии XX в. стала *негативная диалектика* Т. Адор-

¹ Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 49.

дологических принципах диалектической философии. *В диалектической философии методологические принципы образуют целостную, стройную систему взаимосвязанных и взаимодействующих друг с другом элементов.* Содержание этих принципов не остается неизменным и застывшим. На основе достижений философии, науки и практики оно обновляется, обогащается и конкретизируется.

Принцип развития Идея развития складывалась в человеческом сознании на протяжении веков. Вначале она существовала в виде представлений о возникновении и превращении одних явлений в другие. Причем, сами превращения понимались в форме круговорота. Древние греки, например, считали, что все в мире повторяется и после определенного срока все снова возвращается «на круги своя». Мир вечный и несотворимый имеет циклическую повторяемость. Гераклит восклицал: «Мир один и не создан никем из людей и никем из богов, но был, есть и будет вечно воспламеняющийся и угасающий огонь».

В противоположность идее цикличности в средние века возникает идея временной направленности, необратимости событий. Христианская философия провозгласила направленность истории человека от его рождения до смерти. Св. Августин сопоставлял рождение человека с началом истории, а смерть его — со страшным судом. Это очень важная мысль для понимания развития как процесса, направленного от прошлого к будущему.

Реконструируя мысль о развитии в истории философии, можно вспомнить имя Р. Декарта, который выдвинул идею первотолчка для Вселенной; французских просветителей Вольтера и Руссо, пытавшихся объяснить историческое развитие через революционные изменения в обществе. Ценные идеи для понимания развития содержались в немецкой классической философии Канта и Гегеля. Именно Гегелю принадлежит целостная концепция развития, и прежде всего, исторического развития человечества с позиции объективного идеализма.

Согласно материалистической диалектике, весь мир, все материальные и духовные объекты находятся в процессе возникновения и уничтожения, т. е. в процессе развития. В основе процесса развития лежат *движение* и *изменение*. Движение — это и есть изменение. Если движение это изменение вообще, т. е. любое изменение, то развитие является особой формой изменения. В процессе развития почти все элементы развивающегося объекта претерпевают изменения. Причем, эти элементы будут изменяться взаимобусловленно и взаимосвязанно, т. е. целостно и комплексно. Таким образом, *развитие* — целостное и комплексное изменение.

В результате комплексного и целостного изменения развивающаяся система переходит от одного количественно-качественного состояния к другому. Такое изменение ведет к целостному превращению системы, т. е. развитие есть превращение состояний. Если этот процесс раскрыть на основе временного становления, то получим следующее утверждение: настоящее есть превращенное состояние прошлого и превращаемое состояние будущего, а будущее есть еще непревращенное настоящее. Отсюда следует, что превращенное состояние есть результат развития. Превращение системы имеет свою направленность, оно может служить обновлением, расцветом или же, наоборот, старением, упадком данной системы. Превращения могут усложнять или же, наоборот, упрощать организованность системы. В зависимости от этого развитие системы может быть направлено по восходящей или же по нисходящей линии. Отсюда возникает определение — *развитие как «направленное изменение»*.

Поскольку в мире отсутствуют абсолютно изолированные, обособленные, замкнутые системы, развивающаяся система взаимодействует с другими сосуществующими системами и в результате этого претерпевает как внутренние, так и внешние изменения. Эти изменения ведут к увеличению (в прогрессивном развитии) или же уменьшению (в случае регресса) степеней свободы, их внутренних и внешних связей. В результате внутренних и внешних взаимодействий развивающаяся система всесторонне изменяется. Подобные изменения несут необратимый характер. Отсюда вытекает: *развитие — необратимый процесс*.

В процессе развития новое состояние возникает в результате отрицания его прежнего (старого) состояния. Настоящее состояние развивающейся системы возникает благодаря отрицанию ее прошлого состояния. Сопоставляя прежнее и последующее состояния системы, *познающий субъект* сможет определить темп и направленность развития. Если развивающаяся система переходит от менее организованного к более организованному состоянию, то развитие в такой системе идет по прогрессивному направлению, если же система переходит от более организованного к менее организованному состоянию, то развитие идет по регрессивному направлению. Если в результате развития степень организованности системы остается прежней, то в такой системе развитие носит одноплоскостный характер¹. В таких случаях, хотя степень сложности и организованности системы остается прежней, взаимосвязь между ее элементами и ее место среди других систем будут изменяться, создавая условия прогрессивному

¹ См.: А.М. Мостапаненко. Неисчерпаемость микрообъектов и проблема многообразия пространственно-временных отношений. Философские науки. 1971. № 3.

или же регрессивному развитию сосуществующих с ней систем или создавая условия для развития более широкой системы.

Из этих особенностей изменения системы в процессе развития вытекает следующее определение развития: *развитие есть такое целостное, комплексное, направленное и необратимое изменение пространственно-временной структуры системы, при котором развивающаяся система переходит от одного количественно-качественного состояния к другому количественно-качественному состоянию.*

Принцип объективности Согласно этому принципу в ходе познания объекта следует исходить не из наших субъективных мнений об этом объекте, а из его собственной природы, подчинять мышление о предмете самому предмету, не накладывать на объект придуманные схемы и построения, а выводить их из свойств, граней, сторон объекта. Нарушение этого первостепенного методологического принципа в процессе исследования объекта неизбежно приведет нас к ложным выводам, к вольному или невольному искажению действительного положения дел, что на практике явится серьезным препятствием на пути познания и творческого освоения объекта познающим данный объект субъектом (человеком, группой людей или всем обществом).

Исходя из данного принципа субъекту познания следует учитывать особенности, специфические черты и связи объекта, законы его существования и изменения. Лишь тогда перед пытливым взором субъекта могут открыться пути проникновения во внутреннюю природу, самую сущность объекта исследования.

Принцип активности Для глубокого всестороннего рассмотрения объекта недостаточно его созерцания. Необходимо активно, целенаправленно воздействовать на него, ставить его в различные, зачастую экстремальные, противоестественные для его природы условия, заставлять его взаимодействовать с другими факторами, чтобы раскрыть все новые и новые, скрытые от нас свойства объекта.

Задача познания — сведение внешнего к внутреннему, явления к сущности, объяснение свойств и связей объекта из внутренних причин, из взаимодействия элементов, образующих данный объект, из присущих ему законов.

Этот принцип также прямо касается обучения, образования и воспитания, призван превращать знания в твердые убеждения, жизненную позицию людей, принципы их жизни и деятельности.

Ученому, творческой личности необходимы активность, нестандартность, нешаблонность при изучении свойств и связей объекта, умение на практике активно применять полученные знания, достоверную, истинную информацию, полученную в ходе изучения объекта.

Принцип всесторонности Необходимое условие существования любого предмета или явления — их многообразные связи с другими вещами, явлениями, процессами, системы их отношений друг с другом. Согласно принципу всесторонности вещь должна анализироваться, изучаться не изолированно от необходимых и достаточных условий ее существования, а в ее связях и отношениях, ибо проявляющиеся у вещи свойства — это результат ее взаимодействия с другими вещами, следствие установившихся связей. Всесторонний подход позволяет рассматривать вещь в органической связи с другими вещами и явлениями. Принцип всесторонности рассмотрения играет также важную роль в практике, в разработке различных планов, проектов, предложений. Он позволяет глубже, полнее изучить эти проекты и планы, увидеть их слабые и сильные стороны, а также позитивные или негативные последствия от их возможной реализации.

Принцип всесторонности рассмотрения объекта защищает нас от эклектики и софистики в ходе процесса познания. *Эклектика* представляет собой механическое соединение, сочетание совершенно разнородных явлений и вещей, а *софистика*, наоборот, игнорирует многообразие реальных и конкретных связей, конкретные условия развивающейся действительности, ее содержание, произвольно выхватывает и абсолютизирует то или иное частное, отдельное в общей связи и выдает его за главное, существенное, необходимое. Принцип всесторонности призван предостеречь субъекта познания от подобного рода ошибок и заблуждений.

Принцип детерминизма Раскрывая причинно-следственную связь всего многообразия процессов и явлений окружающего мира, этот принцип философии выражает объективную асимметрию во всеобщей связи, преимущественное направление соподчинения от действующей, порождающей причины к результату этого действия, порожденному ею следствию. С этой точки зрения вся совокупность категорий и законов раскрывает содержание принципа детерминизма. Принцип детерминизма — это требование выявления в ходе философского рассмотрения необходимой обусловленности, причины каждого открываемого и исследуемого свойства и отношения объекта. *Причинность* как сторона всеобщей связи явлений органически связана с взаимодействием. Взаимодействие тех или иных существующих систем вызывает в этих системах соответствующие изменения, и естественно, что в соответствии с данным принципом взаимодействие выступает как действующая причина, а изменения, возникшие в результате действия причины, выступают как следствия, т. е. именно взаимодействие является причиной происходящих в мире изменений.

Принцип детерминизма позволяет в ходе познания переключить

внимание субъекта с внешних связей и воздействий на те внутренние причины, которые и обуславливают качественную определенность объекта познания, на исследование внутренних причин его возникновения и функционирования. Каждое изменение объекта, каким бы оно ни было: внутренним или внешним, необходимым или случайным, качественным или количественным, имеет свою причину, детерминируется, обуславливается, вызывается к жизни соответствующими взаимодействиями.

Применение принципа детерминизма в научном познании позволяет выявить происходящие в объекте познания изменения, закономерности его существования и изменения, то есть он нацеливает нас на рассмотрение объекта не мертвым и застывшим, а в движении и развитии.

Принцип историзма Принцип историзма гласит, что явления или вещи необходимо рассматривать генетически, от возникновения через становление, формирование, развитие, ибо только выявляя основные этапы, которые объект проходит в своем развитии, можно понять, осмыслить, объяснить присущие ему существенные, необходимые и закономерные свойства и связи, качественные и количественные характеристики. Этот принцип раскрывает, как данное явление возникло, какие главные стадии в своем развитии оно проходило, и через призму этого его саморазвития рассматривает, чем это явление стало теперь, а также чем оно, возможно, станет в будущем. Выявив необходимые закономерные связи, образующие историю существования объекта, рассматривая бытие объекта как исторически разворачивающийся процесс, субъект, сознательно использующий философский принцип историзма, глубже проникает в сущность объекта, лучше познает его структуру, закономерности бытия и, следовательно, может сознательно, творчески использовать объект познания в своей практической деятельности.

Принцип раздвоения единого на противоположности Данный принцип раскрывает самодвижение, историю объекта как единство и борьбу тех противоположностей, чье органическое единство и дает целостность самого рассматриваемого объекта. Этот принцип играет важную роль в осознании вещей как движущихся, развивающихся и меняющихся объектов, он позволяет объяснить все многообразие присущих им различных и противоположных свойств, качественных состояний, выявление закономерных и необходимых, существенных связей между ними, переходов из одного состояния в другое и в свою противоположность. Несомненна близость и тесная связь этого принципа с принципом историзма.

Необходимость раздвоения рассматриваемого объекта на противоположные стороны и грани, выявление взаимосвязи между ними следует из того, что каждая вещь представляет собой единство противоположностей, содержит в себе противоположные тенденции. Будучи относительно устойчивой системой, каждый объект в результате внутренних взаимодействий элементов, его образующих, и взаимодействия его с другими объектами, непрерывно изменяется и вместе с тем, сохраняя себя, свою сущность, свое качество, до известного времени остается тем же самым.

Но если каждая вещь реально существует как единство противоположностей, функционирует, изменяется в ходе их взаимодействия (борьбы), то познание ее сущности необходимо предполагает раздвоение ее на противоположные стороны, выявление противоположных тенденций развития, установление связи между ними и выведение из нее присущих объекту качественных и количественных характеристик.

Принцип единства анализа и синтеза

Требования данного принципа свойственны не любому виду анализа, а лишь *структурно-генетическому*, который осуществляется в ходе познания от основы к обоснованному, в процессе выведения из исходного начала других сторон исследуемого целого. Анализ и синтез при таком подходе повторяют в мышлении субъекта объективные процессы расчленения и соединения, имевшие место в ходе развития исследуемого объекта.

Движение мысли, анализирующей предмет, и движение самого исследуемого предмета здесь проходят одни и те же этапы, ступени, идут в одном и том же направлении, по одному и тому же руслу. И поскольку мышление в своем движении воспроизводит в сознании все основные этапы, которые прошел предмет в своем развитии, то и результаты мышления более или менее точно воспроизводят результаты развития предмета. Соединение анализа и синтеза в ходе познания обусловлено объективной внутренней (т. е. имманентно присущей) логикой становления объекта, взаимосвязью дифференцирующей и интегрирующей тенденций в развитии объекта.

Принцип системности Принцип системности требует воспроизведения в системе универсальных категорий (понятий) и законов изучаемой действительности как расчлененной на отдельные элементы и стороны целостной системы, в которой каждый элемент, каждая сторона и грань занимает свое, строго определенное, обусловленное закономерностями возникновения и существования данной системы место, и находится в необходимой взаимосвязи с другими элементами, сторонами, гранями системы как единого целого.

Все это свидетельствует о том, что принцип системности является

ся необходимым элементом системы философских принципов. Этот принцип включает в себя не только системность, но и историзм, т. е. обязывает рассматривать исследуемую реальность не только во всех ее связях, но и в развитии, т. е. он обеспечивает проникновение познающего субъекта в сущность исследуемого объекта.

Принцип взаимосвязи количественных и качественных характеристик Принцип взаимосвязи количественных и качественных характеристик рассматривает действие философского закона взаимного перехода количественных и качественных изменений в процессе развития.

Так как качественные характеристики зависят от количественных характеристик, а количественные, в свою очередь от качественных, то и в процессе познания объекта следует не только фиксировать эти характеристики, но и выявлять их взаимосвязь, взаимообусловленность, составляющую важнейший момент сущности познаваемого объекта. При этом на первых этапах исследования реальности ее качественные и количественные характеристики рассматриваются самостоятельно, как сосуществующие отдельно друг от друга. Действительно, в начале субъект стремится уяснить качество изучаемого объекта, а по мере выявления и всестороннего анализа качественных сторон, переходит к исследованию количественных аспектов данного явления. Далее, по мере накопления достоверной информации о качественной и количественной сторонах исследуемого объекта, познание переходит к выявлению их взаимной связи. Данные современной науки и практики наглядно свидетельствуют, что взаимосвязь количественных и качественных характеристик исследуемой действительности, переход количественных изменений в качественные и обратно носит универсальный, всеобщий характер.

§ 3. Диалектика и синергетика

Феномен самоорганизации Разработка представлений о самоорганизации материи (самоорганизация характеризуется возникновением внутренне согласованного функционирования или коллективного движения компонентов в открытых системах исключительно за счет их внутренних связей и в соответствии с предыдущей историей) как о содержании процесса ее движения и развития является традиционной проблемой философии. Долгое время процессы развития, усложнения и самоорганизации связывались только с живыми системами. Открытие явлений самоорганизации в неживой природе позволило по-новому взглянуть на

с другими компонентами и с внешним миром. Поэтому каждый структурный компонент имеет специфическую, индивидуальную систему взаимосвязей, и значит имеет специфическое движение и самодвижение; отсюда возникает тенденция внутренней самодифференциации объекта. Но в то же время целостный объект в пределах сохранения его целостности оказывает влияние на свои компоненты, поэтому возникает тенденция внутренней самоинтеграции объекта.

Противоречие самодифференциации и самоинтеграции ведет к поляризации сторон в результате самоинтеграции однородных подсистем, возникающих в качестве противостоящих друг другу в объекте. Однородность, тенденция к самоинтеграции некоторых групп компонентов возникает в силу объективно однородного, сходного положения элементов, входящих в эти группы, в рамках целостности. Взаимоисключение противоположностей усиливает внутреннюю целостность каждой из них. В ходе этого взаимодействия противоположностей они развиваются, проходя ступени: тождество, единство, различие, противоположность, противоречие, конфликт, антагонизм. Затем наступает стадия диалектического отрицания одной противоположностью своей противоположности, происходит скачок, переход к качественно новой целостности, имеющей сплоченность своих компонентов. В рамках новой целостности начинается новая самодифференциация и новая самоинтеграция. В ходе развития, включающего диалектическую самодифференциацию, формируется не просто множество безразличных друг другу рядоположенных вещей, а многообразие синтезированное, интегрированное в целостную систему, т. е. в ходе развития имеет место также и диалектический синтез.

Синергетика и концепция развития Синергетика позволяет углубить концепцию развития. И. Пригожин пишет, что «и в классической, и в квантовой механике считалось, что если бы в некоторый момент времени состояние системы было «известно» с достаточной точностью, то будущее можно было бы предсказать (а прошлое восстановить) по крайней мере в принципе. Такого рода теоретическая схема указывает, что в некотором смысле настоящее «содержит» в себе прошлое и будущее. Как мы увидим, в действительности это не так. Будущее не входит в качестве составной части в прошлое. Даже в физике (как и в социологии) предсказуемы лишь различные возможные «сценарии»¹.

Синергетика позволяет выявить ряд фундаментальных особенностей развития. Она показывает, что: 1) в процессе развития роль флуктуации является решающей на стадии близкой к точке качественного скачка, они предваряют этот скачок; 2) в процессе скачка

ка складывается направление дальнейшего развития, которое зависит от уникального сочетания реально сложившихся обстоятельств и условий, происходит «выбор» определенного варианта из множества возможных вариантов развития; 3) вследствие такого характера развития возникает необратимость процесса развития; 4) процесс развития в общем случае связан с развитием неравновесных систем и с неравновесными фазовыми переходами, и поэтому включает в себя формирование колебаний, пространственных структур и хаоса; 5) процесс развития охватывает и такие феномены как когерентность, турбулентность, динамический хаос, динамика диссипативных и автоволновых структур, крупномасштабные спонтанные флуктуации и многие другие, ранее не охватывавшиеся концепцией развития феномены; 6) существует специфика детерминации в процессе развития и между точками бифуркаций доминируют детерминистические законы, а в точках бифуркаций — вероятностные законы¹; 7) существуют пределы структурной устойчивости любых систем, достигаемые при соответствующих возмущающих воздействиях, затем формируются нововведения и новые системы, и такой процесс развития бесконечен²; 8) существует неразрывная взаимосвязь макро- и микроуровней процесса развития.

Таким образом, основной философский урок, который можно извлечь из современного развития синергетики, состоит в том, что она доказала наличие самоорганизации в системах неорганической природы. Материя стала рассматриваться не как инертный объект, изменяющийся в результате внешних воздействий, а, как объект, способный к самоорганизации, проявляющий при этом как бы свою «волю» и многосторонность. Эти данные существенно сблизили разрыв, который разделял понятие статичной и живой материи. Если мы проведем параллель между свойствами и условиями возникновения самоорганизующихся структур, с одной стороны, и наиболее значительными моментами биологической эволюции, с другой, мы приходим к выводу, что в обоих случаях изменения подчиняются тем же самым законам и проявляют сходную тенденцию.

Глава 2. МЕТОДЫ ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ XX ВЕКА

В XX в. философская методология развивалась в основном по двум главным направлениям: *рациональные методы* (стремящиеся объяснить явления на основе логики, разума, осмысления) и *иррациональные*, (кладущие в основу познания интуицию, чувство, «озарение» и т. д.). Рациональные философские методы развивались,

¹ И. Пригожин. От существующего к возникающему. Время и сложность в физических науках. М., 1985. С. 16—17.

¹ См. Там же. С. 119.

² См. там же. С. 121, 137.

прежде всего, в рамках такого философского направления, как неопозитивизм. Таков *метод верификации*. Он подразумевает установление истинности утверждений на основе их эмпирической проверки, т.е. любое утверждение тогда только может считаться научным, когда оно может быть проверено на практике эмпирически. Всякое подлинно научное утверждение может быть сведено к совокупности протокольных предложений, т.е. таких, которые можно проверить опытным путем. Принцип верификации был сформулирован представителями Венского кружка — Шликом, Карнапом, Нейратом и другими.

Представители постпозитивизма (К. Поппер) показали несостоятельность метода верификации, т.к. с их точки зрения не всякое научное утверждение может быть сведено к эмпирически доказуемым утверждениям. Поппером был сформулирован *метод фальсификации* — установление ложности гипотезы в соответствии с правилами классической логики. В основе данного метода лежит *принцип фальсифицируемости*. В соответствии с ним всякое высказывание может считаться научным только в том случае, если в принципе оно может быть логически опровергнуто. С помощью этого метода Поппер отделял науку от метафизики. К метафизическим он относил положения, истинность которых не может быть ни доказана, ни опровергнута.

Метод фальсификации связан с методом *критического рационализма*, заключающегося в том, что любое научное знание не может претендовать на абсолютную истинность и его необходимо подвергать тщательной проверке с точки зрения логической стройности.

Метод понимания Данный метод в своих основополагающих посылах разработан немецким философом, представителем «философии жизни» *В. Дильтеем*. Сущность этого метода состоит в том, что познание первооснов мироздания, основных механизмов развития, исследование человека возможны только на основе интроспекции (самонаблюдения). Это означает, что, познавая внутренний мир личности, философ или психолог анализирует мир ее переживаний; познавая общество, анализирует эмоциональные проявления, характерные для массового сознания. Метод понимания в конечном счете направлен на рассмотрение общества как определенной духовной целостности.

Данный метод противопоставляется его авторами *методу «объяснения»*, характерному, как они полагают, для современного научного познания. Научное познание, основанное на анализе конкретных фактов, их «объяснении», расчленяет мир как целостность, разрывает связи между его элементами. Однако постепенно обнаружилась внутренняя противоречивость структуры данного метода. Это было связано с тем, что невозможным оказалось обоснование объективной общезначимости исторического познания и объективности чувственной картины жизни личности.

Метод интуиции Иррационалистическое направление в философской методологии представлено, прежде всего, методом интуиции. Данный метод предполагает познание не на основе научных средств (гипотез, экспериментов, теорий и т. д.), а на основе «внелогического» постижения реальности.

Автором метода явился *А. Бергсон*. Он полагал, что интеллектуальный (традиционно научный) путь познания не может раскрыть истинной природы бытия. Интеллект знает только одну материю, поскольку он только расчленяет и систематизирует воспринимаемые им объекты. Он может раскрывать только внешние отношения между ними. Интеллектуальное познание предполагает противопоставление субъекта и объекта, следовательно, определенную «фрагментарность» познания. Истинное познание предполагает незаинтересованное «погружение» в предмет, преодоление дистанции между субъектом и объектом. Сущность мира в целом, сущность каждой вещи можно понять только на основе *интуиции, «схватывания»*. Интуиция обеспечивает непосредственную связь с объектом. К интуиции как методу познания близко, по мнению Бергсона, подходит искусство, поскольку оно отвергает рациональную систематизацию, психологически постигая истинную суть вещей. Именно искусство дает знание переживания. На этой основе возникает интуитивная философия как метод познания. Она усиливает познавательную роль искусства и приближается к постижению «абсолютных глубин» мироздания.

Феноменологический метод

Феноменологический метод Э. Гуссерля основан на том, что постижение объекта познания возможно путем переживания, по терминологии Гуссерля — интенциональности. Гуссерль полагал, что содержание конкретных наук необходимо анализировать с помощью *редукции*. Путем редукции человек приходит к такому содержанию познания, которое нельзя постичь, проанализировать с помощью обычной логики. Здесь-то и необходима *интенция* — переживание. Рассматривая *интенцию* как философский метод, Гуссерль отмечал, что философия должна, прежде всего, освободиться от всех догматических утверждений, формирующихся на естественной установке сознания по отношению к миру обыденного мировосприятия.

Процесс переживания интенциональных актов и изучает, по Гуссерлю, феноменология. Гуссерль называет процесс переживания «усмотрением сущности». «Сущностное видение» осуществляется посредством интуиции, непосредственным созерцанием общего. Он писал, что когда перед нашим взором возникает геометрическая фигура, нам важен только ее тип. Такое мгновенное постижение и есть суть,

природа интуиции. Такие же факторы, как способ начертания, размеры и т. д., в значительной степени случайны. Их-то и исследует рациональное познание. Интуитивный способ познания, согласно Гуссерлю, «суть принцип всех принципов». Все, что дано через интуицию, должно восприниматься так, как оно себя обнаруживает. Ученый должен описывать то, что дается посредством интуиции.

Метод трансцендирования, выработанный представителями экзистенциализма, близок к феноменологии Гуссерля. Его авторы — К. Ясперс и Г. Марсель под трансцендированием понимали постижение некоей высшей сущности, стоящей над миром. Трансценденция — это постижение некоей умности мироздания. *Метод коммуникации* разработан К. Ясперсом и подразумевает глубоко интимное, «личностное» отношение к истине. Коммуникация — это отношение человека к миру.

Одним из основных методов (путей) познания у *Лелера* является также *озарение*. Озарение — это внезапное, сверхчувственное постижение человеком своего предназначения, места в мире в момент нахождения между жизнью и смертью (в пограничной ситуации). В этот момент человек избавляется от всех условностей, порожденных его повседневной жизнью, бытом и достигает смысла и цели своей жизни.

Прагматический метод

Это метод анализа и конструирования философских и познавательных систем, обосновывающих продуктивное действие. Данный метод начал разрабатываться в конце XIX в. американским философом *Ч. Пирсом*. Его продолжателями выступили *У. Джеймс* и *Д. Дьюи*. С точки зрения основателей данного метода, действие является основной формой жизни человека и служит основной предпосылкой постановки цели и планирования практической деятельности.

Ч. Пирс выдвинул положение о том, что, например, наука формирует не знание как таковое, а *веру*, понимаемую как привычку действовать определенным способом. *Вере* противостоит *сомнение*, нарушающее плавность, последовательность действий. Понятия, которые вырабатывают науки и философия, имеют значение, прежде всего, с точки зрения практической деятельности и ориентации человека в окружающем мире.

Американский философ *У. Джеймс* проанализировал с точки зрения прагматического метода роль философии в обществе. Он полагал, что социальная философия должна рассматривать социальный опыт прошлого и настоящего с точки зрения его практической значимости при разрешении социальных проблем.

«Реалистический метод»

Разработчики данного метода (*Э. Мур*, *Р. Перри*, *У. Марвин*, *Э. Холт*) выявляют три основных варианта понимания познания: *непосредственное*, рассматривающее субъект и объект как нечто однородное; *опосредованное*, требующее посредника при переходе от субъекта к объекту; *онтологическое*, рассматривающее субъект и объект как равноправные стороны единого бытия. Этот третий вид познания является собственно философским.

Философский метод должен выявлять границы научного знания, пределы возможностей научного познания. Кроме того, философский метод используется для формулирования понятий, взаимосвязь между которыми объясняет природу бытия. Выработка таких понятий происходит умозрительным путем, без опоры на данные конкретных наук. Основа в данном случае — интуитивное переживание бытия и вера.

Раздел IV. ФИЛОСОФИЯ БЫТИЯ (ОНТОЛОГИЯ)

Раздел философии, изучающий проблемы бытия, называется *онтологией*. Слово онтология происходит от греч. *ontos* (сущее) + *logos* (учение) — учение о существующем, то есть учение о бытии. Впервые термин «онтология» стал употребляться Р. Гоклениусом с 1613 г., а позже Х. Вольфом (1679—1754).

Глава 1. БЫТИЕ

§ 1. Категория бытия в философии

Дефиниция бытия Понятие бытия по-разному понимается и трактуется в различных концепциях. В одних под бытием понимают лишь конкретное, вещественное, материальное бытие. В других под ним понимают бытие духовного или же идеального порядка. Вокруг понятия бытия философы всегда проводили острые дискуссии, споры, и они продолжаются до сих пор, т.к. «бытие» наиболее обобщенное понятие в философии. Антитезой бытия выступает понятие *небытия*, ничто, то, что не существует.

Бытие охватывает в себе все то, что существовало, существует и будет существовать, т.е. *объективную и субъективную реальности*. То есть природа, человек, мысли, идеи, общество равно существуют; различные по формам своего существования, они, прежде всего благодаря своему существованию, образуют целостное, единое бытие.

Часто бытие определяют как философскую категорию, обозначающую *реальность*, существующую объективно, вне и независимо от сознания человека¹. Здесь бытие отождествляется с понятием объективная реальность. На самом же деле категория бытия, выступая предельно общей абстракцией, объединяет по признаку существования самые различные явления, предметы и процессы: природные объекты, их свойства, связи и отношения, человеческие коллективы и отдельных людей, социальные институты, состояния человеческого сознания и т.д. Она отражает не только предметы, не только объективную реальность, но и явления духа, субъективную реальность.

Основными сферами бытия являются: *природа, общество и сознание*. Для этих сфер бытия общим является факт их существования.

А.Г. Спиркин пишет, что «бытие есть все то, что существует. Это и материальные вещи, это и все процессы (физические, химические, геологические, биологические, социальные, психологические, духовные), это их свойства, связи и отношения. Плоды самой буйной фантазии, сказки, мифы, даже бред больного воображения — всё это тоже существует как разновидность духовной реальности, как часть бытия»¹. Таким образом «дух и материя имеют, по крайней мере, то общее, что они существуют» (*Д. Дидген*). Но они, естественно, и отличаются друг от друга. Если сопоставить материальное и духовное, то материальное существует независимо от субъекта, а духовное связано с субъектом. Таким образом, бытие разделяется на *материальное бытие и духовное бытие*.

Бытие и небытие Как справедливо отмечается в одном из учебников по философии: «Бытие — это то, что требует понимания и что становится, держится в просвете, проблеске понимания. Бытие — это не вид или разновидность предметов, не общее понятие класса предметов, бытие — это бытие существующего. Бытие — это то, что ожидает видения бытия или понимания его»².

Чтобы различать формы бытия, обычно обращаются к их основе, к их сущности, или к категории «*субстанция*» (лат. *substantia* — сущность, нечто лежащее в основе), которая обозначает *внутреннее единство многообразия конкретных вещей, событий, явлений и процессов, посредством которых и через которые субстанция существует*. В философских трактовках субстанции имеются два направления: *онтологическое и гносеологическое*. Ф. Бэкон рассматривал субстанцию как предельное основание бытия и отождествлял субстанцию с формой конкретных вещей. Р. Декарт считал, что в основе бытия лежат две самостоятельные субстанции: материальная и духовная. Материальная субстанция определяется протяженностью, а духовная — мышлением. Спиноза считал, что мышление и протяженность — не две самостоятельные субстанции, а два атрибута единой субстанции. По Лейбницу, в основе мироздания лежит множество самостоятельных субстанций (монады). Согласно *гносеологическому* направлению, субстанция является условной идеей, которая лежит в основе мира (Локк). Беркли отвергал и материальную, и духовную субстанции, считая субстанцию гипотетической ассоциацией восприятия мира. По И. Канту, субстанция — условие возможности всякого синтетического единства восприятия, т.е. опыта. В некоторых современных философских концепциях наблюдается негативное отношение к категории субстанции. Например, неопозитивисты считают, что субстанция огрубляет человеческие представления о мире, является продуктом упрощенного и обыденного понимания сущности бытия.

¹ А.Г. Спиркин. Философия. М., 2000. С. 243.

² Философия. Учебник. М., 1996. С. 139.

Понимание структуры мироздания связано также с категорией «*субстрат*». *Субстрат* (лат. *substratum* — основа, подстилка) — *общая материальная основа явлений; совокупность относительно простых, качественно элементарных материальных образований*. В некоторых концепциях субстрат рассматривается как абсолютно элементарные, неделимые частицы, элементарные основы, из которых построен мир. Например, для Левкиппа, Демокрита, Эпикура, Лукреция Кара это атомы и пустота, для Анаксимандра — апейрон, для Платона — идея, дух, для Фалеса — вода, для Гераклита — огонь и т. д. Аристотель подчеркивает, что «все... просто существующее возникает из какого-нибудь субстрата, это очевидно из наблюдений. Всегда ведь лежит в основе что-нибудь, из чего происходит возникающее, например, растение и животные из семени»¹.

В современной науке субстратом определенного вещества признаются молекулы, субстратом молекул — атомы, субстратом жизни — нуклеиновые кислоты и белковые вещества. Субстратное понимание бытия односторонне, так как субстрат рассматривается как нечто абсолютно устойчивое, лишенное изменения и развития.

Главное различие между *субстанциональным* и *субстратным* подходами к действительности заключается в том, что если в первом подходе определенный вид вещества считается основой и сущностью мира в целом, то во втором подходе определенное, конкретное, единичное, элементарное образование считается строительным элементом мироздания. В обоих подходах абсолютизируется вещественный вид бытия. Субстанциональные, субстратные, овеществленные концепции бытия страдают односторонностью, поскольку в них охватываются лишь определенные черты и свойства реальности. А философское определение бытия охватывает наиболее общие и универсальные черты действительности, где бытие определяется через небытие, ничто.

Противоположность бытия есть **небытие**. Если под бытием понимается *нечто*, то под небытием понимается *ничто*. Бытие, как отмечалось выше, абсолютно, оно охватывает всю объективную и субъективную реальность, существующую в форме конкретных вещей и явлений, обладающих относительной качественной определенностью.

Небытие это относительное понятие. Оно может мыслиться как разрушение того или иного конкретного вида бытия и превращения его в иную форму бытия. Под небытием иногда понимают, например, отсутствие прошлых и будущих событий в настоящем. Сегодняшняя действительность вчера была еще небытием (но она была потенциальным бытием). Завтрашнее состояние мира тоже пока небытие (но является потенциальным бытием). Мы можем судить о прошлом по его следам в настоящем, а о будущем — по тенденциям

¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 441.

— бытие человека — бытие человека в мире вещей и специфически человеческое бытие;

— бытие духовного — индивидуализированное и объективированное (внеиндивидуальное) духовное бытие;

— бытие социального — бытие отдельного человека в обществе и в процессе истории и бытие общества — *общественное бытие*.

То, что существует в наиболее широком плане, называется «мир в целом», т.е. «истинное бытие». Что лежит в основе мира в целом? При ответе на этот вопрос философы придерживаются различных концепций. Здесь можно выделить три важнейшие концепции: *монистическую, дуалистическую и плюралистическую*.

Основные концепции бытия в истории философии

Представители *монизма* (греч. *μονος* — один) утверждают, что в основе мира лежит одно начало (одна субстанция).

Сторонники материалистического монизма считают, что в основе мира лежит лишь материальное начало, а сторонники идеалистического монизма утверждают, что в основе мира лежит идеальное начало, идеальная, духовная субстанция.

Представители *дуализма* (лат. *dualis* — двойственный) считают, что в основе мироздания лежат два самостоятельных начала: материальное и идеальное (духовное). Аристотель был дуалистом, утверждая, что в основе мира лежат материя и форма, где материя — инертное, пассивное, а форма — активное, создающее начало.

Представители *плюрализма* (лат. *pluralis* — множественный) полагают, что в основе бытия лежит множество самостоятельных материальных и идеальных начал. Некоторые плюралисты приоритет отдают материальным субстанциям (например, древнекитайские, древнеиндийские, древнегреческие материалисты считали, что бытие состоит из огня, воздуха, земли и воды), другие наоборот, — духовным, идеальным субстанциям (например, Мах и Авенариус считали, что элементами мира являются различные формы ощущений), есть и философы-плюралисты, которые считают, что в основе мироздания лежит множество материальных и духовных (причем на одинаковом уровне) элементов (атомы у Демокрита, монады у Лейбница).

§ 2. Способы и формы существования бытия (движение, пространство, время)

Движение Существование бытия определяется изменением. Всякое изменение есть движение. Изменения присущи не только материальным, но и идеальным объектам. Таким образом, *движение является основным способом существования бытия*. В литературе выделяются следующие формы материального движения: фи-

зическое (от механического перемещения тел в пространстве до сложнейших электромагнитных и внутриатомных процессов), химическое (взаимодействие атомов и молекул), биологическое (взаимодействие белковых тел и сложнейших микромолекулярных процессов, связанных с существованием жизни), социальное (общественные процессы). Процессы, связанные с духовными, мыслительными процессами отдельного человека и общества в целом, относятся к духовной (идеальной) форме движения.

Существование любого объекта возможно только благодаря взаимодействию образующих его элементов. Так, атом существует, поскольку осуществляется взаимодействие между ядром и электронами, живые организмы существуют благодаря взаимодействию органических молекул, клеток и органов.

Источником материального движения и любых изменений и процессов является взаимодействие, в основе которого лежат противоречия. Механическое перемещение тел в пространстве (простейшая форма движения) происходит в результате внешних толчков. Причиной более сложных форм движения материи являются внутренние противоречия, происходящие в недрах данной системы. Описание механизма внутренних противоречий сложно, поэтому объяснение сущности движения приводит к логическим парадоксам. Это хорошо иллюстрируется в апориях древнегреческого мыслителя Зенона Элейского «Ахилл и черепаха», «Дихотомия», «Летящая стрела» и др. «Движения нет!» — заявил Зенон. Однако еще Аристотель отметил, что здесь речь идет о способе логического объяснения сути движения, а не самом движении. Гегель также обращает на это внимание и заключает, что при помощи формальной логики невозможно описать суть движения, поскольку движение — это одновременно и бытие, и небытие в данной точке. Диалектический подход освобождает человека от этих трудностей. Движущийся предмет существует или нет в данной точке? Ответы на этот вопрос — и да, и нет: «да» — потому что объект в данном моменте здесь, и «нет» — потому что он уже в другой точке. Объект находится и не находится в данной точке. Отсюда видно, что описание движения возможно лишь при помощи диалектической логики.

Бытие структурно. Основными структурными формами бытия являются *пространство и время*. Изменение и развитие любого объекта может происходить лишь в пространстве и во времени, т.е. изменяющееся, развивающееся бытие обладает пространственно-временной структурой. Категории «пространство» и «время» отражают формы структурности, упорядоченности, темп и степень изменчивости материальных и идеальных систем.

Пространство и время

Что представляет собой пространство и время? В своем опыте мы сталкиваемся с понятиями «место», «объем», «расстояние», «глубина», «длина», «ширина», «дальний», «близкий», «верх», «низ», «вправо», «влево», «раньше», «теперь», «долго», «мгновенно», «настоящее», «прошлое», «будущее» и т.д. Эти и другие понятия характеризуют пространственные и временные особенности событий. *Событиями* в науке считаются точки пространства и времени — «здесь» и «теперь», т.е. любые явления, происходящие в определенный момент времени и в определенной точке пространства. Если вся действительность рассматривается как бесконечная совокупность событий, то *соотношение и порядок существования всех точек в определенный момент времени является пространством, а порядок, последовательность и длительность явлений, происходящих в определенной точке пространства, является временем*. Окружающая нас действительность бесконечно разнообразна, и в зависимости от этого пространственно-временная структура бытия на разных (структурно-организованных и структурно-масштабных) уровнях реальности может быть различной.

Прежде чем определить общие и специфические свойства пространства и времени, рассмотрим два рассуждения о пространстве из истории науки. Первое принадлежит *Абу Али ибн Сине*. Он писал: «Некоторые думают, что место есть первичная материя, так как оно принимает нечто в себя, как будто место принимает одно тело после другого. Но это ошибочно, потому что первичная материя принимает форму, а не само тело. Другие говорили, что место есть форма и [нечто] созданное, потому что тело находится в своей форме. Но это тоже ошибочно, так как форма тела во время движения не отделяется, а место отделяется. Это также относится к первичной материи»¹. Ибн Сина критикует тех, кто считает пространство пустотой, вместительным для тел. «Это мнение, — считает Ибн Сина, — близко к воображению и далеко от разума. Причиной возникновения мнения о существовании пустоты является существование воздуха, который невидим глазами. А люди думали, что ничего нет и что пространство пусто, и вообразили поэтому, что возможна пустота»².

Другое рассуждение принадлежит знаменитому философу XX в. *Мартину Хайдеггеру* (1889—1976). При раскрытии сущности пространства он обращается к герменевтике и семантическому анализу. Подход М. Хайдеггера интересен тем, что он уделяет внимание тем глубинным чертам и свойствам пространства, о возможностях существования которых обычно даже не подозревают естествоиспытатели: «Попробуем прислушаться к языку. О чем он говорит в слове

¹ Абу Али ибн Сина. Избранные философские произведения. М., 1980. С. 190.

² Там же.

ность, бесконечно прошлое и бесконечно будущее отличаются друг от друга. Вечность — «мангулик» — означает «существовать всегда», бесконечное прошлое «азалийлик» — означает «всегда существовал», бесконечно будущее — «абадийлик» — означает «всегда будет существовать».

Противоречивость. Сущность пространства и времени может быть раскрыта только на основе учета единства противоположных характеристик как у пространства (протяженности и структурности), так и у времени (длительности и течения, смены моментов времени).

Противоречие как одна из важнейших сущностных характеристик пространства и времени формирует диалектическую целостность пространственно-временной структуры действительности, поскольку действительность (ее пространственно-временная структура) формируется на основе единства устойчивости и изменчивости, формы и содержания, прерывных и непрерывных, качественных и количественных определенностей. Противоречие выступает движущей силой развития пространственно-временной структуры бытия. Противоречивость проявляется также в процессе взаимного превращения количественных и качественных изменений в свойствах пространства и времени, в процессе отрицания. Противоречие лежит также в процессе перехода мира (его пространственно-временной структуры) от прошедшего к будущему состоянию, от существующего к возникающему состоянию, от действительного к возможному, от возможного к действительному состоянию.

Специфические свойства пространства и времени Пространство и время обладают, кроме всеобщих свойств, и *специфическими свойствами*. Среди этих свойств по содержанию выделяются два типа: *метрические* и *топологические*. Те свойства, что связаны с измерением длины (метрика, кривизна), а также изотропность и однородность, относятся к метрическим свойствам пространства¹. Метрические свойства пространства и времени присущи всем геометрическим объектам, они измеримы при помощи определенных инструментов: соответственно линейек и часов. Эти свойства отражают количественные особенности пространства и времени.

Свойства другого типа — *топологические* свойства, непосредственно не связанные с измерением пространства и времени, характеризуют «взаимоположение и взаимоисключение геометрических объектов».

Если метрические свойства, отражая менее фундаментальные, более изменчивые и относительные черты пространства и времени, представляют собой их внешнюю структуру и форму, то топологические свойства отражают наиболее фундаментальные, устойчивые, сущностные стороны пространства и времени, выражают их внутреннюю сущность, основное содержание и качественную определенность.

¹ См.: В.К. Потемкин, А.Л. Симанов. Пространство в структуре мира. Н., 1990. С. 111.

альных систем, различающиеся по степени организованности и активности. Они характеризуются качественными особенностями пространственно-временной структуры материи. К их числу относятся: *неорганический уровень* («неживая природа»), *органический уровень* («живая природа») и *социальный уровень* («общество»). Эти уровни отличаются друг от друга по количеству и качеству взаимодействий, образующих структуру пространства и времени на том или ином уровне. На неорганическом уровне ведущую роль играют физические и химические формы взаимодействий, на органическом уровне дополнительно вступает и биологическая форма взаимодействия, образуя соответствующую структуру биологического пространства и времени. На социальном уровне добавляются и социальные взаимодействия, образующие социальное пространство и время.

Структурно-масштабные уровни материи. Это уровни материальных систем, различающиеся материальными взаимодействиями, определяющими структурную целостность пространственно-временной единицы того или иного уровня. К структурно-масштабным уровням относятся *микро-, макро- и мегамиры.*

Мегамир — это мир, где в основном властвует гравитационное взаимодействие, в макромире господствует электромагнитное взаимодействие, а в микромире — сильное и слабое ядерное взаимодействие¹. Гравитационное взаимодействие «обуславливает поведение планет, звезд, галактик и определяет основные черты Вселенной», электромагнитное взаимодействие ответственно «за то, что атомы существуют как целое», и оно «в основном обуславливает все известные явления жизни на Земле». Слабое ядерное взаимодействие «в принципе ответственно за существование тяжелых элементов на Земле и в других областях Вселенной». Сильное ядерное взаимодействие «связывает вместе протоны и нейтроны в ядрах гелия, лития, бериллия, углерода, урана и других. Такие явления, как термоядерный синтез, благодаря которому светит Солнце, и деление ядер, проходящее в современных ядерных реакторах, — различные проявления этого взаимодействия»².

Если на структурно-организованных уровнях материальных систем развитие пространственно-временной структуры направляется от низшего к высшему уровню, то на структурно-масштабных уровнях материальных систем пространственно-временная структура на каждом уровне развивается своеобразно.

¹ См.: Салом Абдус. Последний замысел Эйнштейна: объединение фундаментальных взаимодействий и свойств пространства-времени. В кн.: Современная теория элементарных частиц. М., 1984. С. 47.

² Там же. С. 15.

Виды материи В современном естествознании различаются *веществообразный* и *невеществообразный* виды материи. Вся наблюдаемая часть объективной реальности от глубин Вселенной до мельчайших элементарных частиц и античастиц: электроны, позитроны, протоны, нейтроны и др. относятся к веществообразному виду материи. Веществообразный вид материи, в свою очередь, разделяется на две разновидности: *вещество* и *антивещество*. Электрон и протон являются веществом, а позитрон и антипротон являются антивеществом. Все частицы являются веществом, античастицы — антивеществом. К не веществообразным видам материи относятся различные формы полей и излучений. Поля бывают ядерные, субъядерные, электрические, магнитные, электромагнитные, гравитационные и т.п. Соответственно им существуют и различные формы излучений. В результате взаимодействия вещества и антивещества происходит явление аннигиляции, т.е. исчезновение вещественного вида материи, точнее, вещественный вид материи превращается в не веществообразный вид, физические тела превращаются в различные поля и излучения. И наоборот, когда поля и излучения сталкиваются, спонтанно образуются элементарные частицы, т.е. здесь вещество образуется из не веществообразного вида материи.

Раздел V. ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Глава I. СОЗНАНИЕ: ПРОИСХОЖДЕНИЕ И СУЩНОСТЬ

§ 1. Сознание как объект философского анализа

Сознание как объект исследования

Сознание — предельно широкая категория философии, обозначающая субъективную реальность, идеальное отражение человека, его мозгом и психикой внешнего мира; духовный мир человека, его осознанное переживание собственного бытия в мире; отношение к внешнему миру.

Человек — существо мыслящее, наделенное сознанием. При помощи сознания человек активно ориентируется во внешнем мире, познает его, вступает с ним в субъектно-объектные отношения. Благодаря сознанию существуют духовный мир личности, ее эмоции, переживания, тревоги и мечты, надежды, чаяния, фантазии. Именно благодаря сознанию человек существует как *Homo Sapiens*, существо разумное, отличное от животного мира. Говоря о сознании, как отличительном свойстве человека, выдающийся среднеазиатский философ Аль-Фараби писал:

«От всех животных человек отличителен особыми свойствами, ибо у него имеется душа, из которой возникают силы, действующие через посредство телесных органов, и, кроме того, у него есть такая сила, которая действует без посредства телесного органа; этой силой является разум»¹.

Сознание человека, внутренний мир его души является объектом изучения целого ряда наук о человеке: психологии, социологии, педагогики, психиатрии, физиологии высшей нервной деятельности. При этом сознание предстает в единстве познавательных (гносеологических), ценностных (аксиологических), волевых и коммуникативных (социальных) параметров.

Сознание является результатом, историческим продуктом социальной, общественной формы бытия. Ключ к пониманию сознания — в истории человека, человеческого социума. Ведь сознание обуславливает активный, творческий характер социальной формы бытия, придает человеческой истории черты самодвижения. Сознание отдельного индивида неотделимо, немислимо без развития общественного сознания.

¹ Фараби. Существо вопросов // Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. Ч. 2. С. 728.

Проблема сознания в философии

Проблема сознания в науке и философии — это, в конечном счете, вопрос о соотношении психического, физиологического и социального: если человек разумный — венец эволюции материи, то мысль — высшее свойство мыслящего материала, головного мозга человека, коры его больших полушарий.

Человеческое сознание неразрывно связано с языком. Язык есть материальная оболочка мысли. О содержании мысли человек узнает через ее материализацию в различных языковых системах: в устной и письменной речи, в искусственных языках современной информатики или в условных языках различных символов, кодов, шифров, формул и т. п.

Существуют различные подходы к философскому анализу феномена сознания, такие как *материализм, идеализм, дуализм, гилозоизм, пантеизм*.

Большинство представителей *материализма* рассматривают сознание как *особую форму отражения*. Если отражение — один из атрибутов движущейся, развивающейся, изменяющейся материи, то сознание с материалистических позиций, — это высшая форма отражения в мозгу человека внешнего мира, итог эволюции живой природы, это способность самого сложного из известных сегодня материальных образований — человеческого мозга — отражать окружающий мир в форме идеальных образов.

Идеалистическая философия осмысливает сознание, духовное, идеальное как фактор, не зависящий от материального, предшествующий и даже порождающий его. Идеализм не предполагает, а зачастую прямо отрицает материальную обусловленность, детерминацию идеального, психического, рассматривая его как замкнутый, самодостаточный и полный в себе мир субъективных переживаний, ассоциаций, мыслей и идей, которые либо сосуществуют с материальным миром, либо являются демиургом, творцом внешнего мира.

Идеальное, говорят представители *объективного идеализма*, — это подлинное, вечное, совершенное бытие, в отличие от бытия материального, которое, по их мнению, несовершенно, иллюзорно. Дух, разум, идеальное предшествует материи или сосуществует с ней. Таков «мир идей» Платона, «абсолютная идея» Гегеля. «Мир идей», «абсолютная идея» активны; материя, природа — пассивны, косны. Аристотель утверждал, что активный дух оформляет, одухотворяет, придает надлежащий вид инертной, аморфной, косной, равнодушной к собственному существованию материи, наделяя ее внутренней формой, а значит сущностью и смыслом.

Несколько иначе решают проблему сознания сторонники другого философского направления — *субъективного идеализма*, считающие неправомерным тезис о существовании объективной реальности, независимой от воли, сознания, разума субъекта: мир, в котором живет человек — суть комплекс, совокупность ощущений,

представлений, переживаний, настроений, впечатлений мыслящего субъекта. Наиболее крупные представители субъективного идеализма — Д. Беркли, И. Г. Фихте, Д. Юм. Позиции, близкие этому течению, в наше время занимают некоторые сторонники неопозитивизма, критического рационализма, экзистенциализма.

Крайней формой субъективного идеализма является *солипсизм* — философское течение, исходящее из существования только человека и его субъективного мира, сознания, а объективный мир, все предметы, люди, явления, окружающие индивида, существуют лишь в его сознании. На рубеже XIX—XX вв. субъективно-идеалистические идеи солипсизма развивали представители имманентной школы философии в Германии (Э. Мах, Р. Авенариус), в России (Н. О. Лосский) и в других европейских странах.

Своеобразную позицию по вопросу сознания занимает такое философское направление, как *дуализм*, крупнейшим представителем которого являлся Р. Декарт. Дуалисты утверждают, что в основе бытия существуют два независимых, равноправных начала — материальное и духовное. Своеобразную трактовку феномена сознания дает *гилозоизм* — философское учение, отрицающее грань между живой и неживой природой, полагающее всю материю в той или иной степени живой, одушевленной, наделенной чувствами, психикой, душой.

Близкую к гилозоизму позицию занимают представители философии *пантеизма*, максимально сближающие друг с другом понятия «Бог», «природа», «душа». Идеи пантеизма близки раннему суфизму, ярким представителем которого был выдающийся мыслитель средневекового Востока Аль-Газали. В европейской философской традиции Нового времени идеи пантеизма развивали Джордано Бруно и Бенедикт Спиноза. Пристальное внимание анализу сознания уделяют многочисленные течения современной, постклассической философии. Например, философия психоанализа, связанная с именами З. Фрейда, К. Юнга, Э. Фромма, большое внимание уделила изучению бессознательного, его роли в духовном бытии субъекта, влиянию бессознательного на сознание, поведение личности.

Неотомизм — философия современного католицизма — исходя из концепции божественного сотворения всего сущего, рассматривает сознание человека как основу личности, формообразующую по отношению к телу индивида, смыслом и целью существования которого является созерцание божьего откровения. Интересную трактовку дает сознанию современная философия существования — *экзистенциализм*. Так, немецкий философ-экзистенциалист К. Ясперс утверждает, что в центре философии лежит некое проявление сознания — человеческая фантазия, отражающая поиск мыслью человека, его разумом смысла бытия. Французский экзистенциалист Ж.-П. Сартр, считал, что сознание — суть «мера бытия» психического, это осознание личностью собственного существования, «свидетель своего бытия».

§ 2. Сознание как отражение

Отражение в природе Отражение в природе тесно связано с взаимодействием различных материальных систем, объектов. Оно определяется материальными взаимодействиями на всех структурных уровнях организации бытия. *Отражение* — это воспроизведение результатов взаимодействия в структуре взаимодействующих объектов. Отражение — процесс и результат активного взаимодействия отражаемого и отражающего. При отражении взаимодействующие материальные системы оставляют свой след, память о себе друг в друге, существуют в дальнейшем не только «сами в себе», но и «в другом».

В неживой природе отражение имеет многосторонний характер: каждому структурному уровню организации материи присущи свои специфические характерные виды и типы взаимодействий, а следовательно и формы отражения — механические, физические, химические. С возникновением на земле жизни появляется качественно иной, новый вид взаимодействия — адаптация живого организма к условиям окружающей среды. На основе приспособительных, адаптационных свойств живых организмов совершенствуется само отражение. Отражение в живой природе — это более сложный уровень отражения, т. к. играет роль регулятора поведения организма, его активности во внешней среде. Здесь отражение не пассивно, а активно, избирательно, целесообразно, обеспечивает регулярную функцию организма, особи. Отражение на биологическом уровне определяется целями живого организма и отличается избирательностью и информацией.

Информация — это целесообразно упорядоченное отражение разнообразных явлений действительности, которое определяется целями отражающей системы, одновременно необходимой для достижения этих целей. Поэтому, начиная с биологического уровня организации материи, принято в современной науке говорить об информационном отражении. Информационное отражение обеспечивает адаптационное, приспособительное поведение живого организма в соответствии с принципом кибернетической обратной связи, которую Н. Винер характеризовал как свойство системы, позволяющее регулировать ее будущее поведение прошлым.

Первая форма отражения на биологическом уровне — раздражимость — способность к простейшим реакциям в ответ на воздействие биологически полезных или вредных факторов внешней среды при непосредственном контакте организма с ними. Раздражимость присуща всему живому: и растениям, и животным. На основе раздражимости формируется *чувствительность* — способность живого организма реагировать на изменения среды, не имеющие прямого био-

логического значения. Чувствительность характерна для широкого диапазона живых биологических систем — от простейшей амебы до высших животных с развитой нервной системой. Далее, на основе головного мозга, центральной нервной системы и органов чувств, возникает *психическая форма отражения*.

Центральная нервная система (ЦНС) высших животных — это специальный отражательный аппарат, возникший у животных в ходе длительной эволюции и включающий рецепторы и мозговой центр, который в процессе функционирования осуществляет прием и переработку сигналов, информацию о внешнем мире, а также их сохранение организмом для дальнейшей жизнедеятельности — *память*. Возникновение психических процессов связано с предметной деятельностью животных, которая и опосредует отношения живого организма с жизненно важными, биогенными факторами внешнего мира и определяет структуру и объективное содержание психики.

Предметная деятельность развивается на двух уровнях: непосредственное поведение животных, направленное на поиск необходимых средств к существованию, и орудийно опосредованная материальная практика людей, направленная на преобразование природы с целью удовлетворения самых разнообразных человеческих потребностей.

Сознание как высшая форма отражения

Сознание — высший уровень духовной активности человека и высшая форма отражения реальности в форме чувственных и мыслительных образов, придающее всем действиям человека, его практике и поступкам осмысленный, целенаправленный характер.

Сознание, мышление, психика — это необходимое следствие лежащей в самом основании, фундаменте материи, способности отражения. С возникновением практики как общественно-исторической деятельности человека возникает и высшая, присущая только человеческому роду, психическая форма отражения — сознание, которое в идеальной, понятийной форме воспроизводит предметные орудийные действия социально-исторического субъекта.

§ 3. Происхождение сознания

Происхождение сознания как проблема

По проблеме происхождения сознания исторически сформировались следующие философско-мировоззренческие подходы.

Религиозный. С точки зрения религии, сознание (душа) возникает в результате акта божественного творения. В библейском Ветхом Завете, одинаково признаваемом иудаизмом, христианством и исламом, божественное происхождение души описано следующим образом: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в

лицо его дыхание жизни, и стал человек душою живою»¹. В свою очередь, этот сюжет своими корнями уходит в более глубокую древность. Подобные представления о происхождении человеческой души — через дыхание Бога — широко распространены в мифологии многих народов, находящихся на стадии первобытного общества и его разложения. В частности, они были обнаружены в мифологии племени маори в Новой Зеландии, у аборигенов Австралии, на островах Таити, в древнеиндийской мифологии, у североамериканских индейцев и других народов².

Идеалистический. Идеализм допускает существование идеального, духовной сущности вне и до какой-либо материальной действительности. В различных идеалистических системах происхождение сознания трактуется по-разному. В одних системах, как и в религии, оно является творением Бога. В других — в дуализме, гилозоистических учениях — сознание существует вечно, в силу самостоятельного существования духовной субстанции или в силу всеобщей одушевленности природы. Так, в философии Тейяра де Шардена все вещи имеют так называемую «внутреннюю» сторону. Говоря о «внутренней» стороне Земли Тейяр де Шарден пишет: «Этим выражением ... я обозначаю «психическую» сторону той порции космической ткани, которая с самого начала оказалась ограниченной скромными размерами молодой Земли. В этом обособившемся лоскуте звездного вещества, как и везде в универсуме, внешняя сторона вещей неизбежно сопровождается соответствующим внутренним миром»³. С точки зрения Тейяра, «по существу всякая энергия имеет психическую природу»⁴. В третьих системах (как в философии Гегеля) человеческое сознание возникает на определенной ступени развития некоей изначальной духовной сущности (Абсолютной Идеи, Мирового Духа).

Материалистический. В рамках материализма также можно выделить различные подходы к происхождению сознания. *Физикализм* и радикальный *редукционизм*, именуемые иногда *вульгарным материализмом*, полностью сводят идеальное к материальному, к физической реальности, трактуя сознание как определенный вид материи. Физикалистская интерпретация сознания возникла еще в античной философии. Так, Демокрит считал, что душа состоит из особых атомов. В XIX в. Бюхнер, Фогт, Молешотт и др. полагали, что мысль это особое, выделяемое мозгом, вещество. В XX в. физикализм получил отражение в «научном материализме», согласно которому «методы

¹ Бытие, 2, 7.

² Д.Д. Фрэнсер. Фольклор в Ветхом Завете. М., 1989. С. 13—29.

³ П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1987. С. 66.

⁴ Там же. С. 61.

естествознания, в частности физики, способны дать исчерпывающее описание человеческого существа»¹. В физикализме, отождествляющим материальное и идеальное, проблема происхождения идеального, как принципиально отличного от материального, фактически снимается. Биологизаторский подход, не делая качественного различия между человеческим сознанием и психикой животного, связывает происхождение сознания лишь с биологическими факторами эволюции.

Современная наука о происхождении сознания

Проблема происхождения сознания является одной из сложнейших проблем. Трудность в ее разрешении связана с двумя факторами. Во-первых, речь идет о процессах и событиях, отдаленных от нашего времени, протекавших сотни тысяч лет тому назад. Во-вторых, в силу того, что мы имеем дело с таким феноменом, как *идеальное*, т. е. с тем, что не содержит в себе ни грамма вещественного, объект исследования — архаические формы и факты сознания — не дан нам непосредственно. Историческая реконструкция происхождения сознания является междисциплинарной научной проблемой, решить которую можно лишь на основе комплексного подхода.

Ключ к пониманию происхождения сознания человека — его биологическая организация (прежде всего, сложнейшее устройство мозга и его функции) и деятельность, в которой формирующийся человек преобразовывал природу и самого себя. Понимание происхождения сознания невозможно без понимания сути практической деятельности человека. Причина принципиальной разницы форм отражения у животных и человека коренится в характере их деятельности. Насколько инстинктивно-биологическая, адаптационно-приспособительная деятельность животных отличается от человеческого труда, настолько и психическая деятельность животных отличается от сознания человека.

Психика животных порождается и функционирует на базе осуществляемой ими биологической деятельности. Известно, что в специальных экспериментах антропоиды способны использовать, обрабатывать и изготавливать различные предметы. Аналогичные способности антропоиды проявляют и в своей естественной жизни: разбивают камнями орехи, используют тонкие ветви для доставания термитов и меда; пользуются палками в качестве рычага для расширения отверстий в термитниках и т. д.² Однако акты проявления «орудийной деятельности» у антропоидов крайне редки и эпизодичны, а сама эта деятельность является инстинктивно-биологической, адаптаци-

онно-приспособительской и так или иначе связана с удовлетворением биологических потребностей. В большинстве случаев «орудийная деятельность» проявляется, как правило, в экспериментальной ситуации¹. Причем используемый животным предмет приобретает свою орудийную значимость лишь в данной ситуации и в данный момент времени. За их пределами орудия для животного не существует.

На основе рефлекторной деятельности и психики у антропоидов формируются зачатки мышления. Они проявляются в том, что обезьяны способны в своей деятельности решать несложные задачи, осуществлять простейшие виды обобщения, абстрагирования, классификации, анализа, синтеза и т. д. Элементарное мышление животных является результатом развития биологических механизмов и несет функцию адаптации, функцию более пластичного поведения в меняющихся ситуациях. Подобно орудийной деятельности, мышление животных является спорадическим, возникая и реализуясь, прежде всего, в проблемных ситуациях (содержащих, как правило, компонент новизны) для достижения каких-либо жизненно значимых целей (потребностей). Анализ, синтез, абстрагирование и обобщение у животных не существуют в отвлеченно-идеальной форме. Они всегда ситуативны и проявляются лишь в действиях животного. Мышление животных — это мышление в действии².

Действенные (практические) виды анализа и синтеза осуществляются у животных на основе ощущений, восприятий и представлений. Представления животных — это слабые неустойчивые образы. Между ними может образовываться крайне слабая ассоциативная связь. Небольшое усложнение этой связи, включение в последнюю дополнительных промежуточных звеньев может легко ее нарушить.

Важным когнитивным потенциалом высших приматов, в дальнейшем сыгравшим решающую роль в становлении человеческого сознания, является присущий им сложный способ коммуникаций и возможность его развития. Как показали эксперименты Р. и Б. Гарднеров, Р. Футса по обучению шимпанзе и орангутангов амлену (языку глухонемых), Д. Премака и Д. Румбо по обучению шимпанзе жетонам-символам, из которых можно строить предложения, Ф. Паттерсон по обучению гориллы языку через компьютер, освоение человеческого языка высшими антропоидами может достигать, по разным оценкам, уровня 1,5—5 летнего ребенка. Вероятно, этот потенциал, реализуемый у современных животных в ситуации экспериментального обучения, мог быть реализован у ранних гоминид как шаг эволюционного развития.

Наивысшей точки развития животных мир достиг в лице *ав-*

¹ Н. Н. Ладыгина-Котс. Конструктивная и орудийная деятельность высших обезьян (шимпанзе). М., 1959. С. 144.

² К.Э. Фабри. Проблема интеллекта животных. — Предисловие к кн.: В.Фишель. Думают ли животные? М., 1973. С. 11.

¹ Цит. по: Дж. Марголис. Личность и сознание. М., 1986. С. 7.

² Джейн ван Лавик-Гудолл. В тени человека. М., 1974. С. 38.

стралопитеков (предлюдей), ископаемых прямоходящих приматов, обитавших 1,5—5 млн лет тому назад, у которых использование различных естественных предметов стало важнейшей частью их образа жизни. Наиболее развитые формы австралопитековых (поздних предлюдей), предшествующие появлению древнейших людей, способны были изготавливать простейшие каменные изделия. Эти изделия, датируемые в 2,6—1,8 млн лет назад очень часто представляют собой простой разлом гальки или булыжники, двумя-тремя ударами превращенные в грубые, бесформенные артефакты, которые имели неровный режущий край. Как показывают исследования, подобная техника изготовления простейших орудий вполне возможна в рамках условно-рефлекторной деятельности¹.

Непосредственные животные предки людей или предлюди (типа австралопитековых) по своему психическому развитию не выходят за пределы уровня отражения, характерного для высших животных (современных и ископаемых антропоидов). Схемы, по которым двигались образы предлюдей, так же как и у животных, диктовались наличной практической ситуацией. Здесь еще не существует целенаправленной мыслительной деятельности, способной к планированию. По сравнению с животными, у предлюдей становятся более устойчивыми и обобщенными представления, ассоциативные связи между ними становятся все более частыми и прочными.

В отличие от рефлекторных действий животных, уже первые продукты деятельности *древнейших людей* (архантропов) требуют от них осознания результатов своего труда. Так, древнейшее орудие труда — ручное рубило — предполагает для своего изготовления ряд устойчивых представлений, наличия идеального образа формы будущего орудия, установления в мышлении элементарных причинно-следственных связей. На этом этапе возникает и простейшая речь: на эндокранах (слепках внутренних полостей черепов) архантропов зафиксирован интенсивный рост тех участков мозга, которые у современного человека связаны с речевой деятельностью. Речь здесь еще не могла передавать весь объем нужной информации, поэтому большую смысловую нагрузку носили жест, интонация, мимика. Однозначной закрепленности за словом определенного значения еще не было. Все то, что хотел передать древнейший человек, становилось понятным лишь в контексте конкретной ситуации. Слово (высказывание) и то, что оно обозначало, всегда сопровождалось конкретным действием.

Дальнейшее усложнение труда, потребность в появлении специализированных орудий и новых видов деятельности, дифференциации всей общественной жизни первобытного человеческого стада послужили источником дальнейшего совершенствования мозга фор-

¹ Ю. И. Семенов. На заре человеческой истории. М., 1989. С. 92.

содержанию не сводится к физическим свойствам сигнала. Лауреат Нобелевской премии Р. Сперри открыл явление межполушарной асимметрии головного мозга: левое полушарие — база логического, абстрактного мышления, правое — конкретно-образного. Преобладание понятийного или образного мышления у человека зависит от того, какое полушарие развито больше: левое или правое, логическое или эмоциональное. Открытие Р. Сперри лежит в основе принципа гармоничности и системности сознания и интеллекта человека. Назначение этого принципа подобно назначению бинокулярного зрения: известно, что только видение двумя глазами дает ощущение объемности, целостности и многомерности мира. Аналогично и сочетание образного и знаково-символического, интуитивного и логико-дискурсивного мышления для становления предметного, операционного, теоретического, творческого, конструктивно-эвристического, личностно-мировоззренческого.

Нейронная организация мозга и протекающие в нем процессы, с одной стороны, и духовный мир личности, с другой, — это связанные, но существенно отличные друг от друга явления. Они относятся друг к другу, как вещь и ее свойство, орган и его функция, процесс и его результат. Различие между ними состоит в том, что нейродинамические процессы мозга материальны, а порождаемые ими духовные явления, чувства, мысли, переживания, эмоции — идеальны. Сознание — чрезвычайно сложный объект научных исследований. Существуют малоизученные, не до конца понятые и неизвестные науке стороны и свойства психики человека. Однако наука шаг за шагом продвигается в изучении тайн сознания.

Была обнаружена «дифференцированная ответственность» многих отделов, участков и зон мозга за определенные мыслительные процедуры, эмоции, память. Так, в части мозга, называемой гипоталамусом, обнаружены центры, ответственные за положительные и отрицательные эмоции. Зрительные сигналы поступают в затылочную область мозга, слуховые — в височную, лобную доли мозга. Опыты И. П. Павлова показали наследственную, биологическую обусловленность темперамента личности. Сознания без мозга быть не может. Наличие целостного, здорового, нормально функционирующего мозга — необходимое условие сознания. Другим, важнейшим условием является социальная среда, ведь человек — существо *биопсихосоциальное*, т. е. одновременно биологическое существо и существо социальное.

Сознание и социальная среда

Активная, целеустремленная, адекватная окружающей действительности *практика, общение людей друг с другом* являются теми социальными условиями, которые помогли нашему далекому первобытному предку стать человеком разумным. Взаимодействие людей в социуме, их общение в процессе совместной трудовой деятельности спо-

собствовали возникновению, закреплению и развитию сознания как отдельного индивида, так и социума в целом. Общение людей в процессе изготовления орудия труда вызвали потребность понимать намерения других, быть понятым самому. Получение информации, ее передача, хранение и использование всем социумом становятся общественно необходимыми, поэтому с необходимостью на основе сознания и труда у человека появляется и развивается членораздельная речь, человеческий язык.

Эти же условия необходимы и для младенца современного человека. Если ребенок волей обстоятельств растет вне общества, он не становится ни существом разумным, ни существом социальным. Следовательно, сознание человека, возникшее и сформировавшееся на основе мыслительной деятельности, — это явление индивидуальное по форме, но социальное, общественное по самой сути. Физиологической основой сознания человека является мозг. Но здесь важно понять, что мыслит не мозг сам по себе, а человек при помощи мозга. Главнейшую социальную роль в становлении сознания играет *труд*, формирующий человека как личность, развивающий его творческий потенциал и любознательность, стремление понять, сориентироваться в окружающем мире, подчинить его собственным целям и задачам, сделать полезным для человека.

Другой важнейший фактор становления сознания — *язык*. Язык передает социальный опыт людей, обеспечивает непрерывность мышления в историческом развитии человечества. Человеческие мысли, идеи, представления оформляются в словах, поэтому язык — это универсальное средство выражения мысли, сознания, средство человеческого общения, обмена информацией. Язык и сознание существуют вместе, слитно в лингво-логическом единстве, где язык выступает как знаковое оформление мыслей, объективирует их, делает доступными для других людей. По мере развития человеческого общества совершенствуется и язык. Труд и язык — главные, но не единственные социальные факторы развития сознания. Социальная основа жизни человека, а значит и его мышления, включает многие другие компоненты: например, политический, правовой, нравственный, организационный, познавательный и др.

Сознание человека активно взаимодействует, находится под влиянием сознания других людей, общественного сознания всего социума, группового сознания социальных групп (национальных, религиозных, профессиональных, возрастных и т. п.), культуры, науки, идеологии, средств массовой информации и коммуникации. Именно через них в своей повседневной жизнедеятельности человек и становится личностью, социальным существом, носителем человеческой культуры.

Глава 2. СТРУКТУРА СОЗНАНИЯ

§ 1. Психика и сознание

Психика Основным структурным элементом личности является психика, более того, само сознание есть высшее проявление психики, потому что возникнув на биологическом уровне организации материи у высших животных, сама психика имеет сложное строение и в результате постепенной эволюции уже на качественно ином, социальном уровне организации бытия порождает сознание.

На уровне психики у высших животных проявляется очень сложное поведение, адаптация к внешним условиям, целенаправленная деятельность, формируются элементы ориентировочно-исследовательской деятельности, появляются элементы рассудка и богатая, развитая память. Если способ взаимодействия с окружающей средой у высших животных со сложной психикой определяется, главным образом, их телесной организацией, физиологией и анатомией, то *сознание человека — высшая форма проявления психики —* развивается лишь в результате общения человека с себе подобными, т. е. непосредственно под влиянием общественной организации человеческого бытия. Психика человека определяет психический склад личности, ее характер, темперамент, способности, ценностные ориентации, самоанализ и самооценку, индивидуальный стиль мышления и жизненный уклад. Психика включает в себя как *сознание*, так и те пласты внутреннего мира человека, которые находятся вне контроля сознания, так называемое *подсознание*.

Сознание Сознание человека как внутренний духовный мир личности, как субъективная реальность, обладает сложной внутренней структурой, целой иерархией тесно связанных между собой типов, уровней и форм. В целом структура сознания представляется как сложная функционирующая система духовного мира личности. В структуру сознания следует отнести такие элементы, как совокупность чувственных, волевых, логических, эмоциональных процессов в духовной жизни человеческого индивидуума. Сознание порождает и формирует духовность личности, ее эмоции, переживания, тревоги и мечты, надежды, фантазии и грезы, мир субъективного, внутреннего бытия человека, его душу.

Структура сознания При этом сознание как целостная система, сложнообразованная структура является единством познавательных, целостных, волевых и коммуникативных (т. е. социальных) элементов. Реально ни один элемент структуры сознания не функционирует сам по себе, все тесно взаимосвя-

ны с остальными элементами, взаимодействуя с ними и всей системой сознания в целом. Например, мышление обеспечивает нормальную работу памяти, эмоций и восприятий. А, скажем, переживание человеком какого-либо события предполагает, что он сравнивает, размышляет, идеализирует, абстрагирует, отвлекается, т. е. использует операции мышления.

В сознание как целостно-связанную систему входят такие его неотъемлемые компоненты, как чувства, мысли, эмоции, воля и память. Целостность есть системное качество сознания, означающее принципиальную необходимость специфики феномена сознания к любой из его составных частей.

Ощущения. Человеческие ощущения — основные поставщики информации о внешнем мире. Осязательные, зрительные, тактильные, звуковые, вкусовые ощущения позволяют субъекту ориентироваться в мире, обнаруживать интересующий его объект, выделять его местоположение, получать информацию о цвете, запахе, вкусе, твердости, температуре и других качествах.

Восприятие. Говоря о восприятии, Ибн Сина писал: «Особенностью человека является то, что восприятие им редких вещей вызывает у него рефлекс, называемый удивлением, после чего следует смех. А восприятие вредных вещей вызывает рефлекс, называемый страхом, после чего следует плач... Итак, человек обладает способностью ко всеобщему воззрению и способностью к размышлению об отдельных вещах: должен ли он делать или не должен то, что полезно или вредно, является ли это опасным или безвредным, хорошим или плохим»¹.

Восприятие — это следующий, после ощущений, этап переработки информации субъектом, в ходе которого достигается целостное постижение объекта, его пространственно-временных характеристик и сравнение идеального образа с самим материальным образом, т. е. с самим объектом восприятия. Благодаря мышлению, результатам ощущения и восприятия придается смысл и значение, отыскивается подходящая понятийная форма.

Эмоции. Эмоциональный компонент структуры сознания обуславливает положительное или отрицательное отношение к явлениям и событиям (надеждой, радостью, страхом, отчаянием и т. п.) или безразличие, побуждает личность спорить, переживать, находиться в состоянии эмоционального шока, аффекта (ревновать, ненавидеть, презирать), стресса или фрустрации (быть потрясенным или угнетенным), испытывать восторг, возбуждение. Информационно значимый аспект переживаний и эмоций состоит в оценочном отношении субъекта к объекту (хорошо — плохо, лучше — хуже и т. д.).

¹ Ибн Сина. О душе. // Человек. Мыслители прошлого и настоящего? М.: 1991. С. 196.

Воля. Успешная реализация эмоций тесно связана с волей субъекта. Волевая регуляция деятельности субъекта необходима при расхождении объективных условий, в которых она протекает, и субъективных возможностей ее существования. Волевые действия проявляются в тех жизненных ситуациях, когда личность должна сделать выбор, принять решение, а затем реализовать его. Без участия воли не обходится ни один акт сознания, она регламентирует человеческое поведение, направляет его на достижение искомым целей. Особую роль здесь играет способность субъекта принимать решение со знанием дела, что и означает свободу воли.

Память. В системе сознания интегральным носителем и выразителем опыта служит память. Память — это способность человека или человеческого общества сохранять и воспроизводить в настоящем прошедший опыт своей или чужой деятельности. Она является тем ориентиром, благодаря которому субъект успешно ориентируется и во времени, и в пространстве, что выражается в составлении им планов, схем и программ деятельности. Другая функция памяти — воспроизведение прошлой действительности. Память позволяет человеку видеть историческую ретроспективу и перспективу, прогнозировать будущее.

Мышление. Мыслит не само мышление, а человек. Мышление человека всегда глубоко личностно, индивидуально окрашено и включает в себя целенаправленное, обобщенное и опосредованное познание субъектом объективных связей и отношений в окружающем мире, творческую, созидательную активность субъекта, прогнозирование, опережающее отражение происходящих явлений и событий и создание новых идей, взглядов, гипотез и теорий. Мышление постоянно расширяет кругозор человека, его мироощущение, мировосприятие и самооценку человеком собственного бытия, своих поступков, чаяний и надежд. Мышление человека — процесс сложный и активный, включающий такие компоненты, как абстрагирование и обобщение, анализ, синтез, сравнение, аналогия, разумная постановка и решение самых различных по сложности, характеру и содержанию задач. Мыслящий человек способен к логическим выводам, умозаключениям, обретению жизненного опыта, трудовых и профессиональных навыков и мастерства, он обладает способностью доказывать, обосновывать, аргументировать и отстаивать собственную точку зрения по тем или иным вопросам.

§ 2. Сознание и подсознание

Помимо сознания, на поведение человека, весь его духовный мир большое влияние оказывают бессознательные моменты и подсознание. Оба эти компонента — сознание и подсознание — оказывают друг на друга сильное воздействие, они неразрывны и находятся, образно говоря, под строжайшим взаимным контролем и влиянием. Согласно

современным научным представлениям, область подсознательной неосознанной психической деятельности человека включает в себя те ощущения, восприятия, представления, которые не достигают порой сознания, когда человек смотрит на объект и не видит, не замечает его, слушает и не воспринимает услышанного. Область подсознательного обнимает собой такие формы духовного бытия, как сновидения, состояние гипноза, неосознанные желания, тревожные предчувствия, например, накануне неприятного события в жизни субъекта.

В подсознании оседает, накапливается огромный массив жизненной информации личности, ее индивидуальный жизненный опыт. Многие действия, совершаемые человеком автоматически, инстинктивно, выполняющие роль защитных механизмов и защищающие мозг от постоянного перенапряжения, контролируются и управляются подсознанием. Бессознательное — это и жизненные установки, и привычки человека, наконец, это интуиция — плод неосознанной, внелогической работы мозга по решению стоящих задач на основе ранее полученных сведений, хранящихся в памяти.

Большое внимание философскому и психическому анализу подсознания уделяли Зигмунд Фрейд, Карл Юнг, Эрих Фромм. Так, теория Фрейда рассматривает подсознание как основу, главный фактор поведения людей, их морали, искусства, всей духовной культуры. К. Юнг наряду с индивидуальным бессознательным ввел в научный оборот понятие «коллективного бессознательного»; с его точки зрения, подсознание включает в себя не только субъективное и индивидуальное, вытесненное за порог сознания, но, прежде всего, коллективное и безличное психологическое содержание, уходящее корнями в глубокую древность и получившее в концепции Юнга название архетипов. Используя взаимосвязь индивидуального и коллективного бессознательного, Э. Фромм вводит понятие «социального характера» как связующего звена, посредника между индивидуальной психикой субъекта и социальной структурой общества, изучает влияние подсознания на ценностные, аксиологические ориентиры современного потребительского общества.

Глава 3. ФОРМЫ И ФУНКЦИИ СОЗНАНИЯ

§ 1. Формы сознания

Мнение Сознание существует в определенных формах, таких как мнение, сомнение, убеждение, знание и вера, получивших название «эпистемические формы сознания» (греч. *эпистеме* — знание).

Мнение человека или группы людей отражает их точку зрения по тому или иному вопросу и основано на жизненной позиции,

мироощущении, мировоззрении субъекта, оно тесно связано с индивидуальным опытом отдельной личности и коллективным опытом всего социума, а также с памятью человека и человечества. В массовом сознании больших групп людей, целых социальных слоев существует общественное мнение, выражающее общественное отношение к фактам, событиям, явлениям жизни общества, затрагивающим его потребности и интересы.

Сомнение Другая эпистемическая форма сознания — это сомнение, оно включает в себя те данные, ту информацию, в истинности, достоверности и полезности которой субъект уверен не до конца, у него нет твердых знаний и убеждений по поводу этих данных. Сомнение выполняет важную роль в переходе от старого знания к новому. В истории философской мысли сомнение неоднократно бралось на вооружение как сознательный методологический прием (античный скептицизм, принцип универсального сомнения Декарта, современный релятивизм).

Убеждение В противоположность сомнению, убеждение — это форма сознания, которая внутренне воспринимается субъектом как верная, истинная, достоверная и логически не противоречивая. В основании убеждений личности находятся такие причины, как бездоказательное аксиоматическое принятие на веру тех или иных данных, сведений, фактов; далее, сюда относится общепринятость, авторитетность, и, наконец, основанием объективного убеждения выступают факты, данные наблюдений и жизненного опыта, научные теории и законы, логические аргументы, практически и научно проверенные положения. Только глубоко осмысленное, внутренне переработанное, освоенное самим субъектом знание становится его действительным и устойчивым убеждением.

Знание Формой сознания, объединяющей, синтезирующей в себе мнение, убеждение и сомнение, является знание, являющееся идеальным выражением объективных свойств и связей мира, уже известных субъекту, изученных и познанных им. Провозвестник науки и философии Нового времени средневековый английский мыслитель Роджер Бэкон сформулировал замечательную сентенцию: «Знание — сила». Действительно, истинное, точное знание — это квинтэссенция, сгусток человеческой практики, коллективный опыт, накопленный человечеством за всю многовековую историю его развития. Наше знание имеет как абсолютную, так и относительную стороны. Говоря о последней, Бертран Рассел писал, что «всякое знание является до некоторой степени сомнительным, и мы не можем сказать, при какой степени сомнительности оно перестает быть знанием»¹.

¹ См.: Мир философии. М., 1991. Ч. 1. С. 643—656.

Вера Противоположной знанию стороной сознания выступает вера. Знание придает человеку уверенность, вооружает его убеждениями, а вера предстает как высшая ступень убеждения, хотя и не являясь проявлением знания. Вера имеет глубоко личностное значение для человека, выражая его глубокую убежденность в правоте высказанных положений, в том числе и таких, которые не опираются на объективные доказательства.

Между верой и знанием существует глубоко принципиальное различие. Если в вере акцент делается на субъективной убежденности человека, то в знании на первый план выступают объективность, истинность и достоверность. Вместе с тем и в знании присутствует элемент веры: в современном постиндустриальном обществе авторитет научных знаний столь велик, что им верит безоговорочно практически все человечество. Высокий авторитет науки, внедрение множества ее результатов в повседневную жизнь служит базисом такой веры. В то же время на уровне веры знания догматизируются, омертвляются, и тогда опора на веру становится консервативным началом, тормозом творчества и познания личности.

§ 2. Функции сознания

Рефлексивная функция Одной из основных, важнейших функций сознания является *самосознание*, т. е. рефлексивное осознание человеком собственного бытия. «Познай самого себя» — этот призыв античных философов и осуществляет мышление человека с помощью самосознания. По этому поводу М. Хайдеггер заметил, что экзистенциальное существо человека есть основание того, что человек умеет представить сущее как таковое и иметь сознание о представленном.

Самосознание личности есть органическое единство трех моментов: осознание человеком своего сходства и отличия от других людей, осознание своего отличия и сходства с другими материальными природными и социальными объектами и, наконец, возникающая на основе этого осознания оценка самого себя как субъекта жизнедеятельности. Основными элементами самосознания являются самоанализ, самонаблюдение, самопознание и самооценка.

С помощью самосознания человек познает и оценивает себя как субъекта, осознавая свое отличие и сходство с другими людьми, осознавая собственное «Я» как целостный микрокосм в его уникальной индивидуальности и неповторимости, в соотносительности этого микрокосма с внешним миром.

Через самосознание человека сознание осуществляет функцию активного отношения человека к миру, осознанному бытию в нем,

а также функцию целеполагания, когда человек создает предварительный план своих будущих действий в предполагаемой ситуации и предвидит будущие возможные результаты, последствия этих действий.

С помощью самосознания регулируется также управленческая функция сознания, ведь осознанная деятельность человека неразрывно связана с самоуправлением и контролем личности над собственным поведением, отношением к окружающему миру и другим людям. Самосознание — это активная, заинтересованная направленность сознания на самое себя в стремлении понять свою сущность, цель и смысл бытия человека, возможность реализации своих потенций и способностей, иначе говоря, возможность самоактуализации личности в собственных глазах и в глазах всего общества.

Герменевтическая функция Другая важная функция сознания человека — функция *понимания*. Основная функция понимания связана с обеспечением осмысленного поведения и ориентации индивида в природной и социальной среде.

Всякое понимание — это процесс преодоления какого-то непонимания, т. е. понимание является процессом осмысления того или иного явления действительности, выработки на основе этого осмысления и постижения значения данного явления и освоения его человеком, т. е. это реальная актуализация жизненного опыта субъекта на основе собственного мировоззрения, мировосприятия, личного знания и собственной жизненной позиции.

Изучение понимания стало предметом *герменевтики*, основоположником которой является теолог и филолог конца XVIII — первой трети XIX вв. Ф. Шлейермахер, считавший ее основной задачей понимание классических исторических текстов и постижение на основе их правильного прочтения духовного мира людей прошлых эпох. Это постижение происходит при помощи особого чувства — *эмпатии*, или вчувствования, вживания познающего субъекта в обстоятельность жизни людей прошлого.

В наши дни круг задач, решаемых философской герменевтикой, расширился; герменевтический подход подчеркивает активную роль субъекта в процессе осознания и понимания. В развитии современной герменевтики внесли свой вклад немецкие философы В. Дильтей, М. Хайдеггер, Х.Г. Гадамер, французский философ П. Рикер. Процесс понимания человека человеком тесно связан с общением, само понимание всегда есть результат межличностного диалога, причем частым и практически важным случаем здесь выступает внутренний диалог личности с самой собой. Понимание существенно определяется характером знаний, имеющихся у общества на данной стадии его развития. Понимание обусловлено ранее существующим знанием, логической культурой мышления, предшествующим социальным опытом.

В рамках имеющегося массива информации интерпретируется, т. е. определенным образом понимается новый факт, новая информация, новое знание. При этом понимание нового достигается путем частичного истолкования неизвестного через известное.

Человеческая способность к пониманию прошла долгий путь развития. Первой была стадия «практического понимания»; на ней находился первобытный человек, для которого базой понимания была его практическая жизнедеятельность. Затем сформировалась такая своеобразная форма понимания, как магия — своеобразная рефлексия познающего мышления, осознание «практического понимания», своеобразное размышление над ним. И лишь начиная с эпохи античности, стало оформляться «теоретическое понимание» как рефлексия над накопленным массивом знаний, умений, навыков и технологий.

Творческая функция Еще одна функция сознания — творческая — предполагает активность сознания в постановке цели, прогнозировании, предвидении ожидаемого результата действий человека. Творческая активность сознания тесно связана с конструктивно-преобразующей деятельностью, созданием нового. *Творчество* — это процесс создания новых материальных и духовных ценностей в результате сознательного освоения человечеством природных богатств, а также развитие способностей самого человека. Активность сознания субъекта в творческом освоении предполагает длительные поиски, отступления, находки, а зачастую, ошибки и заблуждения, озарение, открытие того нового, что и является результатом творчества субъекта.

При помощи творчества человек реализует планы, замыслы, проекты, хранящиеся в сознании, материализует их в реальных предметах и явлениях действительности. Творческий подход к решению стоящих перед ним задач — высшее проявление человеческого духа, интеллекта. Элементы творческой активности присутствуют уже в психике высших животных — обезьян, дельфинов, собак, но только человек осознанно опирается на творчество в своем активном освоении, познании и преобразовании окружающей действительности. Прогнозирование, фантазия, додумывание, доосмысление имеющейся, но неполной информации — это тоже проявление творческой активности человеческого разума.

Раздел VI. ФИЛОСОФИЯ ПОЗНАНИЯ (ГНОСЕОЛОГИЯ)

Глава 1. ВОЗМОЖНОСТИ ПОЗНАНИЯ КАК ПРОБЛЕМА ГНОСЕОЛОГИИ

Предмет гносеологии Человек свое непосредственное бытие реализует в постоянном контакте с окружающим миром. Для ориентации в нем и оптимальной адаптации человек, его разум и чувства направлены вовне, на познание мира. Говоря словами М. Хайдеггера, «познание как исследование привлекает сущее к отчету». Познавательную деятельность необходимо рассматривать в общем контексте жизнедеятельности человека как необходимый элемент человеческой жизни. Задача и цель познания заключается в постижении истины, чтобы путем изучения различных явлений вскрывать их суть, их глубинные, устойчивые, определяющие стороны и грани. Еще в античной философии софисты и Сократ впервые сформулировали основной, главный мировоззренческий вопрос как вопрос отношения человека к природе, субъекта к объекту, мышления к бытию.

В Новое время Ф. Бэкон и Р. Декарт углубили учение о познании как отношении субъекта к объекту. *Субъект*, по словам Декарта, — это личность, являющаяся носителем познавательного действия, мыслящее «Я». *Объект* — это то, на что направлена познавательная активность субъекта, т. е. весь окружающий нас мир. Объект познания не задан непосредственно в познавательной ситуации, он детерминирован уровнем развития общественной практики. Субъект познания также задается той конкретной общественно-исторической обстановкой, в которой разворачивается его познавательная деятельность. Следовательно, и само познание имеет социальную природу, определяясь общественной практикой. Вопрос о том, познаваем мир или непознаваем, а если познаваем, то как отражается в нашем сознании, всегда волновал философскую мысль. Теория познания, или гносеология (греч. — учение о познании) — неотъемлемая часть философских учений.

Гносеология изучает принципы, закономерности, формы, ступени и уровни познавательной деятельности субъекта, а также вытекающие из этих принципов и законов требования и критерии, обеспечивающие достижение истинного знания. Теория познания исследует процесс познания как на обыденном, повседневном уровне, так и общенаучные формы, методы познания.

Процесс познания — это не мертвый, сухой процесс, ибо он осуществляется живыми людьми, а поэтому познание включает в себя элементы эмоционального начала — волевые, мотивационные условия. В связи с этим следует отметить, что вещи, явления окружающей действительности лишь тогда становятся объектом познания, когда они оказываются в поле зрения субъекта, чем-либо заинтересовывают его внимание, взаимодействуют с ним, вычлениваются им из совокупности других предметов и процессов. В этом смысле субъект формирует объект, поэтому и говорят, что нет объекта без субъекта, так же как нет субъекта без объекта.

Скептицизм и агностицизм

В истории философии периодически возникали учения, ставящие под сомнение достижение достоверных знаний о мире. Первым таким учением стал античный скептицизм, возникший в IV в. до н. э. *Скептики не оспаривали возможности познания, однако подвергали сомнению достоверность наших знаний, их адекватность явлениям внешнего мира.*

Сторонники скептицизма исходили из двух положений. Первое — у философии нет единого системообразующего начала, т. е. она внутри себя логически противоречива. Второе — поскольку философы обобщают противоречащие друг другу положения, которые в равной степени являются опровержимыми, то философия не способна отыскать истину. Следовательно, достоверное знание о мире невозможно.

Один из основателей скептицизма Пиррон (ок. 365 — 275 до н. э.) считал достоверными чувственные восприятия (например, если нечто представляется субъекту горьким или сладким, то соответствующее утверждение будет истинным), а заблуждение возникает, когда от непосредственного явления субъект пытается перейти к познанию сущности, основы объекта. Всякому утверждению об объекте, считал он, может быть противопоставлено противоречащее ему по смыслу утверждение. Следовательно, скептик должен воздерживаться от окончательных суждений.

Сходные идеи отстаивали Диоген из Синопа и Секст Эмпирик, которые считали, что в познавательной деятельности, как и вообще в повседневной жизни, следует опираться на собственный здравый смысл. В эпоху средневековья идеи скептицизма получили развитие и на Западе (Пьер Абеляр), и на Востоке (Аль-Газали). Например, Аль-Газали утверждал: «Бессилие познать до конца есть познание; слава Тому, кто создал для людей путь к Его познанию только через бессилие познать Его»¹.

В философии Нового времени позицию скептицизма последовательно отстаивал Юм. Юм подверг сомнению реальность внешнего мира. Нельзя сомневаться, считал мыслитель из Шотландии, лишь в

¹ Антология мировой философии. М., 1969. Ч. II. С. 748.

реальности собственных ощущений. Эти впечатления органов чувств могут быть вызваны либо воздействием на них внешнего мира, либо особой энергией человеческого ума. Опыт здесь бессилён установить истинный источник наших ощущений. Юм не только отрицал познаваемость мира, но оставлял открытым вопрос о существовании чего-либо реального за пределами чувственных впечатлений субъекта.

Критически переработал Д. Юма основоположник немецкой классической философии И. Кант. Трансцендентальный идеализм Канта заключается в том, что, с одной стороны, он не сомневался в существовании независимых от нашего сознания «вещей в себе», а с другой стороны, утверждал, что «вещи в себе» принципиально непознаваемы. Суть вещей есть нечто неуловимое, ничем не обнаруживаемое. Человек как субъект познания довольствуется лишь тем, что лежит на поверхности явлений и процессов, имеет дело лишь с явлением, «вещью для нас». «Вещь для нас» ничего нам не говорит о «вещи в себе». Для человека мир остается непостижимой тайной «вещи в себе», поэтому эта философия получила название агностицизм (греч. частица *а* — отрицание и *гностос* — доступный познанию, познаваемый).

Агностицизм — это учение, согласно которому достижение истинных, достоверных знаний о мире невозможно. Агностицизм рассматривает познание только как деятельность познающего разума. Материалисты критикуют Канта за то, что он, признавая «вещи в себе», объявляет их непознаваемыми, а идеалисты его критикуют за то, что он признает вне и независимо от субъекта какие-то таинственные «вещи в себе». Если для Канта «вещь в себе» принципиально непознаваема, то современные материалисты рассматривают ее как нечто еще не познанное, что еще не означает, что оно принципиально непознаваемо.

Идея агностицизма получила развитие и в философии XIX—XX вв. Так, агностический по своей сути характер носила «теория иероглифов», или «теория символов» немецкого физика и физиолога Г. Гельмгольца (1821—1894). Суть взглядов Гельмгольца в том, что ощущения субъекта не есть образ реального предмета, а являются лишь символами, условными знаками, иероглифами. Он отрицал связь и сходство чувственного образа с вызвавшим его прообразом, т. е. оригиналом, реальной вещью.

На рубеже XIX—XX вв. сформировалась еще одна разновидность агностицизма — *конвенционализм*. *Конвенционализм* (лат. *конвенцио* — договор, соглашение) — это философское учение, согласно которому научные теории и понятия являются не реальной характеристикой внешнего мира, его сторон и свойств, а продуктом соглашения между учеными. Крупнейший представитель конвенционализма — французский математик и философ Анри Пуанкаре (1854—1912).

В современной гносеологии в век НТР важно учитывать, что между познающим субъектом и объектом очень часто находится посредник — прибор, исследовательская установка. Это создает специфическую гносеологическую ситуацию. Поскольку прибор вносит известное «возмущение», систематические и случайные ошибки в процесс адекватного отражения объекта, исследователь должен производить необходимую корреляцию. Однако это не означает торжества агностицизма, а свидетельствует о том, что наши познавательные приемы, методы, средства и формы нуждаются в постоянном совершенствовании. Окружающий нас мир вполне познаваем, а само познание — это осмысленное отражение разумом субъекта внешнего мира с целью постижения истины и применения ее в своей практической, созидательной, преобразующей деятельности.

Глава 2. ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

§ 1. Чувственное познание

Роль чувств в познании

Познание любой вещи, любого предмета или явления представляет собой процесс, в котором мысль движется от чувственного восприятия к сущности предмета.

Чувственное знание, живое созерцание является формой непосредственной связи человека с окружающим миром. Чувственное сознание есть не что иное, как превращение энергии внешнего раздражения в факт сознания. Иначе как через него мы ни о каких формах бытия ничего узнать не можем. При помощи живого созерцания мы можем узнать различные свойства и стороны окружающей действительности, но мы не можем одними лишь чувственными образами постичь их сущность.

Это объясняется, прежде всего, естественной ограниченностью органов чувств человека. Так, человеческий глаз способен воспринимать далеко не весь спектр световых волн; он невосприимчив к инфракрасной, ультрафиолетовой, рентгеновской частям светового спектра. Такая же естественная ограниченность присуща и другим органам чувств. Например, ухо человека может воспринимать волны звука с частотой колебания от 16 до 20 тыс. Гц, а более низкочастотные или высокочастотные звуки не воспринимает.

Те явления, которые нельзя воспринимать естественными органами чувств, можно воспринимать искусственными органами, специально созданными такими приборами, как микроскоп, радиотелескоп, локатор, барометр, счетчик Гейгера и пр., которые намного расширяют и усиливают мощь чувственного познания. Вместе с тем чувственное познание может вводить нас в заблуждение — обман зрения, миражи, зрительные галлюцинации, звуковые эффекты и т. д. В истории

философии первостепенное значение проблеме чувственного происхождения всех знаний уделяли мыслители Нового времени. Так, Джон Локк, обосновывая принципы материалистического *сенсуализма* (лат. *сенсус* — чувство, ощущение), писал, что нет ничего в интеллекте, чего бы прежде не было в чувствах. Поэтому кто ничего не ощущает, тот ничего не знает.

Формы чувственного познания

Чувства — это те каналы, посредством которых человек связан с окружающим миром, получает о нем непосредственную ин-

формацию. Чувства — та пища, которая является основой функционирования абстрактного *мышления*.

Ощущение — простейшая форма чувственного познания, это сплав объективного и субъективного, оно объективно по источнику и субъективно по форме, в зависимости от строения тех или иных органов чувств. Хотя чувства и выступают единственными каналами для получения знаний, одних ощущений недостаточно для постижения внешнего мира во всей целостности, глубине и конкретности. Ощущения дают субъекту знание отдельных сторон или свойств познаваемого объекта, но в силу своей естественной ограниченности не позволяют познать объект в целом. Поэтому от ощущений познание идет к восприятию.

Восприятие — это уже не одно ощущение, а их совокупность, комбинация. При помощи восприятий мы отражаем не отдельные стороны предмета, а предмет в целом. Так, совокупность таких ощущений, как шарообразное, зелено-красное, глянцевое, ароматное, душистое, кисло-сладкое, в нашем сознании ассоциируется с образом яблока.

Следующей после восприятия ступенью чувственного познания является *представление*, которое качественно отличается и от ощущения, и от восприятия. Представление — это промежуточное звено между чувственным восприятием и понятием. В отличие от ощущений и восприятий, представления не выступают уже непосредственным взаимодействием субъекта и объекта. Человек, ранее воспринимавший какие-либо явления или предметы, может по памяти воспроизводить их образы даже тогда, когда они непосредственно не воздействуют на наши чувства. Более того, мы на основании описаний можем представить себе, например, тропические джунгли, которых раньше никогда не видели. Однако, в отличие от ощущений и восприятий, представление, воспроизводя ранее воспринятый предмет, воссоздает не все его конкретно-чувственные детали, а только наиболее существенные, характерные части, стороны, признаки.

Представления лишены той яркости и конкретности, которые характерны для ощущений и восприятий, но зато они более долго-

вечны, устойчивы. При помощи представлений мы можем воспроизводить в сознании картины давно прошедших событий. Кроме того, представления позволяют нам представить на основе ранее воспринятой картины будущего. Способность человека воспроизводить и строить образы будущего есть не что иное как *воображение*. При всей важности чувственного познания нужно подчеркнуть, что оно ограничено, и отражает лишь внешнюю, непосредственную, чувственно воспринимаемую сторону внешнего мира. К тому же, чувство способно ввести нас в заблуждение. Следующей после чувственного познания ступенью является рациональное познание, абстрактно-логическое мышление.

§ 2. Рациональное познание

Роль рационального познания

Если посредством чувств мы отражаем мир явлений, то разумом мы познаем сущность, которую чувственно воспринять нельзя. От-

правляясь от информации, полученной от внешнего мира нашими органами чувств, абстрагируясь от внешних, привходящих обстоятельств, затемняющих и скрывающих сущность явлений, разум освобождаст мир явлений от внешних, несущественных черт и связей.

Разум, в отличие от чувств, не способен дифференцировать, отличать существенное от несущественного, отделять их друг от друга, берет в явлениях не все, а только самое главное, устойчивое, закономерное. Поэтому абстракции лишены той яркости, свежести, непосредственности и наглядности, что столь характерных для чувственного познания.

Рациональное, абстрактно-логическое мышление позволяет познать закономерные связи мира явлений, что необходимо человеку для того, чтобы свободно ориентироваться во внешнем мире и использовать в своих интересах и целях явления и процессы окружающей действительности.

Формы рационального познания

Главной формой рационального познания является *понятие*.

Понятие — это результат обобщения данных опыта, итог изучения мира. Процесс образования понятий есть *абстрагирование*, т. е. отвлечение от ряда второстепенных признаков и свойств рассматриваемого предмета. Дать определение понятию — значит подвести менее широкое понятие под более широкое. Например: яблоко — плод, осел — животное, Иван — человек. Жучка — собака и т. д. Образование понятий — это высший продукт деятельности познающего разума человека. В процессе познания нужны не только уметь формулировать понятия, но и оперировать ими

Соединяя понятия, мы высказываем *суждение*; соединяя суждения друг с другом, мы выводим из них *умозаключение*.

Суждение — эта такая форма мышления, в которой человек выражает вещь в ее связях и отношениях. С гносеологической точки зрения, *суждение* — это форма отражения действительности путем утверждения или отрицания чего-либо. Поэтому суждения бывают утвердительные, по типу: «Сейчас идет дождь», или отрицательные: «Сегодня дождя не будет». Когда мы сравниваем, сопоставляем, соотносим друг с другом два или более суждений, то мы можем получить новое суждение, т. е. осуществляем, вывод или *умозаключение*.

Для того чтобы умозаключение, логический вывод был истинно верным, необходимы два условия. Первое: исходные суждения, называемые в логике посылками, должны быть истинными, т. е. соответствовать действительности. Второе: правильным, в соответствии с законами логики должен быть сам процесс выведения из исходных посылок *умозаключения*.

Аристотель, создатель логики, приводит классический пример силлогизма:

- 1) Все люди смертны } посылка;
 - 2) Сократ — человек } посылка;
- Сократ смертен — умозаключение.

Если мы соблюдаем законы логики, но исходное суждение не истинно, то и силлогизм будет не истинным, а ложным. Например:

- 1) Сократ — человек;
 - 2) Все люди бессмертны;
- Сократ бессмертен — ложный вывод.

§ 3. Интуитивное познание

Процесс познания человеком мира требует усилия не только его чувств и сознания, но и непрестанной напряженной бессознательной деятельности. Познавательная деятельность человеческого под-сознания получила название интуитивного познания, а сама *интуиция* — это непосредственное, внелогическое усмотрение в качестве истинных таких свойств объекта познания, которые при данных условиях невозможно обосновать другим путем. Интуиция не противостоит действиям чувств и разума, а дополняет их, выступая в неразрывном единстве с чувственным и рациональным моментами в познании.

Очень велика роль интуиции как на обыденном, повседневном уровне, когда человек бессознательно предчувствует то или иное событие, так и в научно-исследовательской деятельности, когда ученого после долгих и утомительных блужданий в дебрях еще непознанного внезапно посещает озарение, *инсайт*, и на этой основе происходит научное открытие. Академик Н. Н. Моисеев, высоко ценя роль интуиции в современном научном познании, говорил, что как

бы ни были совершенны логические и математические методы познания, они никогда не заменят интуиции, наития, догадки, озарения.

Интуиция тесно связана с воображением, ибо воображая нечто, мы интуитивно вкладываем в воображаемый образ черты, стороны уже познанных объектов. Воображение — своеобразный сплав чувственности, логики и интуитивности, когда мышление обобщает чувственные образы и пронизывает их смысловым значением. Познанию необходимы новые идеи, но одного эмпирического материала для этого явно недостаточно, нужны развитые интуиции, воображение, фантазия. Феномен интуиции привлекал к себе внимание с глубокой древности. Еще создатели Вед, пифагорейцы, Платон и Аристотель пытались раскрыть загадку интуиции, понимая ее ими как непосредственное знание.

В XVII в. Р. Декарт создает учение об интеллектуальной интуиции. Согласно Декарту, истинность исходных идей, лежащих в основании научного познания, постигается интуитивно, непосредственно усматривается умом субъекта познания. Интуитивному знанию приписывались самоочевидность, ясность. Интуиция считалась врожденной способностью человеческого разума. Интуитивное и рациональное связаны между собой, хотя первое обладает приоритетом и является высшей формой знания.

Следует отметить такие отличительные черты интуитивного познания, как внезапность, озарение, очевидность результата, невыводимость его из имеющихся данных, чувство уверенности в правильности решения проблемы и понимания необходимости его логического обоснования. В науке многие открытия были сделаны на интуитивном уровне. В современной математике существует целое направление: *интуиционизм*. У его истоков стояли немецкий философ И. Кант, французский математик и философ А. Пуанкаре и голландский математик Л. Брауэр.

Обосновывая интуиционизм в геометрии, Пуанкаре считал, что процесс познавательного творчества обязательно включает в себя интуицию, работу подсознания. Познание складывается из следующих этапов: за первый присест не удастся сделать ничего путного; затем наступает более или менее длительный перерыв, в течение которого совершается бессознательная работа; после этого наступает новый этап сознательной работы, который кажется также безрезультатным; но внезапно происходит озарение, рождается решающая мысль; последний этап — обязательная проверка полученного решения задачи. Бессознательная, интуитивная работа плодотворна только в том случае, если ей предшествует и за ней следует период сознательной работы. Пуанкаре настаивает на необходимости обязательной проверки результатов познания, несмотря на их кажущуюся очевидность и интуитивную ясность.

Интуитивное озарение, познание по наитию совершается стихийно, внезапно, вдруг, без явного осознания самим человеком путей, приведших его к решению искомой проблемы. При этом у разных

людей в разных условиях интуиция имеет разную степень удаленности от сознания, имеет свою индивидуальную специфику по содержанию, по характеру полученного результата, по глубине проникновения в сущность изучаемого явления, по личной значимости для субъекта. Вместе с тем интуиция не сводится ни только к чувственному, ни только к абстрактно-логическому познанию. В ней присутствуют оба эти момента познания, но и имеется нечто, выходящее за их рамки, что не позволяет свести интуицию ни к одной из этих форм. Поэтому в современной теории познания интуитивное знание занимает место, равнозначное и чувственному, и рациональному познанию.

Глава 3. ПРОБЛЕМА ИСТИНЫ В ГНОСЕОЛОГИИ

§ 1. Истина

Понятие истины в философии

Главная задача познания — это поиск истины. Вопрос об истине является важнейшим вопросом всей теории познания. Среди философов нет единого мнения об истине и ее роли в познании.

Для субъективного идеализма истина есть нечто субъективное, как, например, в прагматизме, утверждающем, что истинно то, что полезно, или в конвенционализме и неопозитивизме, которые исходят из того, что истинно то, что общепризнано, что общезначимо. Для материализма истина — это адекватное, правильное отражение внешнего мира в нашем сознании.

Истина — это соответствие наших знаний и представлений о мире самому миру, объективной реальности. Чтобы отличить истину от неистины, заблуждение от лжи, необходимо выяснить, насколько наше знание соответствует объективной действительности, законам ее существования и развития. Аристотель является автором «классической» концепции истины. Эта концепция истолковывает истину как соответствие мысли, знания действительности, а ложь — как несоответствие мысли реальному положению дел. В своей «Метафизике» он пишет: «Говорить о сущем, что его нет, или о несущем, что оно есть, — значит говорить ложное; а говорить, что сущее есть и несущее не есть, значит говорить истинное»¹.

В современной философской и научной литературе часто встречается понятие объективной истины. *Объективная истина — это такое содержание наших знаний, которое не зависит ни от одного человека, ни от всего человечества.* Объективность истины обусловлена отражением объективно существующего мира.

¹ Аристотель. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 1. С. 141.

ние условий места и времени обуславливает необходимость творческого подхода к решению назревших задач, способность при необходимости менять тактику, методы, приемы достижения поставленной цели. Именно поэтому нельзя абсолютизировать те или иные формы, методы и приемы познания, необходимо своевременно устаревшие выводы и формулы заменять новыми, соответствующими изменившейся обстановке, ибо одни и те же закономерности в различных исторических условиях приводят к различным результатам.

Если подходить к истине с точки зрения ее развития, рассматривая истину как процесс, то конкретной истине здесь противопоставляется абстрактная истина. *Абстрактная истина* — истина неполная, неразвитая, односторонняя, а *конкретная истина*, наоборот, — истина полная, развитая, многосторонняя. Любая истина, в силу того, что она развивается в ходе познания, содержит в себе и абстрактный момент, и конкретный. Она абстрактна по отношению к последующей ступени своего развития, и конкретна относительно предыдущей ступени развития. Истина не достигается сразу; постижение ее — это трудный, многоступенчатый процесс познания.

§ 2. Практика и познание

Познание мира — это не только теоретический, но и жизненный, практический процесс. Рассматриваемая с философской точки зрения человеческая *практика* — это совокупная деятельность человека по сознательному и целесообразному преобразованию природы, формированию социальных отношений, это процесс труда в единстве социально-исторических условий его функционирования. Практика всегда носит общественный характер, она невозможна вне связей и общения между людьми. Практика исторична, она состоит в непрерывном преобразовании как окружающей природы, так и самого человека, условий и обстоятельств бытия людей.

Как гносеологическая категория, практика выражает такое отношение между субъектом и объектом, когда субъект сознательно воздействует на объект с целью изменить его в том или ином отношении. В процессе практической деятельности, под влиянием изменения объекта происходит и изменение субъекта, углубляются его практические способности и навыки, расширяется кругозор, обогащается сознание и память, меняется мировоззрение.

Процесс познания обусловлен и опосредован общественно-исторической практикой. Практическая деятельность людей проявляется в различных формах в зависимости от объекта, на преобразование которого она направляется, и той цели, ради достижения которой она осуществляется. В самом широком, философском смысле

субъектом практики выступает общество как конкретно-историческая совокупность практически действующих людей в их отношении к объекту. Под *объектом практики* здесь предстает та сторона объективной реальности, которая подвергается воздействию со стороны людей. Важнейшими формами практики является материальное производство и изменение социальных отношений в обществе.

Практика выше теоретического знания: она обладает достоинством не только всеобщности, но и непосредственной действительности. В практике сливаются воедино фундаментальные противоположности — идеальное (как субъективная реальность) и материальное (как объективная реальность). Практика — это непрерывный процесс преобразования действительности в соответствии с целями, стоящими перед человечеством. Если у общества появляется та или иная практическая потребность, то она обуславливает процесс познания больше, чем десяток университетов, именно потребности практики двигают вперед само научное познание.

Практика детерминирует процесс познания, пронизывая его от начала и до конца по формуле: практика — теория, вновь практика и вновь теория и так без конца. Не может быть познания, оторванного от практики. Только практика показывает истинность или ложность той или иной теории. Практика не является неизменной и раз и навсегда данной. Благодаря опыту, достижениям познания, науки, она постоянно совершенствуется, обогащается и развивается. Познание и практика неотделимы друг от друга. *Практика является исходным пунктом, движущей силой, целью и критерием истинности познания.*

Раздел VII. ФИЛОСОФИЯ НАУКИ

Глава I. ПРИРОДА НАУКИ

Что такое наука? Науку принято определять как *высокоорганизованную и специализированную деятельность по производству объективных знаний о мире, включая и самого человека*. На Востоке знания всегда являлись почитаемой ценностью. Поэт и мыслитель XII в. Ахмад Югнаки так говорил о науке и знании: «...Будь ближе к ученым людям. Знания откроют тебе широкую дорогу, стремись к знаниям, ищи дорогу счастья. Ученый человек дороже динара, а неуч дешевле фрукта... Теперь сам испытай: почитай, подумай, есть ли что-нибудь полезней знаний. Знания возвышают ученого, а незнание опускает человека»¹.

Становление опытной науки в XVII в. привело к коренным преобразованиям всего образа жизни человека. Как отмечал Б. Рассел: «Почти все, чем отличается новый мир от более ранних веков, обусловлено наукой, которая достигла поразительных успехов в XVII веке»². Современное развитие науки ведет к дальнейшим преобразованиям всей системы жизнедеятельности человека. Особо впечатляюще ее воздействие на развитие техники и новейших технологий, а научно-технического прогресса (НТП) — на жизнь людей. Наука создает новую среду бытия человека. Как писал К. Ясперс: «Жизнь в среде, отчасти созданной им самим, является признаком самой сущности человека»³.

Структура и функции науки Первое исходное «членение» науки — выделение в ее структуре *фундаментальных и прикладных наук*. Как известно, современные преобразования в технике и технологии стали возможны благодаря колоссальному развитию фундаментальных наук. На базе успехов в фундаментальных областях науки происходит расцвет многих прикладных исследований и инженерных разработок. Опережающее развитие науки, ее фундаментальных направлений является необходимой предпосылкой дальнейшего успешного развертывания НТП.

¹ См. Антология педагогической мысли УзССР. С. 103.

² Б. Рассел. История западной философии. М., 1959. С. 545.

³ К. Ясперс. Современная техника // В кн.: Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 123.

Можно выделить следующие основные функции науки: а) использование научных познаний для совершенствования производительных сил (технологическая функция науки); б) использование научных знаний для развития самой науки; в) потребление научных знаний для развития человека, способствующее всестороннему развитию личности (социальный прогресс); г) использование науки как средства управления различными природными и социальными процессами. Роль науки как одного из основных источников научно-технического и социально-экономического прогресса, сложность ее организационной структуры, разнообразие используемых в процессе научной деятельности ресурсов вызывает необходимость прогнозирования ее развития.

Динамика социальной жизни существенно влияет на процессы развития познания, вызывая значительные структурные и гносеолого-методологические сдвиги в науке. Это переход науки от преимущественного изучения относительно простых систем (прежде всего физических и инженерных) к исследованию сложных и сверхсложных систем (экологических, биологических, экономических, социальных).

Законы науки Законы науки являются отражением в человеческом мышлении законов объективной действительности. *Законы, формулируемые наукой, есть отражение объективных, всеобщих, необходимых и существенных связей при определенных условиях*. Однако объективно существующая закономерная связь есть нечто более всеобъемлющее, чем сформулированный закон, который всегда уточняется при получении новых фактов в процессе познания.

Чем полнее и всестороннее отражаются объективные процессы, свойства, связи и отношения в законах науки, тем глубже и содержательнее эти законы. Вместе с тем следует подчеркнуть относительный характер устойчивости и повторяемости связей, выражаемых в понятии «закон». Устойчивость, повторяемость не может быть абсолютной, поскольку любое явление находится в состоянии развития и изменения, в ходе которых устойчивые связи могут превратиться в неустойчивые, а неустойчивые в устойчивые.

Каковы же существенные черты и главные особенности закономерных связей? Закон — это такая связь, которая носит существенный характер. Понятия закон и сущность — однопорядковые. Свойства сущности и необходимости закономерных связей обуславливают еще одну их важную особенность — всеобщность. Всеобщность означает, что закон действует везде и всюду, где имеются для этого условия. Законы могут быть менее общими, действующими в ограниченной области материальных процессов и познаваемыми отдельными конкретными науками (например, закон сохра-

нения и превращения энергии), изучаемыми рядом областей знания; и всеобщими, универсальными (законы диалектики), которые исследуются философией.

Законы науки различаются своими формами выражения. Одни законы отражают строгую количественную зависимость между явлениями и фиксируются в науке математическими формулами (например, закон всемирного тяготения). Другие законы не поддаются строгому математическому выражению (например, закон естественного отбора). Весьма важное значение имеет деление законов на классы: *динамические* (жесткая детерминация), *статистические* (вероятностные) *законы, законы симметрии, законы управления*. Наличие различных классов законов отражает наличие качественно различных существенных связей в мире, что находит отражение в структуре научного знания, в логике его построения.

Глава 2. УРОВНИ НАУЧНОГО ПОЗНАНИЯ

Эмпирический уровень познания

В основе понятия «эмпирическое» лежит понятие «эмпирия», т. е. «опыт». Но это не значит, что эмпирический уровень познания исчерпывается опытом. Необходимым эмпирическим базисом научной теории является *эксперимент*, который стал существенным фактором развития современной науки. С экспериментом так или иначе связана вся история развития науки, в первую очередь естествознания, которое часто называют экспериментальным, подчеркивая этим его отличие от существовавших ранее в рамках систем античной и средневековой науки способов познания природы. Осуществленный наукой Нового времени переход от метода простого *наблюдения* явлений, весьма ограниченного по своим возможностям и пригодного лишь для их описательного изучения и классификации, к активному их исследованию посредством систематического и целенаправленного экспериментирования, стал важнейшей вехой на пути исторического развития познания.

Эксперименты распадаются на два класса: *качественный* и *количественный*. Целью качественного и более простого эксперимента является только установление факта существования явления. Например, исследуя прохождение света через границу сред с разными показателями преломления, можно легко установить факт существования преломления. Качественный эксперимент реже обставляется сложными измерительными системами и системами обработки данных.

Количественный (измерительный) эксперимент требует для своего проведения сложного оборудования. Задачей такого эксперимента является установление количественных связей между параметрами,

описывающими состояние системы. В приведенном примере исследования законов преломления с помощью измерительных приборов были проведены опыты, в которых установлены количественные соотношения между углами падения и преломления и найдена функциональная связь между синусами углов и коэффициентом преломления. Эксперимент является средством доказательства и развития научных знаний.

Таким образом, эксперимент — это *вид деятельности, предпринимаемый в целях познания, состоящий в воздействии на изучаемый объект посредством специальных инструментов и приборов, благодаря чему удается изолировать изучаемый объект от влияния побочных и затемняющих его сущность явлений и изучать его в чистом виде; многократно воспроизводить ход процесса в строго фиксированных и поддающихся контролю и учету условиях; планомерно измерять, варьировать, комбинировать различные условия для получения искомого результата*. Эмпирическое исследование, выявляя новые данные наблюдения и эксперимента, стимулирует теоретическое исследование, ставит перед ним новые задачи.

Теоретический уровень научного познания

Любая теория — это не просто достоверное знание фактов, эмпирическое описание познаваемых явлений. Она выполняет функцию *объяснения* этих фактов. В отличие от гипотезы теория дает истинное объяснение, благодаря которому удается понять имеющиеся и установленные факты как логически необходимые следствия законов и других существенных связей данной области, т. е. объяснить окружающие нас явления и события не как хаос случайностей, а как форму проявления и существования объективно необходимых и закономерных отношений.

Кроме того, важной функцией научной теории является *предсказание*, научное предвидение. В отличие от объяснения, дающего возможность понять прошлое и настоящее, осмыслить сущность накопленных и известных фактов, с помощью предсказания можно раскрыть главные тенденции и перспективы развития в дальнейшем. Следует различать *однозначное* и *вероятностное* предсказание в зависимости от того, являются ли законы, используемые для него, «динамическими», то есть однозначно детерминирующими ход событий, или «статистическими», определяющими ту или иную вероятность наступления события.

Таким образом, *теория* — это *объяснение объективных и реальных процессов на основе познания существенных отношений и законов*. Каждая конкретная теория представляет собой единство отображения и конструирования. Другими словами, выводы, делаемые на основе любой теории, содержат гипотетические элементы, обладаю-

щие эвристической ценностью и подлежащие дополнительной проверке на практике. Теория и эксперимент — это два различных способа познания, дополняющие друг друга. Итак, в структуре научного знания выделяются два существенно различных, но взаимосвязанных уровня — эмпирический и теоретический. Но чтобы адекватно описать локальную область знаний, этих двух уровней недостаточно. Необходимо выделить часто не фиксируемый, но очень существенный уровень структуры научного знания — уровень философских предпосылок, содержащих общие представления о действительности в процессе познания, выраженные в системе философских категорий.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному

Восхождение от абстрактного к конкретному в самом общем виде можно определить как движение научно-теоретической мысли ко все более полному, всестороннему и целостному воспроизведению предмета или исследованию объекта. «Абстрактность» понимается в широком смысле как неполнота, односторонность знания, а «конкретность» — как его полнота, содержательность. В этом смысле выражение «восхождение от абстрактного к конкретному» может быть применено для характеристики общей направленности познания в целом, поскольку в нем фиксируется движение от менее содержательного к более содержательному знанию. В более же узком и точном методологическом значении «восхождение от абстрактного к конкретному» представляет собой *определенный этап научно-теоретического познания*, а именно, — движение от исходной абстрактной идеализированной теоретической картины, схватывающей общие контуры исследуемого объекта, к внутренне дифференцированному, но целостному системному его отображению, предполагающему единство многообразия различных сторон, отношений, связей и эмпирических проявлений. Впервые понятие о движении мысли от абстрактного к конкретному для характеристики общей направленности развития мысли было предложено Гегелем.

Метод восхождения от абстрактного к конкретному ориентируется на нахождение конкретно-всеобщего, зародышевой «клеточки», развитие которой приводит к данному состоянию исследуемого объекта. В процессе восхождения от абстрактного к конкретному выявляется многообразие возможных реализаций исходной клеточки в форме развитых объектов при различных вариантах дополнительных, конкретизирующих условий, что позволяет предвидеть множество путей превращения возможностей, заложенных в этой клеточке, в действительность. Следовательно, метод восхождения от абстрактного к конкретному, представляющий собой *метод фундаментального теоретического исследования*, играет важную роль именно в поиске возможностей.

Научное мышление можно характеризовать как со стороны *содержания*, так и *формы*. Содержанием научного мышления являются необходимые связи: *законы и закономерности*. Формами научного мышления являются: *проблема, идея, понятие, гипотеза, теория*.

Проблема Проблема — с греческого означает: преграда, трудность, задача. *Понятие «проблема» выражает ход развития познания, где решаются вопросы или целостный комплекс вопросов*. Весь ход развития человеческой деятельности есть переход от постановки и решения одной проблемы к другой. Люди стремятся познать то, что они еще не знают. Но для начала они должны, хотя бы в самом общем виде, знать, чего же они не знают и что они хотят знать. Недаром изречение великого Сократа гласит: не всякий знает, как много нужно знать, чтобы знать, как мало мы знаем.

Жизненный характер содержания проблемы заключается в том, что проблемы указывают путь решения поставленной задачи. Своеобразной формой решения проблемы может служить доказательство ее неразрешимости, которое стимулирует пересмотр оснований, в рамках которых она поставлена (например, построение вечного двигателя). Необходимость решения поставленной в науке проблемы также создает условия для ее пересмотра.

Решение научных проблем является в науке основным направлением получения знаний, прогресса в средствах познания и развития самой познавательной деятельности. Осмысление, выделение и изучение этого исходного элемента научного исследования становятся существенной предпосылкой оптимизации научно-исследовательской деятельности. Научную проблему можно рассматривать как вопрос в «научно решаемой форме» или как вопрос, который обязательно требует обращения к средствам и методам, разработанным в науке. Ее можно истолковывать и как конкретную целевую установку: найти, сделать, обосновать то-то и то-то в научном исследовании. Иногда ее уподобляют особому виду знания о ранее неизвестном направлении научных исследований.

Идея *Идея — одна из форм постижения в мысли явлений, включающая в себя сознание цели и проекции дальнейшего познания*. Если раньше идею понимали как чувственный образ, возникающий в сознании, как отражение предметов и объектов тех или иных явлений, то современная философия рассматривает идею как «смысл» или «сущность» вещей, как отражение объективной реальности. Под идеей понимается также одна из форм, способ познания, смысл которых заключается в формировании обобщенного теоретического мышления, объясняющего сущность, закон явлений.

Например, такова идея о двойственном корпускулярно-волновом характере вещества и электромагнитного поля. Согласно этому принципу, макро- и микромир связаны, и их единство отображается в корпускулярно-волновом дуализме. Одним из следствий специфики микропроцессов явилось открытие В. Гейзенбергом так называемого соотношения неопределенностей.

Понятие В арсенале основных форм теоретического мышления исходными, базисными являются понятия. Нельзя глубоко понять закономерности развития науки, ее методы, стиль мышления без выяснения вопроса о природе понятий, их роли в научном познании.

Понятие отражает существенные, общие, необходимые связи и свойства предметов. Человек с помощью мышления может выделить из единичного общее и существенное. А на основе знания сущности (общего, необходимого и существенного), отображаемой в понятиях, можно понять особенности протекания событий в наблюдаемой области.

Понятия, как и явления действительности, находятся в процессе постоянного развития. Понятия изменяются не только потому, что сами объекты, которые они отражают, неисчерпаемы и находятся в постоянном развитии и изменении, но и потому что развивается общественно-историческая деятельность, на основе которой происходит образование понятий. Движение действительности можно отразить только в развивающихся понятиях. В диалектике гибкость, изменчивость понятий сочетается с их устойчивостью. Это все взаимосвязанные стороны, без которых нет научного понятия.

Развитие науки показывает, что ломка старых и возникновение новых понятий — единый процесс: старые понятия подвергаются своеобразной релятивизации и становятся аспектами новых понятий. Другими словами, старые понятия играют роль лесов при возведении здания: в архитектуру зданий они не входят и готовое здание должно быть освобождено от этих лесов. Конечно, новые понятия будут в каком-то смысле развитием старых, они могут рассматриваться как их приемники. Новая теория содержит обычно гораздо больше, чем простое приспособление старых идей и понятий к новым фактам, и для полного понимания новой теории необходимо исходить из новых идей, действительно в ней содержащихся, рассматривая старые исходные идеи лишь в историческом аспекте. Выделение новых идей, содержащихся в данной формальной теории, составляет важный этап в развитии теории.

Научные понятия приобретают новый смысл и содержание и при интерпретации в рамках новой теории. Например, ученый, создающий теорию, так или иначе вынужден пользоваться ее исходными понятиями, а значит, и соответствующим образом интерпре-

тировать их. Притом, как свидетельствует история науки, основополагающие понятия научной теории крайне редко получают правильную интерпретацию в момент создания теории. Чаще всего первоначальная их интерпретация бывает неконкретной и даже неверной, но в то же время она исторически неизбежна, как первый шаг в разработке теории. Она представляет собой элемент строительных лесов научной теории.

Любая теория — это система понятий. В системах понятий существуют разнообразные связи и зависимости, среди которых выделяются устойчивые инварианты. В этих устойчивых взаимосвязях между понятиями выражаются законы науки, которые и являются, наряду с самими понятиями, важнейшей самостоятельной формой выражения знаний.

Гипотеза *Гипотеза — это научное допущение или предположение, истинность которого не определена.* Гипотеза — это система высказываний, в которых предпринимается попытка дать ответ на поставленный в науке вопрос. При этом высказывания носят не фактуальный, а теоретический характер. В науке нередко возникают вопросы, ответы на которые могут быть получены в форме утверждений о фактах, что составляет так называемые экспериментальные данные. Выдвижение гипотезы связано с другой познавательной ситуацией. Гипотеза необходима потому, что мысль есть единственное средство проникнуть туда, где кончается «поле зрения» наших органов чувств, а гипотеза — единственный способ представить то, что там могло происходить.

Гипотеза — это догадка. Догадка может быть правильной и ошибочной. Гипотеза является догадкой и с точки зрения механизма обоснования: догадка не выводится ни индуктивно (из фактов), ни дедуктивно. Гипотеза, таким образом, есть особый гносеологический феномен. В сущности, всякое исследование есть, в первую очередь, решение проблем, выдвигаемых перед наукой, а решить эти проблемы нельзя иначе, как через гипотезы, которые пытаются дать предположительное, пробное объяснение соответствующих фактов. Поэтому можно сказать, что процесс исследования в науке в целом сводится к выдвижению, оценке, отбору, разработке и обоснованию гипотез.

В этом общем процессе исследования особо важное значение приобретает *стадия поиска*, охватывающая этапы генерирования, оценки и отбора гипотез. Она является наиболее существенной и творческой частью всего исследования. *Стадия обоснования и проверки, подтверждения* гипотез большей частью сводится к выводу логических следствий из гипотезы и сопоставлению их с имеющимися эмпирическими фактами и данными. Проверимость означает способность

теории быть сравнимой с опытом, т. е. *гипотеза есть предположение о некоторой непосредственно ненаблюдаемой основе явлений и может быть проверена лишь путем сопоставления выведенных из нее следствий с опытом*. В некоторых случаях актуальна возможность проверки может отсутствовать, например, в силу недостаточной точности имеющихся средств измерения или из-за отсутствия необходимых условий для проведения проверочного эксперимента. Однако должна непременно существовать хотя бы принципиальная возможность проверки.

Способность образования гипотез свидетельствует о творческой силе человеческого мышления. Однако не всякое предположение или простая догадка являются научной гипотезой, ибо возможны вздорные, не имеющие серьезных оснований фантастические предположения. Чтобы быть научной гипотезой, предположение должно удовлетворять ряду условий: основываться на принципах научного мировоззрения; учитывать законы, уже установленные наукой, т. е. находиться в соответствии с установленными научными теориями; опираться на все имеющиеся в данной области факты, объяснять их и обладать способностью предсказывать новые факты. Важнейшим требованием к научной гипотезе является ее доступность практической, экспериментальной и всеобщей эмпирической проверке. Гипотеза должна быть способной, исходя из единого принципа, объяснить все установленные факты, не прибегая каждый раз, когда это не удастся, к дополнительным предположениям. Это требование соответствует диалектическому принципу единства мира.

Теория Когда гипотеза подтверждается практикой, она превращается в достоверную теорию. Но *теория* — это не просто достоверное знание, а *знание объективных законов*. В отличие от достоверного знания фактов, от эмпирического описания явлений, теория выполняет функцию *объяснения* существующих фактов. Теория дает объяснение, благодаря которому удается понять имеющиеся факты как логически необходимые следствия законов и других существенных связей данной области, то есть понять явления и события не как хаос случайностей, а как форму проявления объективных, необходимых и закономерных отношений. Научная теория выступает как относительно целостная концептуальная система. В рамках теории получает наиболее полное раскрытие и природа понятий и законов науки.

Каждая научная теория с самого начала строится как идеализация различных объектов или ситуаций. Само построение теории предполагает определенное упрощение реальной действительности. Снятие идеализирующих, упрощающих предпосылок — это бесконечный процесс, приближающий нас к полному отражению мира, но

никогда этого не достигающий. Теоретическому знанию присуща диалектика объективной, абсолютной и относительной истин. Научную теорию можно представить как сложную систему идеальных объектов, которая является своеобразной моделью соответствующего фрагмента действительности. «Математическая, как и любая модель, — пишет академик Н. Н. Моисеев — дает представление о том или ином процессе или явлении. Исследование, анализ модели обещают нам новые знания о них, необходимые для практики»¹.

Научная теория носит систематизированный характер, представляя собой концептуальную систему. Ее исходными элементами являются определенные понятия, отношения между ними и константы. Необходимую целостность и упорядоченность этим системам понятий придают законы науки. Другими словами, законы науки выражают собой структуру соответствующих теоретических систем. Соответственно этому теория, с одной стороны, создается на базе относящихся к ее предмету законов (если они уже открыты), с другой стороны, дает направление исследованиям, ведущим к открытию новых законов.

Теория представляет собой не просто сумму знаний, но и содержит определенный механизм построения знаний, развертывания теоретического содержания, воплощает некоторую программу исследования, что и создает целостность теории как единой системы знаний. «Что касается теории, — отмечал Луи де Бройль, — то ее задача состоит в классификации и синтезе полученных результатов, расположении их в разумную систему, которая не только позволяет истолковать известное, но также по мере возможности предвидеть еще не известное»².

Мы уже говорили, что *наука объясняет явления*, раскрывает их сущность и, следовательно, делает их понятными. Объяснить — значит понять сущность явлений, т. е. ответить на вопрос, почему явление такое, а не иное. Науке известны различные виды объяснения: причинные, следственные (функциональные), структурные и др., которые представляют собой этапы на пути к открытию сущности, вскрывают отдельные ее стороны. Раскрыть существенные свойства объекта — значит показать, что его строение и функционирование подчиняются определенным законам.

С объяснительной функцией теории неразрывно связана другая важнейшая ее функция — *предсказательная*. Установление того или иного закона часто основывается на ограниченном базисе — как эмпирическом, так и теоретическом. В умении по отрывочным и далеко не полным данным проникать в сущность вещей и проявля-

¹ Н. Н. Моисеев. Человек, среда, общество. М., 1982. С. 23.

² Луи де Бройль. По тропам науки. М., 1962. С. 162.

ется сила научного воображения. Соответственно этому установление некоторой взаимной связи открывает возможность в раскрытии этого закона. Предсказание новых химических элементов, планеты Нептун, множества новых элементарных частиц и их свойств и многие другие открытия науки наглядно характеризуют колоссальное значение предсказательной функции теории.

Окружающий мир в эмпирическом знании вырисовывается в виде совокупности отдельных фактов, фрагментов. Один и тот же процесс часто на различных стадиях своего развития описывается различными эмпирическими законами. Для унификации разрозненных эмпирических законов, объясняющих один и тот же процесс, их необходимо связать абстрактными теоретическими положениями, первоначально выступающими в форме допущений или гипотезы. Последующее развитие науки порождает потребность в объяснении установленных эмпирических закономерностей, в выявлении системы фундаментальных принципов, которые позволят с единой точки зрения объяснить все наблюдаемое многообразие явлений исследуемой области действительности и объединить в единой структуре как наличное знание, так и вновь приобретаемое. Это требует выработки специальных понятий, теоретических конструктов, идеализированных объектов.

Раздел VIII. ФИЛОСОФИЯ ТЕХНИКИ

Глава I. СУЩНОСТЬ И ЭВОЛЮЦИЯ ТЕХНИКИ

§ 1. Становление философии техники

В жизни современного общества техника играет определяющую роль. Её развитие затрагивает практически все области человеческого бытия, решающим образом определяет взаимодействия человека и природы, накладывает глубокую печать на отношения между людьми, на самосознание человека. В связи с этим анализ феномена техники, её генезиса, сущности, места и роли в развитии цивилизации стал предметом пристального внимания философии XX в. В последнее время был предпринят комплексный анализ связанных с техникой явлений, учет разнообразных факторов, влияющих на её развитие, в том числе исторических, экономических, политических, антропологических и т.д.

В западной философии возникло особое направление исследований, получившее название «*философия техники*». Этот термин впервые использовал немецкий философ *Эрнст Капп* в своей книге «Основания философии техники», опубликованной в 1877 г. Столетием раньше о философии техники писал И. Бэкман в книге «Руководство по технологии», вышедшей в свет в 1777 г. К теоретическим и философским вопросам развития техники, её значения в жизни человека и развитии научных знаний обращались античные философы, мыслители «Восточного ренессанса» и эпохи тимуридов, европейские ученые эпохи Возрождения и Нового времени. Но лишь в XX в. философия техники заняла свое, особое место в системе философского знания. Одним из первых исследователей, оценивших значимость проблем техники, был *Освальд Шпенглер*.

Он впервые ставит вопрос о месте техники в становлении человечества, осознании универсального характера её воздействий на природу и общество. В книге «Человек и техника» Шпенглер приходит к выводу, что цивилизация отныне одна, к ней все устремляется, у нее есть — всемирное — «пятое действие»: машинная техника¹.

¹ O.Spengler. Der Mensch und die Technik: Beitrag zu einer Philosophie des Lebens. Munchen, 1932. - Цит. по кн. Г.М. Тавризян. Техника, культура, человек. М., 1986. С. 34.

Он призвал видеть в технике одну из сторон целостной жизни общества, стремился подчеркнуть универсальность техники как феномена, изначально связанного с человеком, несущего на себе отпечаток человеческой природы и стремлений. Шпенглер верит в исключительные возможности техники, инженерного мышления: до тех пор, пока действующая в технике мысль на высоте, она будет создавать средства для своих целей и развиваться. Проблемы, поднятые О. Шпенглером и другими философами начала века в связи с осмыслением феномена техники и ее места в истории культуры, нашли свое отражение в работах М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ф. Дессауэра, Л. Мэмфорда, Х. Ортеги-и-Гассета, Х. Шельского, Ж. Фридмана, О. Тоффлера и др.

В XX в. возникло множество различных систем, моделей, концепций техники, строящихся на различных теоретических и методологических основаниях. Так, Л. Мэмфорд отстаивает идею о пороках, бездуховности, ограниченности техники, ее направленности против человека, враждебности, которая вытекает из самой неорганической природы «машины». Взгляды экзистенциалистов и представителей Франкфуртской школы пронизаны глубоким беспокойством, внушенным перспективами развития техники. Вывод о «всеобщем кризисе человеческого содержания культуры и труда» делает и Ж. Фридман¹. В то же время другие авторы намерены видеть позитивные аспекты развития техники и ее влияния на судьбу общества. В частности, эта позиция отражена в технократических концепциях Гэлбрейта, Тоффлера, концепции «научной цивилизации» Шельского и др.

Несмотря на различие позиций авторов можно определить общие вопросы нового направления исследований: проблемное поле философии техники охватывает такие компоненты, как сущность техники, история техники и развитие технологий, взаимоотношения техники и науки, содержание технического знания и его развитие, оценка техники и другие. Вместе с тем все эти вопросы необходимо рассматривать сквозь призму проблемы взаимоотношения человека и техники.

§ 2. Сущность и эволюция техники

Понятие техники Что же такое техника? Это понятие встречается уже у древнегреческих философов Платона и Аристотеля. Греческое «*techne*» имело несколько значений — искусство, мастерство, умение. В трактате «Никомахова этика» Аристотель обратил внимание на отличие *techne* от *empeireia* (опытное знание) и *episteme* (теоретическое знание)². *Empeireia* и *episteme* пред-

ставляются знаниями о естественных предметах, тогда как *techne* — это знания о том, что возникает в результате человеческой деятельности, труда и нацелено на создание искусственных орудий труда. Есть и другой термин, объясняющий смысл техники. Так, В.А. Канке пишет: «... Произведенный человеком объект часто называют артефактом. Латинское «*артефактум*» означает буквально искусственно сделанный»¹. С усложнением и развитием технических систем изменяется и само содержание понятие «техника». Так, в эпоху Ньютона термин «техника» означал совокупность всех тех средств, которые относятся к производству. С созданием машин (первый двигатель был создан в 1776 г., а электромотор — в 1867 г.) под техникой стали понимать, прежде всего, машины и механизмы. Научно-технический прогресс оказал серьезное влияние на восприятие феномена техники и заметно расширил предметное поле этого понятия.

Ушли в прошлое времена, когда действие техники ограничивалось в значительной мере рамками ее первоначального ареала — материального производства, вследствие чего техника отождествлялась преимущественно со средствами труда. Ныне эти рамки раздвинулись настолько, что включили в себя, по сути дела, и все основные сферы жизни общества. Техникой сегодня называют транспортные и телекоммуникационные средства, сооружения и строительные механизмы, электро- и теплооборудование, научный инструментарий и средства ведения войны. Столь разнообразны по функциям и природе объекты сложно охватить одним понятием. Поэтому такие определения как «техника есть совокупность технических устройств, орудий труда, машин, станков, сооружений»², «техника есть совокупность артефактов» и другие представляются недостаточными. *Техника является и средством преобразования человеком окружающей его мира, и средой его обитания, и символом его существования.*

Эволюция техники История техники содержит бесчисленное множество удивительных достижений человеческого гения: изобретений, открытий, создания уникальных объектов и орудий. В то же время это — не только череда изобретений новых технических средств. История техники должна рассматриваться только в контексте общей логики исторического процесса. На различных этапах развития общества прослеживается смена акцентов в совершенствовании техники. Вначале внимание было сосредоточено на вещественно-субстратном уровне: орудия изготавливались из более и более прочных материалов (камня, меди, бронзы, железа). Отсюда

¹ Г.М. Тавризян. Техника, культура, человек. М., 1986. С. 5.

² Философия. Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М., 1997. С. 256.

¹ В.А. Канке. Философия. Исторический и систематический курс. М., 2000. С. 272.

² В.П. Горюнов. Природа и техника (социологические и методологические проблемы комплексности материально-технического развития). Л., 1980. С. 4.

определение исторических периодов развития человечества: каменный век, век бронзы, век железа и др. На доиндустриальном этапе развития общества техника имеет инструментальное значение, это — орудие, расширяющее возможности естественных органов человека.

В последующем внимание изобретателей сосредоточивается на энергетическом уровне: идет поиск новых и эффективных видов энергии. На индустриальном этапе развития цивилизации определяющую роль играет машинная техника, её совершенствование связано с использованием новых источников и видов энергии. Меняется и отношение человека к технике, он становится своеобразным интеллектуальным и физическим придатком машины. В последние десятилетия акценты перемещаются к информационному уровню. Технические системы, определяющие прогресс общества, все больше становятся средством передачи и обработки информации. На постиндустриальном этапе развития, где решающее значение имеет развитие информационных технологий, меняется и место человека. Он выступает в качестве интеллектуального центра, творца новых технологий, основного производителя и потребителя информации.

§ 3. Техническое знание и наука

Особенности технического знания

В философии техники особое место занимают вопросы о соотношении техники и науки, о природе технического знания.

Техническое знание представляет собой особый вид знания, в круг вопросов которого входят: генезис и социальная сущность технического объекта; основные закономерности развития технического объекта; закономерности и тенденции развития технологических процессов. В отличие от естественнонаучного знания, где процессы воспроизводятся в идеализированном «чистом» виде, в техническом знании явления берутся с известным приближением к условиям в реальных конструкциях. Техническое знание имеет практическую направленность, что находит выражение в стандартизации содержания понятий, которая закрепляется в нормативных документах.

Техническое знание оперирует понятиями, описывающими *технические объекты* (прибор, техническая конструкция, техническое средство, техническая система и др.) и *технологические процессы* (строительство, производство продукции, эксплуатация оборудования и др.).

Технический объект — это природный или искусственный предмет, выполняющий техническую функцию. Его существование связано с человеческой деятельностью. В нём объективируются производственные функции, и он выступает воплощением знания людей. В техническом объекте на смену случайному сочетанию компонентов

в естественном предмете приходит необходимое и закономерное сочетание, обеспечивающее конструктивную устойчивость технического объекта и препятствующее его саморазрушению.

Технологический процесс или *технология* — это процесс взаимодействия технического объекта с преобразуемым предметом. Он представляет собой способ этого взаимодействия, последовательность воздействий технического объекта на предмет, процедуру его преобразования.

Развитие технического знания определяется основными тенденциями технического прогресса и развитием технологий. Основой и источником донаучного технического знания являлась орудийная деятельность. Качественный скачок в развитии технического знания связан с возникновением машинной техники. Результатом его стало появление технических наук в конце XVII — начале XIX вв. — механики машин и др. К середине XIX в. сформировалась целая совокупность технических наук, ориентированных на создание сложных по структуре и многообразных по функциям энергетических, транспортных, информационных и др. систем машинной техники. В XIX в. технические знания получили беспрецедентное развитие. Техническое знание сегодня охватывает десятки, сотни отдельных областей науки.

Техника и наука В развитии технического знания чётко обозначилась тенденция к повышению роли его теоретической основы. Это определило интерес к проблеме соотношения технического знания и фундаментальных наук. Есть различные подходы к рассмотрению их соотношения, среди которых заметно выделяются две модели: *линейная* и *эволюционная*.

Линейная модель рассматривает технику в качестве простого приложения к науке или даже как прикладную науку. В этой модели за наукой признается функция производства знания, а за техникой — лишь её применение. Такая упрощённая модель, постулирующая линейную, последовательную траекторию — от научного знания к техническому открытию и инновации — большинством специалистов признана сегодня неадекватной.

Процессы развития науки и техники рассматриваются как автономные, независимые друг от друга, но скоординированные. Наука на некоторых стадиях развития использует технику инструментально для получения собственных результатов, в то же время техника использует научные результаты для своих целей; техника задаёт условия для выбора научных вариантов, а наука, в свою очередь, технических. Такую схему соотношения науки и техники называют эволюционной моделью.

Наука и техника соединились в XVII в., в начале эпохи промышленной революции. Однако лишь к XIX в. это единство дало свои первые плоды, и только в XX в. наука становится главным источником новых видов техники и технологий.

Глава 2. АНТРОПОЛОГИЯ ТЕХНИКИ

§ 1. Техника и человек

В философии техники центральное место занимает вопрос о соотношении человека и техники. Техника не существует сама по себе, она имеет смысл лишь как компонент системы «человек—техника». Это подтверждается всей историей развития техники. На всех этапах эволюции человечества техника представляет собой результат опредмечивания человеческой деятельности, реализацию особенностей образа жизни человека и их эволюции. В технике видится символическая и вместе с тем рациональная организация человеческого бытия. Как полагают некоторые исследователи, техника есть символическое бытие человека, но это бытие именно человека¹.

В современной реальности человек символизирует себя в информационной технологии, в свою очередь цифровая техника является системой, символически изоморфной человеку. Компьютер сегодня — символ человеческих возможностей на рубеже двух тысячелетий.

Философия техники обращает внимание и на негативные стороны взаимодействия человека и техники. Технический прогресс оказался не только чередой достижений в освоении человеком природы. Он оказывает губительное воздействие на окружающую среду, изменяет и характер восприятия человеком окружающего мира. В результате развития техники образуется новая сфера, разделяющая человека и природу. Французский социолог Ж. Эллюль полагает, что природа уже не является нашим живописным окружением. Техника сама становится целостной средой обитания, внутри которой человек живет². Техносфера, как ее называют ученые, стала той средой, в которой человек, по выражению немецкого философа М. Хайдеггера отказывается от своего подлинного существования.

На двойственность человека в связи с анализом техники указывает и испанский философ Ортега-и-Гассет. Техника сама не ставит перед собой целей, она может служить во благо или во зло, поэтому ее следует направлять, считает известный специалист в области философии техники К. Ясперс. Общим выводом из этих рассуждений становится мысль о том, что содержание технике придает сам человек. Техническая деятельность в современном мире становится частью эволюционного процесса, человек же — соучастником эволюции. Поэтому, как полагает философ из Германии А. Хунинг, как соучастники, мы несем ответственность за будущий мир. И наша ответственность неизмеримо возросла³. Вопрос об ответственности

человека за последствия развития техники, за результаты ее использования является еще одним важным вопросом философии техники. Он нашел отражение в возникновении особых ее разделов — техноэтики и оценки техники. Оценка техники, впервые введенная в конце 60-х гг. в США, ныне получила широкое распространение в индустриально развитых странах. Ее содержанием является регулярная оценка техники, поиск альтернатив и путей предотвращения нежелательных последствий технических действий.

Техноэтика представляет собой систему этических требований, регулирующих техническую деятельность человека с целью недопущения негативных ее последствий. Вопрос о регулировании технической деятельности становится все более актуальным с развитием новых технологий — ядерных, космических, информационных, биотехнологий и т.п. Одними из самых быстро развивающихся среди перечисленных являются информационные технологии, и это требует к себе все большего внимания философов.

§ 2. Человек и техника в информационной цивилизации

Развитие компьютерной техники и информационных технологий

Производство, хранение и переработка информации стала важнейшей сферой, определяющей технологический прогресс общества. Рассуждения философов об информационном этапе развития цивилизации связаны с тем значением, которое придается роли информации и информационных систем и технологий в жизни человечества.

За 70 лет, истекших с момента создания первых ЭВМ, компьютерная техника достигла впечатляющих результатов: от громоздких электронно-вычислительных центров до малогабаритного персонального компьютера с поистине безграничными возможностями. Компьютерная революция изменила характер производства и образования, стремительно меняет сферу быта и весь образ жизни человека. Использование компьютерной техники и информационных технологий стало показателем уровня достижений любого государства. Это связано, во-первых, с наличием базы по производству и использованию вычислительной техники, во-вторых, с функционированием соответствующих экономических, социальных и политических институтов, обеспечивающих широкое распространение информации и доступ пользователей к банкам данных, быстрое принятие решений и их реализацию.

Интернет Показателем достижений человечества в этой сфере является образование и функционирование всемирной информационной сети Интернет. Интернет представляет собой компьютерную сеть. История Интернета насчитывает более 35 лет, составляющие его сети и технологии разрабатывались, начиная с

¹ В.А. Канке. Философия. Исторический и систематический курс. М., 2000. С. 275.

² Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 147.

³ Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 406.

60-х гг. XX в. Сам же термин «Internet» возник в 1982 г., когда произошло объединение компьютерных сетей по определенным техническим стандартам. Это было необходимым этапом становления новой технической системы. Она объединила огромное количество различных сетей, только центров сети насчитывалось несколько тысяч. В 1991 г. был обнародован проект «Всемирная паутина» World Wide Web (WWW) соавтора Тима Бернерса-Ли, благодаря которому Интернет получил огромную популярность. Создание проекта WWW относят к одному из наиболее крупных достижений в области развития Интернета. Узлы Web, составляющие основу WWW, позволяют размещать в Интернете практически любую информацию — текст, графические изображения, звук, видео.

Сегодня Интернет состоит из миллионов компьютеров, подключенных друг к другу при помощи самых разных каналов, от сверхбыстродействующих спутниковых магистралей передачи данных до медленных коммутируемых телефонных линий¹. Для развития Интернета необходима разветвленная сеть телекоммуникаций — каналов, по которым осуществляется передача информации. Телекоммуникационные сети и системы представляют сейчас одну из наиболее динамично развивающихся областей техники в мире. Понимая важность ускоренного развития телекоммуникационной техники и использования всемирной информационной системы, Узбекистан принял национальную программу по развитию телекоммуникаций и ряд важных решений по повышению эффективности использования возможностей Интернета в развитии производства, образования науки и культуры.

¹ А.В. Фролов, Г.В. Фролов. Всемирная паутина: Ваш спутник в Интернете. М., 2000. С. 2.

Раздел IX. ФИЛОСОФИЯ ЧЕЛОВЕКА (АНТРОПОЛОГИЯ)

Глава 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ЧЕЛОВЕКА

§ 1. Теории происхождения человека

Происхождение человека является одним из самых волнующих и загадочных феноменов. С древних времен в объяснении этого феномена конкурируют две парадигмы: идея творения и идея естественной исторической эволюции.

Теории творения В первобытных мифах происхождение людей часто представляется либо как результат трансформации мифических героев, тотемных предков — персонажей мифического времени, когда закладывались основы всего существующего, либо как результат их творения. В одних мифах появление людей носит случайный характер, в других — это сознательный акт демиургов (тотемных предков).

В мифах племени тангу папуасов Новой Гвинеи мифический герой создает людей из разрубленных кусков свиней, пойманных в капкан. По представлениям тасманийцев, первые люди созданы в зверином облике, с хвостами и ногами без суставов мифическим существом Мойхерни. Позднее другое мифическое существо Друмердим отрезало им хвосты и с помощью жира заставило их колени сгибаться. А в мифах аборигенов Австралии и папуасов племени маринд-аним Новой Гвинеи люди вначале существовали в виде полулюдей-полуживотных со слипшимися конечностями, без глаз и ртов. Демиурги с помощью ножей «доделали» их до современного вида.

В более поздних мифах появление первого человека связывается с актом творения богов. Именно в мифологию уходят своими корнями известные описания актов творения в мировых религиях. Так, широко распространенное в мировых религиях представление о творении Богом человека из глины имеет ярко выраженные мифологические корни. Например, в вавилонской поэме «Энума Элиш» первый человек возник из смеси глины и крови после битвы между богами порядка и богами хаоса. В одном из мифов Древнего Египта бог Хнум вылепил человека из глины на гончарном круге. К месопотамским мифам восходит и мотив творения женщины из ребра мужчины.

Парадигма о божественном творении человека всегда базировалась на *вере*, религиозных верованиях и убеждениях. По мере того, как наука стала проливать свет на процесс антропогенеза и отвоевывать эту область у религии, стал укреплять свои позиции и *креационизм*, что выразилось в создании соответствующих институтов (институтов творения), в проведении конференций, выпуске креационистской литературы и фильмов.

Современный креационизм строится на следующих подходах.

Во-первых, это идея изначального существования человека, выраженная в поисках доказательств одновременного существования человека с древнейшими ископаемыми животными (например, динозаврами). В качестве таковых (следов человека в незапамятные времена) в 60-х – 80-х годах была попытка выдать следы 120-ти миллионной давности на террасе реки Паллукси в Техасе, оказавшиеся впоследствии следами древнего ящера.

Во-вторых, это отрицание каких-либо промежуточных звеньев в эволюции ископаемых приматов и человека. С точки зрения креационистов все ископаемые останки необходимо классифицировать либо как человечьи, либо как обезьяньи. Иначе говоря, Бог создал все виды такими, какие они есть, и человек с самого начала был человеком. Однако все известные находки ископаемых гоминид не дают возможности провести такую однозначную линию, так как сочетают в себе как обезьяноподобные, так и человекоподобные черты.

В-третьих, это критика ряда положений теории антропогенеза, имеющих гипотетический характер из-за отсутствия достаточных данных.

Креационизм и сегодня достаточно широко распространен. В ряде стран идет самая настоящая борьба вокруг преподавания креационистских и эволюционистских представлений о происхождении человека. Уже хрестоматийным стал пример суда над учителем Джоном Скопсом в 1925 г. в г. Дайтоне штата Теннесси за то, что он рассказывал ученикам о теории Дарвина и его гипотезе происхождения человека от обезьяны. А в 1986 г. суд г. Мобайла возбудил иск против управления образования штата Алабама за то, что оно «допустило к использованию в средних школах 45 учебников, направленных против религии и Бога»¹. В определенных городах Калифорнии запрещены учебники с изложением теории эволюции. Поэтому сравнительно недавно 72 американских крупнейших ученых — лауреатов Нобелевской премии выступили против попыток креационистов добиться «равноправия» преподавания теории творения и теории эволюции в учебных программах. Это была самая большая группа Нобелевских

лауреатов, когда-либо подписавших совместный документ. Данный шаг был обусловлен тем, что современное, основанное на достижениях научного познания образование строится на теориях, отвечающих критериям науки. Это, прежде всего, корректное обоснование и доказательство, в то время, как какими-либо *доказательствами* своей истинности креационизм не располагает.

В новейшее время появились *теории «космического эксперимента»*, в которых идея творения также является центральной. В отличие от религиозной трактовки, творцом человека здесь предстает некая инопланетная цивилизация. Многие уникальные сооружения на Земле (египетские пирамиды, каменные исполины на острове Пасха, гигантские рисунки, наблюдаемые лишь с высоты и т. п.) являются, в соответствии с данной концепцией, продуктом деятельности этих инопланетян.

Наука не отрицает принципиальной возможности существования инопланетных цивилизаций и их посещения Земли. Однако каких-либо доказательств, что человек *создан* инопланетянами, нет. Все рассуждения на этот счет носят до сих пор умозрительно-гипотетический характер.

Теории естественно-исторического происхождения человека

Уже в самых древних мифах, наряду с идеей творения человека, присутствуют и элементы естественноисторического понимания антропогенеза. Появление людей здесь также носит форму чудесных превращений, однако, в этих представлениях отсутствует акт божественного творения. Правда, надо отметить, что естественноисторические и религиозные элементы в мифах порой настолько переплетаются, что их зачастую трудно отделить друг от друга.

В мифе австралийского племени диери так описывается происхождение людей. В центре озера Перигунди разверзлась земля и оттуда появились тотемные существа марду. Они лежали на солнце до тех пор, пока не окрепли, затем превратились в людей и разбрелись по свету. По представлениям племени кераки, люди никем не созданы: их обнаружил мифический герой Камбел, когда рубил дерево, где они жили целыми племенами. А согласно древнекитайской мифологии, люди произошли от паразитов, ползавших по телу умершего космического человека Пань-Гу.

Уже в древних философских системах, можно встретить гипотезы о естественно-историческом происхождении человека. Согласно учению индийских философов *чарваков-локаятиков*, наделенное сознанием живое тело, как и весь мир, возникло в результате комбинации земли, огня, воздуха и воды.

Идея естественного происхождения людей нашла свое отражение

¹ См.: И.Э. Лалаянц. Шестой день творения. В кн.: Мироздание и человек. М., 1990. С. 263.

и в древнегреческой философии. Первым, кто выдвинул гипотезу о животном происхождении людей, был *Анаксимандр*. По его учению, люди зародились внутри рыб и были вскормлены подобно акулам. После того, как они окрепли и были в состоянии прийти на помощь самим себе, они выбрались наружу и достигли суши. Древнегреческий философ *Эмпедокл* считал, что сначала возникли отдельные части тела: головы, затылки, руки и т. п. По мере возрастания в мире силы любви, которая соединяет и объединяет, разнородные части стали соединяться. В результате стали появляться различные комбинации: существа с двумя головами, люди со лбами быков, быки с человеческими лицами, мужчины с женскими признаками и т. д. Совершенные комбинации выжили, остальные, типа вышеперечисленных, вымерли. А основатель атомизма *Демокрит* считал, что человек возник из воды и грязи. После возникновения Земли на ее поверхности (грязеобразной) вспучились покрытые пленкой пузыри (гнилостные и водяные). Днем их нагревало солнце, ночью их питала влага. После того как они увеличились и лопнули, из них образовались люди и животные.

Философские концепции естественноисторического происхождения человека вплоть до XIX в. страдали умозрительностью и отсутствием доказательств. Однако по мере накопления научных данных этот подход становится все более доминирующим в научном сообществе.

Сходство человека с животными было подмечено людьми еще в глубокой древности. А с момента возникновения античной науки появились и первые попытки сравнительного анализа человека и животных. Одну из таких попыток в Древней Греции предпринял *Аристотель*, а древнеримский врач и анатом *Клавдий Гален* одним из первых описал сходство между человеком и обезьяной.

В 1619 г. философ и ученый *Лючилио Ванини* выдвинул идею о родстве человека и обезьяны, за что был сожжен на костре. А в 1699 г. английский анатом Э. Тайзон опубликовал сочинение под названием: «Орангутан, или лесной человек: сравнительная анатомия обезьяны, пигмея и человека».

В XVIII в. ученые уже не ограничивались простой констатацией сходства человека с животными. Создатель первой научной классификации живых организмов шведский ученый *Карл Линней* (1707—1778), хотя и разделял идею творения, недвусмысленно помещает человека среди других представителей животного мира, выделив род *Ното*. А начиная с работ *Дж. Б. Монбоддо* и *Дж. Э. Доорника* прямо подтверждается мысль о происхождении людей от человекообразных обезьян.

Важным этапом в становлении естественнонаучных представлений об эволюционном характере антропогенеза стал труд *Жана Ламарка*

(1744—1829) «Философия зоологии», опубликованная в 1809 г. По Ламарку, древние обезьяны, в связи с поредением лесов, были вынуждены спуститься на землю и перейти к прямохождению. Это привело к изменениям позвоночника, стопы, кисти, челюсти, зубов, головного мозга. А в условиях стадной общественной жизни развилась членораздельная речь. А в 1818 г. вышло сочинение *Билештедта*, в котором автор высказал мысль о существовании промежуточных форм, связывающих в эволюционную цепь человека и предшествующие ему животные формы.

Решающую роль в утверждении естественнонаучных представлений о происхождении человека сыграла теория эволюции *Чарльза Дарвина*, изложенная в его работах «О происхождении видов путем естественного отбора» (1859) и «Происхождение человека и половой отбор» (1871).

Вплоть до середины XIX в. трактовки антропогенеза носили естественнонаучный характер, т. е. объяснение антропогенеза происходило исключительно в рамках естественных наук (анатомии, эмбриологии, теории эволюции и т. д.). Соответственно в качестве движущих сил антропогенеза понимались природно-биологические факторы. Роль социальных факторов в процессе антропогенеза нашла отражение в трудовой теории антропогенеза *Ф. Энгельса* («Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека», 1873—1876), суть которой была выражена формулой: *труд создал человека*.

§ 2. Современная наука об антропогенезе

Теория антропогенеза как область междисциплинарных исследований

Современная научная теория антропогенеза не является узко отраслевой и представляет собой совокупность комплексных междисциплинарных исследований на стыке естественных и социальных наук. На сегодняшний день наука накопила большое количество данных, позволяющих в определенной степени реконструировать процесс происхождения человека. В решении этой задачи принимают участие множество научных дисциплин: от археологии и антропологии до молекулярной биологии и атомной физики.

По данным современной классификации человек принадлежит к типу хордовых, подтипу позвоночных, классу млекопитающих, отряду приматов, надсемейству гоминоидов, семейству гоминид, роду *Ното* (объединяющего как человека современного биологического типа, так и ряд ископаемых форм).

Доказательства животного происхождения человека опираются на данные сравнительной анатомии, физиологии, эмбриологии, палеонтологии, генетики. К таким данным относятся клеточное строе-

ние всех живых организмов, сходство скелетов и органов человека и животных, рудиментарные органы у человека (копчиковые позвонки, последние коренные зубы, аппендикс и др., всего более 90), атавизмы (жаберная щель, сплошной волосяной покров и др.), повторение основных стадий эволюции животного мира человеческим эмбрионом и другие.

Наибольшее сходство, как анатомо-физиологическое, так и генетическое, человек обнаруживает с приматами, что хорошо изучено современной биологией. Происхождение человека от приматов подтверждается также палеоантропологией, на основе морфологического анализа ископаемых форм гоминид и антропоидов. Достижения молекулярной биологии последних лет дали новые доказательства общей родословной человека и приматов. Как известно, недавно был расшифрован и опубликован *геном человека*. По данным генетики, по генам мы всего лишь чуть более 1% отличаемся от шимпанзе, ближайших ныне живущих родственников человека. Согласно данным, основанным на скорости изменения нуклеотидной последовательности молекулы ДНК (метод «молекулярных часов»), у нас с современными высшими обезьянами был *общий* далекий предок, а эволюционное разветвление линии их предков и гоминидной линии, ведущей к человеку, произошло около 5—7 млн лет назад. Если говорить о шимпанзе, то эта дивергенция произошла 5 млн. лет назад, отделение линий горилл и орангутангов произошло еще раньше¹.

Важное значение в теории антропогенеза имеют датировки обнаруженных костных останков и каменных артефактов. И здесь на помощь приходят физика и химия. Современные естественно-научные методы (датирование по трекам спонтанного деления урана, калий-аргоновый, палеомагнитный, термолюминесцентный методы) выполняют важную роль при создании абсолютной хронологии антропогенеза. Физико-химические методы (рентгеновское просвечивание, электронная микроскопия и др.) используются также при изучении микроструктуры археологических находок.

Современная научная картина антропогенеза Открытия последних десятилетий радикально изменили прежние представления об антропогенезе. Оказалось, что прямохождение возникло на несколько миллионов лет раньше, чем предполагалось. Более чем на миллион лет удревнилось изготовление каменных орудий. Произошел отказ от бытовавшей прямолинейной стадийной схемы «австралопитек — питекантроп — неандерталец — Homo sapiens». Как отмечают археологи, современная картина антропогенеза «склоняет к идее не прямолинейного и однозначного, но слож-

¹ Цифра в 5 млн лет получена еще в 60-х годах на основе анализа белков сыворотки крови человека и шимпанзе. Однако в те годы палеонтологи полагали, что разделение между ними произошло около 10—25 млн лет назад.

ного и многопланового процесса становления людей»¹. Она сегодня представляется не в виде прямого древа с ветвями (тупиковыми линиями эволюции), а в виде куста, где в каждую эпоху эволюционного развития соседствовало множество конкурирующих линий гоминид. Иначе говоря, в далеком прошлом по пути гоминизации шли различные виды приматов. Это относится как к антропоидным предкам человека, так и к самому роду Homo. Даже в момент своего появления человек современного биологического типа был представителем лишь одной из линий рода Homo.

Накопившиеся в науке данные подтвердили гипотезу о том, что эволюция, ведущая к человеку, началась в связи с изменением климата, поредением лесов и появлением открытых пространств. В связи с разделением источников пищи (в лесу и на открытых пространствах) некоторые группы древних приматов перешли на наземный образ жизни. Среди этих приматов ученые выделяют группу (разновидности) *австралопитековых*, обитавших 5,3—1,5 млн лет назад². В палеоантропологии некоторые их виды рассматриваются в качестве возможных антропоидных предков человека (предлюдей). Независимо от того, какая разновидность австралопитековых легла в основу линии, ведущей к человеку современного типа, их можно рассматривать как обобщенную модель наших предков.

Именно в этой группе начинается переход к бипедии, в результате чего между 4 и 3 млн лет назад на равнинных африканских просторах появляются прямоходящие приматы. Такое изменение локомоции освободило руки от опорной функции. Это, в свою очередь, дало возможность совершенствовать тонкие манипуляции кисти, привело к систематическому использованию природных предметов в качестве орудий. В состав рациона австралопитековых входила как растительная, так и мясная пища. По объему и структуре **мозг их практически не отличался от мозга современных антропоидов.**

¹ В. Е. Ларичев. Поиски предков Адама. — В кн.: Мироздание и человек. М., 1990. С. 242.

² К наиболее ранним *австралопитековым*, могущим иметь отношение к предкам рода Homo, относят сахелантропа, обитавшего 7—6 млн лет назад (Чад), оррорина тугенинсиса (6 млн лет назад, Кения), ардипитека (4,4 млн лет назад, Эфиопия). Обладали ли они прямохождением — вопрос открытый. Затем следует группа австралопитеков, для которых с большой вероятностью допускается прямохождение: австралопитек анаменсис (4,2—3,9 млн лет назад, Кения), кениатроп платиопс (3,5—3,2 млн лет назад, Кения), австралопитек барелгазал (3,3—3 млн лет назад, Чад), австралопитек афаренсис (3,4—2,8 млн лет назад, Эфиопия), австралопитек гархи (ок. 2,5 млн лет назад, Эфиопия). Абсолютно доказанный факт прямохождения датируется 3,8 млн лет назад — следы в Летоли (Танзания). Что касается останков гоминид, то наиболее древним доказанным фактом является прямохождение австралопитека афаренсиса (Эфиопия, 3,4—2,8 млн лет назад). Упомянутые виды рассматриваются как потенциальные предки линии Homo, однако в вопросе претендента на предка Homo ученые не пришли к единому мнению.

В этот период в среде прямоходящих приматов происходит также расхождение между линией, ведущей к другим эволюционным формам австралопитеков (парантропам), и линией, ведущей к различным формам Homo.

Прямохождение раньше рассматривалось как признак, непосредственно ведущий к гоминизации, и, прежде всего, к производству орудий. Однако обнаружение многообразных форм прямоходящих приматов за 1,5 млн лет до первых животных форм производственной деятельности говорит о том, что сама бипедия была чисто биологическим приобретением, не означающим необходимости последующей гоминизации.

Древнейшие орудия сегодня датируются периодом 2,6 — 1,8 млн лет назад (Кения, Эфиопия, Танзания). Начало производства орудий большинство ученых связывает с такими переходными формами как Homo habilis (Танзания), Homo rudolfensis (Кения). При том, что физическая организация этих существ мало чем отличалась от австралопитеков¹, они уже производили простейшие каменные артефакты. Время обитания хабилиса оценивают в 2,3 — 1,6 млн лет, а рудольфенсиса — 2,4 — 1,9 млн лет назад. Древнейшие орудия представляют собой простой разлом гальки или булыжника, несколькими ударами превращенные в грубые артефакты, которые имели неровный режущий край. Ряд ученых считает, что в данном случае мы имеем дело с животными, условно-рефлекторными формами труда². Не исключается также то, что, на такого рода орудийную деятельность были способны и парантропы — ветвь массивных австралопитеков, отличная от линии ведущей к человеку³.

Если по поводу человеческого или животного статуса Homo Australopithecus habilis и rudolfensis идут споры, то в том, что Homo erectus (человек прямоходящий) был действительно представителем рода Homo, у ученых сомнений нет. К архантропам (древнейшим людям) сегодня относят африканского эргастера, яванского питекантропа, китайского синантропа, гейдельбергского человека и ряд других гоминид. Время их обитания — 1,8—0,5 млн лет назад. Еще недавно считалось, что древнейшие люди жили несколько сот тысяч лет тому назад. Открытие Homo ergaster (1,8—1,4 млн лет назад, Кения), резко удревнило время появления первых представителей рода Homo. Предполагается, что некоторые виды архантропов имели отношение к появлению людей современного типа, а некоторые остались таковыми, либо эволюционировали в неандертальцев. Иначе говоря, в лице Homo erectus мы также встречаемся с феноменом различных видов (подвидов) древнейших людей.

¹ Поэтому часто их именуют Australopithecus habilis и Australopithecus rudolfensis.

² См.: Семенов Ю.И. На заре человеческой истории. М., 1989. С. 25.

³ Klein R., Blake E. The Dawn of Human Culture. N.-Y. 2002. P. 77.

Объем мозга архантропов составлял 900—1200 см³, что существенно превышает значения для антропоидов и австралопитековых. По данным археологических раскопок, архантропы строили жилища из веток и шкур, использовали огонь, устраивали охоту с загонном. В эту эпоху появляется ручное рубило — первое стандартизированное орудие. Вероятно, на стадии архантропов возникают и простейшие элементы речи. По данным антропологии, на эндокранах архантропов зафиксирован интенсивный рост тех участков, которые у человека связаны с речевой деятельностью.

Стадию древнейших людей (архантропов) сменяет стадия палеоантропов (древних людей)¹. К последним можно отнести неандертальцев, живших 200—28 тыс. лет тому назад и так называемых архаических сапиенсов. Наиболее важные находки неандертальцев сделаны в Германии, Иране, Палестине, Узбекистане.

На сегодняшний день неандертальцы лучше представлены и изучены, нежели архаические сапиенсы. По своим морфологическим данным неандертальцы еще больше приблизились к человеку современного биологического типа. Количественное нарастание мозга у них сменилось качественными изменениями в его структуре. Подверглась изменениям и социально-производственная сфера жизни. Появились дифференцированные орудия, изготовление которых состояло из нескольких операций, включавших около 100 актов. Наметилась дифференциация между мужским и женским трудом, определилась поэтанность разделки туш, доминирующей стала охота на крупных животных, требующая большей сплоченности людей, продуманности и координации их действий, установились отношения между возрастными группами в сообществах гоминид. Считается, что для неандертальцев были характерны простейшие религиозные представления, о чем говорят найденные неандертальские захоронения, в частности на территории Узбекистана.

До недавнего времени неандертальцы считались прямыми предшественниками людей современного биологического типа. Однако недавние находки неандертальцев, датируемые в 28 000 лет, временем, когда уже обитал неантроп (человек современного типа), говорят о сосуществовании в одном временном интервале двух разновидностей рода Homo. У них был общий предок, а расхождение

¹ Необходимо иметь в виду, что данная стадийность не означает, что все архантропы превратились в палеоантропов. Поскольку в различных регионах существовали различные популяции архантропов, некоторые из них эволюционировали в новый вид, а некоторые, сохранив прежние черты, определенное время сосуществовали с более прогрессивными палеоантропами. Кроме того, надо иметь в виду, что сами палеоантропы также подразделялись на виды, имевших разных предков из среды архантропов.

линий, ведущих к неандертальцу и неантропу произошло между 690 — 550 тыс. лет назад. Генетические исследования ДНК неандертальцев и людей современного типа подтвердили, что генетический материал неандертальцев не вошел в наш генетический фонд. Иначе говоря, неандертальцы являются нашими родственниками, но не предками.

Около 100—50 тыс. лет тому назад появляются люди современного биологического типа — неантропы.

Глава 2. ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

§ 1. Проблема человека в истории философской мысли

Человек в античной философии

Античная философия рассматривала человека как микрокосм, часть космоса, которая находится в постоянном соприкосновении с макрокосмом, т. е. миром в целом. Именно в

античную эпоху было сказано (Сократом): «Познай самого себя».

Ученик Сократа Платон (428—347 до н. э.) полагал, что душа человека бессмертна, она вселяется каждый раз в новое смертное тело. Попытки человека познать окружающий мир — это воспоминания души о мире вечных идей, которые она созерцала до вселения в тело. Идеал человека для Платона — мудрец, философ, чья душа много «путешествовала» и поэтому его познания наиболее правильные и ценные. Аристотель назвал такого совершенного философа «мыслящим себя мышлением».

Значительный вклад в развитие учения о человеке внесли античные материалисты: *Демокрит*, *Эпикур*, *Лукреций Кар* и др. Согласно их взглядам, цель в жизни человека — разумное наслаждение, уклонение от страданий, достижение спокойного и умиротворенного состояния духа. Поэтому основной задачей философии они считали указание человеку путей к достижению счастья. Душа, по их мнению, смертна, т. к. состоит из отдельных атомов, которые распадаются после гибели тела. **Человек не должен бояться смерти, поскольку пока он жив — смерти нет, а когда смерть приходит — уже нет человека.**

В целом античная философия не столько ответила на вопрос «Что такое человек?», сколько поставила его.

Человек в средневековой философии

Средневековая философия, будучи преимущественно религиозной, рассматривала человека как такое существо, в котором сочетаются и находятся в непрерывной борьбе друг с другом два начала: возвышенное (душа) и низменное (тело). «Отец» средневековой европейской религиозной философии *Аврелий Августин Блаженный*

полагал, что сущность человека составляет именно душа, и только она. Тело же есть не более чем временная оболочка, место заточения, «темница» души, и основной задачей человека является борьба с греховными соблазнами тела. Для *Фомы Аквинского* человек есть гармоническое единство души и тела, что делает его существом, находящимся между миром низким, животным и миром высоким, ангельским, божественным. Чем больше в нем телесного, тем ближе он к животному, чем больше духовного — ближе к ангелам.

С точки средневековой схоластики (*Альберт Великий*, *Ансельм Кентерберийский* и др.), основной задачей человека является не стремление познать свою собственную сущность, а тяга приобщиться к сущности более высокой — божественной. Разумеется, душа человека бессмертна, и человеку необходимо всю его земную жизнь беспокойться лишь о ее спасении.

Человек в философии мусульманского Востока

В рамках восточно-мусульманской философии к проблеме человека можно обнаружить два основных подхода. Один из

них делает преимущественный упор на исламский догмат о предопределении. Поскольку судьба человека «запрограммирована», единственное, что он может сделать, — это вести себя, как предписано. Однако такие мыслители, как *Фараби*, *Беруни*, *Ибн Сина*, *Алишер Навои*, *Мирза Бедиль*, просветители XIX — начала XX вв. — *Ахмад Доши*, *Муками*, *Фуркат*, *Завки*, *Саттархан Абдулгафаров*, *Хамза* и другие внесли значительный вклад в формирование гуманистической, просветительской и, в какой-то мере, демократической концепции человека. Для их творчества характерна вера в человека, в его силы, разум, добрую волю; они призывали к росту просвещения и образования масс.

Человек в философии Нового времени

Философия Нового времени характеризуется возвратом интереса к проблемам сущности и самопознания человека.

Томас Гоббс, будучи сторонником механического материализма, полагал, что духовная жизнь человека не более чем набор механических усилий и движений. Он считал, что человек всего лишь сложноорганизованный механизм, который подчиняется законам механики. Гоббс отрицал существование души как отдельной субстанции.

Рене Декарт разработал дуалистическую концепцию человека. Он полагал, что человек представляет собой единство безжизненного механизма (тела) с субстанцией, обладающей волей и способностью мыслить (душой).

Бенедикт Спиноза свое учение о человеке построил на том, что человек — часть природы, единство тела и души. Вся психическая жизнь человека сведена к разуму и аффектам (радости, печали, вожделению). Человеком движет стремление к самосохранению и выгоде.

Французские материалисты XVIII в. Ж.- О. Ламетри, К.- А. Гельвеций, П. А.- Гольбах, Д. Дидро и другие внесли значительный вклад в разработку учения о человеке. Об этом свидетельствуют даже название их трудов: «Человек-машина» Ламетри, «О человеке» Гельвеция и т. д.

Ламетри полагал, что основными причинами общественного развития являются деятельность великих личностей и просвещение. Дидро считал, что человек — это высшая ценность, разумный центр Вселенной, создатель всей культуры. Для Гольбаха человек — часть природы, подчиненная ее законам. По мысли Гельвеция, в формировании человека основную роль играет окружающая среда. Он полагал также, что все люди от природы равны в своих способностях и возможностях, и все зависит лишь от воспитания.

Человек в философии XIX—XX вв.

Одно из наиболее существенных достижений философской мысли XIX в. в области развития учения о человеке — это философский антропологизм *Людвига Фейербаха* (1804—1872). Он выдвинул на первый план проблему сущности человека, которая рассматривалась им как «единственный, универсальный и высший» предмет философии. Однако Фейербах, по существу, биологизирует человека, не дает объяснений общественной сущности.

Антропологический принцип (т. е. рассмотрение объективного мира как чего-то производного от человеческой сущности) положен в основу многих философских и социологических направлений — экзистенциализма, философии жизни, философской антропологии, антропосоциологии, фрейдизма и т. д.

Экзистенциалисты (*Ж.- П. Сартр*, *А. Камю* и др.) полагают, что основная проблема философии — это вопросы человеческого существования (экзистенции). Человек может познать только себя. Как писал *К. Ясперс*: «Существование есть познание, и я существую как сознание... Анализировать существование — значит анализировать сознание». Главный принцип экзистенциализма — принцип свободы. Человек «осужден быть свободным» (*Ж.- П. Сартр*). Выход из кризисов общественной жизни — в индивидуалистическом бытии личности. Другое течение, ставящее в центр своего внимания человека, — *философская антропология*. Основоположник течения — *Макс Шелер* (1874—1928) полагал, что центральный вопрос философии звучит так: «Что есть человек?».

Фрейдизм ведет свое начало от австрийского психолога *Зигмунда Фрейда* (1856—1939), который в структуре личности выделил три основных пласта: «Оно» (подсознание), «Я» или «Эго» (сознание), «Сверх-Я» (сверхсознание). Фрейд полагал, что наиболее сильно в человеке именно «Оно», которое нередко сильнее «Я», т. е. сознания,

разума. Один из последователей Фрейда *Эрих Фромм* так выразил эту мысль: «Фрейд показал, что разум — ценнейшее и человечнейшее из качеств человека — сам подвержен искажающему воздействию страстей, и только понимание этих страстей может освободить разум и обеспечить его нормальную работу. Он показал как силу, так и слабость человеческого разума»¹.

§ 2. Человек в конкретных науках и философии

Проблема человека в естественных и гуманитарных науках

Человек является предметом изучения многих наук. Биология рассматривает его как вид *Homo sapiens*. Для педагогики он — объект воспитания, для социологии — субъект разнообразных социальных отношений, для культурологии — объект и субъект культуры, для экономической теории — главная производительная сила и т. д.

Среди естественных наук, наряду с традиционными (биология, антропология, медицина и т. д.), появились сравнительно новые дисциплины (физиология высшей нервной деятельности, соматология, сексология и т. д.). То же можно сказать и о гуманитарном знании, где вместе со «старыми» науками (психология, социология, языковедение, этика) функционируют «новые» (аксиология, герменевтика и др.).

Бурное развитие научного знания в XX в., параллельно идущие процессы активной дифференциации и интеграции наук привели к возникновению целого ряда дисциплин на стыке естественнонаучного и гуманитарного знаний — биоэтика и медицинская этика, социобиология, психофизиология и т. д. Это с новой силой ставит вопрос о методологической роли философии в рассмотрении проблемы человека.

Человек в философии

Поскольку человек, как мы уже сказали, рассматривается многими науками в качестве предмета, перед нами встает важная задача — выявление именно философского аспекта проблемы человека.

Современный уровень исследования человека в естествознании и обществоведении таков, что все более настоятельно выходят на первый план вопросы обобщения и систематизации накопленного знания о человеке.

Специфически философскими вопросами проблемы человека можно считать следующие: а) сущность человека как материального объекта; б) соотношение социального (общественного) и биологи-

¹ Э. Фромм. Психоанализ и религия // В кн.: Сумерки богов. М., 1989. С. 147.

ческого (природного) в человеке; в) свобода человеческой личности; г) диалектика существования (бытия) и сущности человека; д) цель и смысл жизни человека.

Это не означает, конечно, что вся философская специфика проблем человека ограничивается этими вопросами. Мы назвали лишь главные.

§ 3. Человек, индивид, личность. Личность и общество

Индивид, индивидуальность, субъект

В философии и других социально-гуманитарных науках часто употребляются такие понятия как «индивид», «индивидуальность», «личность». В чем их сходство и в чем различие? В чем суть каждого из этих понятий?

Понятие «индивид» является первым в ряду данных понятий. Оно выражает прежде всего отдельность, «отграниченность» данного конкретного человека от всех остальных людей. Индивид — это отдельный, единичный представитель биологического вида *Homo Sapiens*. Основное качество индивида — это его обособленность, «особость», единичность. Индивид — это наиболее простая и абстрактная характеристика человека.

Интересно, что различные науки по-разному трактуют понятие «индивид». Психология, например, рассматривает данное понятие в двух аспектах: а) индивид как единичное природное существо, продукт единства врожденного и приобретенного, носитель индивидуальных, своеобразных черт; б) отдельный представитель человеческой общности; выходящее за рамки своей биологической ограниченности социальное существо, использующее орудия, знаки, и через них овладевающее собственным поведением и психическими процессами¹.

Основными чертами индивида психология считает: 1) целостность психофизиологической организации; 2) устойчивость во взаимодействии с окружающим миром; 3) активность².

С точки зрения социологии, индивид — это единичный представитель человеческого рода и конкретный носитель всех социальных и психологических черт человечества: разума, воли, потребностей, интересов и т. д. В данном случае понятие «Индивид» означает конкретное, определенное человека³.

Наконец, для философии индивид — это прежде всего социальный атом, обособленная сущность, единичный представитель более обширного социального целого (группы, класса, нации, человечества)⁴.

Философия не включает в данное понятие каких-либо определенных психологических или социальных характеристик. Индивид — прежде всего единичный представитель какого-либо множества, один из многих. В этом смысле абсолютно каждый человек — индивид (иногда говорят и пишут «индивидуум»).

Здесь необходимо отметить, что выделенность, обособленность не является специфической чертой человека: все предметы и явления объективного мира так или иначе выделены. Но преимущественно к человеку относится другое понятие — «индивидуальность». Оно означает уникальность, неповторимость данного конкретного человека. Это отличает его от понятия «индивид». В определенном смысле индивидуальность — ступень от индивида к личности. Если индивидом человек рождается, то личностью ему еще только предстоит стать через раскрытие всех потенциальных возможностей своей индивидуальности.

Индивидуальность отражает специфику, особенность внутреннего мира индивида, это органичное единство всеобщих (универсальных) и отдельных (уникальных) свойств человека.

Как отмечал В.Г. Белинский: «Никакой человек в мире не рождается готовым, то есть сформировавшимся, но всякая его жизнь есть не что иное, как беспрерывно движущееся развитие, беспрерывное формирование»¹. И только в этом процессе формирования и развития индивид становится личностью.

Еще одним важным понятием в философии человека является понятие «субъект». Субъектом может выступать как отдельный индивид, так и некая общность (группа, социум, даже человечество в целом). В данном контексте нас интересует индивидуальный субъект. Основными его характеристиками являются: активность, сознательность, целеполагание, самосознание, свобода действий. В качестве субъекта человек выполняет определенную социальную роль. Человек не рождается субъектом, а становится им в процессе воспитания. Индивид обретает черты субъекта, когда осваивает определенную систему качеств и свойств через процесс восприятия социального опыта, накопленного человечеством.

Говоря о субъективности, следует помнить о двух значениях этого понятия. Во-первых, это означает субъективность как выбор отдельного индивида, а во-вторых, что данный индивид принципиально не в состоянии выйти за рамки человеческой субъективности².

Личность

Понятие «личность» является одним из наиболее сложных в философии и во всем комплексе наук, изучающих человека. Важнейшей биологической предпосылкой развития личности является человеческий мозг. Но сущность личности

¹ Психология. Словарь. М., 1990. С. 135.

² Там же. С. 136.

³ См.: А.А. Радугин, К.А. Радугин. Социология. М. 1995. С. 85.

⁴ См. Философия. Ростов-на-Дону, 1996. С. 264.

¹ Цит. по: Жемчужины мысли. М., 1991. С. 19.

² См.: Ж.-П. Сартр. Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

— это явление социальной природы. Мозг же — только материальный орган, с помощью которого личность реализует себя.

Человек усваивает определенную систему норм, знаний, навыков, ценностей, присущих данному конкретному социуму. Реальные условия определенного общества задают социальную сущность личности. Процесс становления личности называется *социализацией*.

В философии проблема личности это прежде всего проблема сущности человека, его места в мире, в истории общества. Конкретные социальные отношения играют решающую роль в процессе формирования определенного исторического типа личности. Для человека античности главным считались хорошие мысли, стремления, пожелания, и было в общем неважно, насколько это реализуется в действительной социальной практике: «Человека нужно оценивать не только по его делам, но и по его стремлениям» (Демокрит), «Как человек мыслит, таков он и есть в жизни» (Цицерон), «Наша жизнь есть то, что мы думаем о ней» (Марк Аврелий), «Нравственные качества обнаруживаются в связи с намерением» (Аристотель).

Во всяком случае, лишь с эпохи античности мы в полной мере можем говорить о человеческой личности как о реальном социальном феномене, со своей индивидуальностью. В условиях первобытно-родового строя сколько-нибудь серьезное проявление и развитие личностных начал было крайне затруднительно. Хотя и в условиях рабовладения массы рабов были отторгнуты от полноценной социальной жизни, что отнюдь не способствовало развитию качеств личности.

Для античных мыслителей подлинной личностью является тот, кто во-первых, нравственен, во-вторых, обладает разумом, в-третьих, вступает в общение с другими, в-четвертых, является существом государственным, политическим.

Средневековье показывает нам иной тип личности. Для этой эпохи характерны такие черты общества, как сословность, кастовость, жесткая корпоративность. И принадлежность к определенному сословию, касте, цеху, гильдии, подчинение их законам, обычаям, традициям оказывались значительно сильнее и важнее, чем проявление индивидуальных качеств личности.

Лишь в Новое время утверждается самоценность, автономность, уникальность отдельной человеческой личности. Это особенно характерно для общественно-философской мысли Запада. Социальная активность, предприимчивость, сознательная и полезная деятельность, независимость, индивидуализм, личная ответственность, высокое чувство собственного достоинства — вот качества, чрезвычайно высоко ценимые западными, европейско-американскими концепциями личности.

Иное дело восточная модель личности. Несмотря на то, что мож-

но выделить несколько модификаций восточной модели личности (исламская, буддийская, конфуцианская и т.д.), между ними все таки есть определенная общность, отличающая их в целом от западной модели личности.

Основными чертами *восточного типа личности* являются: приоритет ответственности и обязанностей перед правами личности, традиционализм в поведении, преобладание коллективистских (корпоративных) норм над индивидуальными, большая зависимость от социума, большая связь с социальным окружением.

Необходимо помнить, что тип личности есть отражение реальной системы социальных отношений. Важным фактором формирования и развития личности выступает ее общественная деятельность, выполнение ею определенных ролей в жизни социума. Индивид может самоутвердиться в качестве личности, лишь включившись в различные и многообразные общественные отношения. Еще Аристотель полагал, что «назначение человека в разумной деятельности». Известен призыв Джами: «Берись за ежедневный труд, пока жива, крепка твоя рука», а Ибн Сина предупреждал: «Безделье и праздность не только рождают невежество, они в то же время являются причиной болезни». Тем самым подчеркивалась естественность и необходимость трудовой деятельности человека.

Личность — это не только результат определенного процесса социализации, это непрерывный динамический процесс. Если нет постоянного развития, совершенствования, движения вперед, то вполне возможна деградация, распад личности.

Личность и общество

Наряду с активностью и постоянным стремлением к саморазвитию важным качеством личности является ее *свобода*. Отсутствие свободы возможно в различных вариантах: рабство, крепостничество, заключение, духовное закабаление и т. д. Отсутствие свободы означает отсутствие личной ответственности, а без них мы не можем говорить о личности. При этом необходимо помнить, что свобода не означает анархии, поскольку «Жить в обществе и быть свободным от общества — нельзя».

Свобода и ответственность представляют собой диалектически взаимосвязанные противоположности.

Действительной личностью человек становится тогда, когда свои общественные обязательства, свой долг перед обществом, свою ответственность он воспринимает как естественное, органичное продолжение своей свободы, своей социальной активности.

Деятельная *активность* человека выступает в качестве главного фактора формирования его личности. В этом процессе происходит не просто адаптация к природному и социальному миру, человек изме-

няет его согласно своим потребностям. При этом формируется подлинно человеческий, личностный, социально обусловленный мир. Само общество, его система, структура, элементы, конструирующие его отношения — все это результаты созидательной деятельности личности, ее творческой, преобразующей мир активности.

Процесс этого преобразования безграничен, поскольку деятельность, активность есть проявление, раскрытие и развитие существенных сил человеческой личности. Преобразуя мир, активно действующая личность в то же время созидает себя, непрерывно совершенствуя свои способности, умения, навыки, познания. В постоянном процессе активной жизнедеятельности личность расширяет рамки своих контактов внутри социума. При этом увеличивается круг человеческих потребностей, и одновременно следует количественный и качественный рост средств для удовлетворения данных потребностей.

Индивид становится личностью через обретение суммы социальных свойств и качеств, через многогранный и непрерывный процесс усвоения общественного опыта, накопленного всей человеческой цивилизацией за всю ее историю.

Место и роль личности в обществе можно охарактеризовать следующими словами Канта: «Человек ... существует как цель сама по себе, а не только как средство...; во всех своих поступках... он всегда должен рассматриваться также как цель»¹.

Человеческая личность есть центр социума. История развития общества тесно связана с возрастанием роли и значения личности, каждого отдельного человека.

¹ И. Кант. Соч. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 269.

Раздел X. ФИЛОСОФИЯ ОБЩЕСТВА

Глава 1. ПРИРОДА И ОБЩЕСТВО

§ 1. Природа и ее роль в развитии общества

Понятие «природа»

Само понятие «природа» традиционно рассматривается как в *широком*, так и в *узком смысле* слова. В первом случае данное понятие включает в себя все бытие, *весь окружающий мир* во всех его проявлениях «от конечных неизменных материальных частиц, планетных систем и видов животных вплоть до социальной жизни»¹. Разумеется, при таком подходе противопоставление природы и общества не имеет смысла. Если природа охватывает все бытие, всю действительность, то тогда и человек, и общество не более чем части, элементы природы.

Действительно, человек — существо не только социальное, но и природное, биологическое. И как всякий биологический объект, он подчиняется естественным природным закономерностям. Точно так же развитие социума, общества, как части природы детерминировано общими, фундаментальными законами бытия.

Совсем иначе обстоит дело в том случае, если мы понимаем природу более узко, т. е. не как весь мир, все бытие в целом, а только как природно-географическую среду, окружающую человека и общество. В этом случае под природой понимают *весь материальный мир за исключением общества* как совокупности естественных условий его существования². Данные естественные условия включают в себя следующие компоненты: 1) климат; 2) рельеф местности; 3) уровень плодородия почв; 4) флору и фауну; 5) наличие полезных ископаемых и других источников сырья; 6) гидроресурсы и т.д.

Роль и значение естественной окружающей среды в процессе общественного развития были отмечены мыслителями достаточно давно. Много говорили и писали о роли природы в жизни общества такие мыслители как *Лао-цзы, Конфуций, Демокрит, Гиппократ, Платон, Аристотель, Фараби, Ибн Сина, Ибн Халдун, Жан Боден* и т.д. Еще Лао-

¹ Ст. Тулмин. Человеческое понимание. М., 1994. С. 41.

² Социальная философия. М. 1995. С 53.

цзы писал: «Для человека образец — земля. Для земли образец — небо. Для неба образец — путь (Дао). Для Пути (Дао) образец самопроизвольная естественность»¹. Ж. Боден полагал, в частности, что общество формируется и развивается вне зависимости от воли человека, всецело подчиняясь только естественным, природным законам.

Географический детерминизм Теоретическое обоснование и оформление географического детерминизма связано с именем французского философа *Шарля Монтескье* (1689—1755).

Он писал, что «власть климата сильнее всех властей», «народы жарких климатов робки, как старики, народы холодных климатов отважны, как юноши»² и т.п. Однако при этом он не отрицал значения и социальных факторов, полагая, что со временем они начинают действовать сильнее: «над дикарями властвуют почти исключительно природа и климат», но «посредством труда и хороших законов люди сделали землю более удобной для обитания»³.

Свое дальнейшее развитие географический детерминизм получил в трудах немецких исследователей *К. Риттера* и *Ф. Ратцеля*, англичанина *Г. Т. Бокля*, француза *Э. Реклю*, русского ученого *Л. М. Мечникова* и др. Например, Г. Т. Бокль (1821—1862) утверждал, что если мы станем рассматривать, какие физические детали имеют самое могущественное влияние на род человеческий, то найдем, что их несложно подвести под четыре главных разряда, а именно: климата, пищи, почвы и общего вида природы⁴. Л. М. Мечников в своем известном труде «Цивилизация и великие исторические реки» изложил историю человечества как последовательную смену трех типов цивилизации: 1) речная цивилизация (связанная с развитием бассейнов таких рек как Нил, Ганг, Инд, Янцзы, Хуанхэ, Тигр, Евфрат и т.д.); 2) морская (прежде всего — средиземноморская) цивилизация; 3) океаническая (глобальная) цивилизация.

Фридрих Ратцель (1844—1904) является создателем теории так называемой «геополитики». Суть ее заключается в том, что государства рассматриваются как живые, биологические организмы, находящиеся в непрерывной борьбе за расширение своего «жизненного пространства». Взгляды Ф. Ратцеля развивали и поддерживали К. Хаусхофер и Э. Обст (Германия), Р. Челлен (Швеция), Х. Маккиндер (Великобритания), А. Мэхен (США) и др. Теория геополитики явилась одним из источников фашистской идеологии, что лишней раз доказывает небезопасность игр интеллектуалов в различные теоретические построения. В настоящее время сравнительно незначительное число

теоретиков откровенно и прямолинейно исповедует идеи географического детерминизма или геополитики. Но это не означает, что современная социальная философия полностью игнорирует роль и значение природы в развитии общества. Просто им отводится соответствующее ее значению место.

§ 2. Природное и общественное

«Первая природа» и «вторая природа» Всю окружающую человека среду можно условно разделить на две составные части.

Одна из них («первая природа») — это естественная окружающая среда. Она включает в себя биосферу (флору, фауну), гидросферу, нижний слой атмосферы, верхний слой литосферы, т. е. гораздо более широкую часть природы, чем та, которую называют «географической средой». Географическая среда — более узкое понятие, охватывающее лишь ту часть природы, которая непосредственно «вовлечена в сферу жизни общества, прежде всего в производственный процесс»¹.

Для обозначения же более широкой окружающей среды предлагались и предлагаются самые различные понятия: «биогеосфера», «геобиосфера», «витасфера» (от лат. «вита» — жизнь), «экосфера», «ландшафтная сфера» и т. д. Мы же предпочитаем название «первая природа», подчеркивая при этом тот факт, что данная часть природы возникает и существует объективно, вне зависимости от воли и сознания человека, она первична по отношению к нему. Соответственно, «вторую природу» образует та рукотворная, искусственная среда, в которой материализуются, воплощаются, опредмечиваются способности, интеллектуальные, волевые и трудовые усилия человека-творца.

«Вторая природа» включает все созданное человеком: орудия труда, предметы быта, строения, произведения искусства. Безусловно, «вторая природа» тесно связана с «первой»: в процессе трудовой деятельности человека природное сырье и материалы перерабатываются в необходимые вещи, животные одомашниваются, растения окультурируются и т. д. В процессе своей активной жизнедеятельности человек все более увеличивает объем «второй природы», т. е. искусственной среды, а это далеко не всегда идет на пользу и «первой природе», и человеку, и обществу. Еще Цицерон сказал: «Творения природы совершеннее творений искусства».

Рассматривая природу не в качестве храма, а в качестве своей кладовой, человек нарушает ее внутренний баланс. Так, челове-

¹ Антология даосской философии. М., 1994 С. 36.

² Ш. Монтескье. Избранные произведения. М., 1995. С. 417, 350.

³ Там же. С. 412, 395—396.

⁴ Г. Т. Бокль. История цивилизации в Англии. Спб, 1895. С. 18.

¹ Социальная философия. М., 1995. С. 59.

честву известны 370 тыс. видов растений, съедобны из них 80 тыс., культивируются лишь около 3 тыс. (менее 1%), при этом большая часть из них имеет локальное, очень ограниченное распространение. Всего лишь 12 видов растений (пшеница, рис, кукуруза и т.д.) дают 90 % всех урожаев. Аналогичная ситуация и с животными. Из известного 1 млн видов одомашнены лишь около 100 (то есть 0,01%), а основную животноводческую продукцию дают всего 10 (крупный рогатый скот, овцы, куры и т.д.). Человек принес биологическое разнообразие в жертву продуктивности.

Взаимодействие природного и общественного

До того, как на Земле возник такой специфический феномен, как жизнь, все развитие шло под воздействием исключительно *абиотических* факторов, т. е. не связанных с жизнью: круговорот воды, газов (кислорода, азота и т. д.), углерода, минеральных веществ и т. д. С появлением живого вещества начали действовать еще и *биотические* факторы. Произошло фундаментальное деление на неживую и живую природу. Как определенный этап в развитии материи, живое вещество представляет собой такую материальную форму, которая закономерно возникает при формировании определенных природных условий. Согласно Дарвину выделяются такие характерные черты живого, как: рост, воспроизведение, изменчивость, наследственность, размножение, естественный отбор и борьба за существование¹.

Уровень развития современного научного познания позволяет свести все данные характеристики живого к двум наиболее общим: а) способность живого ассимилировать вещества, полученные из внешнего мира, перестраивать их под собственные структуры и воспроизводить; б) способность живого к обретению и закреплению разнообразных свойств и качеств².

Возникновение человека привело к формированию новых факторов воздействия на природу — *антропогенных*. Их значение и роль на различных этапах развития человека и общества были далеко не однозначны. Так, «человек на прежних ступенях развития не отделял себя от остальной живой природы. Он теснейшим образом чувствовал свою генетическую, неразрывную связь со всем остальным органическим миром»³.

Но чем более развитым становился сам человек, чем сложнее становилась его культура, интенсивнее производство, «искусственное» процесс жизнедеятельности, тем больше он отдалялся от природной, естественной среды. Однако это не означает, что на совре-

менном этапе развития связь и взаимодействие между природным и общественным потеряли свою актуальность и значение. Только в настоящее время это связи иного рода: уже не слабый человек всецело зависит от естественных факторов, а, наоборот, ограниченная, незащищенная природа во многом зависит от человека, сила и могущество которого возросли в гораздо большей степени, чем разум и сознательность.

Воздействие социоантропогенных факторов на естественную среду в век НТР, ядерной энергии, космоса и компьютеризации сопоставимо по своим масштабам с воздействием собственно природных факторов: объем «техномассы», производимой обществом, вполне сопоставим с объемом производимой природой биомассы. Кроме того, следует учитывать искусственную радиацию, «озоновые дыры», тотальное изменение количества многих природных элементов, синтезирование новых, неизвестных в природе веществ и т. д. Таким образом, естественная история (история природы) все теснее переплетается с историей развития человека и общества.

§ 3. Концепция ноосферы

Понятие «ноосферы» происходит от греч. *ноос*, что означает «разум». Таким образом, этимологически *ноосфера* — это сфера разума, сфера разумного. Данное понятие выдвинуто и разработано французскими мыслителями *Эдуардом Леруа* (1870—1954) и *Пьером Тейяр де Шарденом* (1881—1955) в 20-е гг. XX в. В 1927 г. одновременно вышли в свет труды Леруа «Идеалистическое требование и факт эволюции» и Шардена «Божественная Среда», которые и заложили основы философского учения о ноосфере. Суть его Леруа сформулировал следующим образом: «Происходит высвобождение все более свободного и чистого сознания и создание сущностей высшего порядка — порядка духовности, доходящего до такой степени совершенства, когда ноосфера будет стремиться отделиться от биосферы, как бабочки от куколки»¹.

Иными словами, эволюция человека до определенного момента идет в рамках биосферы. Леруа не разделяет биосферу и ноосферу китайской стеной: «Во многом они проникают друг в друга, вторая является преобразованием первой»². Но постепенно наступает такое состояние, когда человеку разумному, непрерывно изменяющемуся, развивающемуся становится слишком узко и тесно в ограниченных рамках биосферы. Он создает новое эволюционное состояние -

¹ См.: Ч. Дарвин. Соч. М.-Л., 1931. Т. 3. С. 666.

² См.: У.М. Абилов, С.Л. Нигай, Р.Р. Бурнашев. Основы философии.

³ В.И. Вернадский. Живое существо. М., 1976. С.77.

¹ Цит. по: Исторический процесс: диалектика современной эпохи. М., 1987. С. 415.

² Там же. С. 418.

ноосферу, которую Леруа определял как «человеческую сферу, сферу размышления, сознательного и свободного изобретения, мысли в собственном смысле слова»¹.

Тейяр де Шарден пошел дальше в развитии учения о ноосфере. Он подчеркивал, что эволюция не ограничивается рамками только биосферы. Одним из главных постулатов Шардена является положение о том, что в мире все непрерывно усложняется и развивается. Он разработал концепцию непрерывной эволюции Вселенной, выделив четыре стадии: а) преджизни; б) жизни; в) мысли; г) сверхжизни². Стадия «мысли» знаменуется появлением человека, который концентрирует, аккумулирует, сгущает психическую, духовную энергию и творит ноосферу. Она есть не просто природное, естественное явление — она выступает как результат сознания и деятельности людей, «единая мыслящая оболочка» Земли. Специфика концепции Шардена заключается в том, что он попытался осуществить синтез научного мышления с религиозной верой. Отсюда появление четвертой стадии («сверхжизни») под которой он понимал субстанцию еще более высокую, чем человеческий разум, т.е. Бога. Венцом творения объявляется т.н. «точка Омега» — понятие, близкое к абсолютной идее Гегеля. По Шардену, все эволюционирует не просто так, а телеологически, т.е. движется к определенному идеалу, к цели. Таким образом, тейяровскую концепцию ноосферы вполне можно признать телеологической концепцией.

Свое дальнейшее развитие и совершенствование концепция ноосферы получила в трудах русского мыслителя *В.И.Вернадского* (1863—1945). Еще в 1925 г. (т.е. до выхода в свет вышеназванных трудов Э. Леруа и П. Тейяра де Шардена) в статье «Автотрофность человечества» Вернадский высказал следующее: «В биосфере существует великая геологическая сила, планетное действие которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе... Однако действие этой силы на течение земных энергетических явлений глубоко и сильно и должно, следовательно, иметь отражение в бытии самой планеты. Эта сила есть разум человека, устремленная и организованная воля его как существа общественного»³.

Основополагающей идеей концепции Вернадского является представление об эволюционном прогрессе в биосфере. В отличие от Тейяра де Шардена, Вернадский решительно отбрасывает любые попытки мифологического или религиозного истолкования идей эволюции. Он опирается исключительно на эмпирические данные естествознания: физики, химии, биологии, геологии и т. д. Для Вер-

надского ноосфера — это не просто сфера человеческого разума, человеческой мысли, а естественное и неизбежное проявление жизни как природного процесса¹, «новое геологическое явление на нашей планете»².

Важным научно-философским результатом развития концепции ноосферы можно считать формирование теории ко-эволюции (совместной, параллельной, взаимосвязанной эволюции) природы и общества. Не противоборство, не противоположность, а тесное единение двух этих больших систем может способствовать дальнейшему прогрессу человечества.

Глава 2. ОБЩЕСТВО КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

§ 1. Особенности социального познания

Социальное познание — комплекс наук об обществе

Социум представляет собой объект сложный, многосторонний, многогранный, поэтому по определению не может являться предметом изучения какой-либо одной науки. Разные его стороны изучаются различными науками. Именно поэтому мы говорим о социальном познании, т.е. комплексе наук об обществе. Важное место в этом комплексе занимает *социология*, которая изучает социальные закономерности и институты, социальную структуру и стратификацию, функционирование и развитие социальных систем различных уровней, социальные связи и взаимодействия и т.д. Одно из современных определений звучит так: «социология — наука об общих и специфических социальных свойствах и закономерностях организации, функционирования и развития общества, путях, формах и методах их реализации в действиях и взаимодействиях людей, их общностей и общества в целом»³.

Другой важной наукой в комплексе социального познания является *психология*, изучающая внутренний мир человека, законы формирования и функционирования психического. На стыке двух этих наук, социологии и психологии, сформировалась новая научная дисциплина — *социальная психология*, предметом которой выступают общие и специфические закономерности возникновения, развития, трансформации социально-психологических явлений (общественных настроений, чувств, привычек, традиций, поведенческих норм и т.д.).

Важное место в социальном познании занимает *историческая наука*, исследующая общие социальные закономерности через призму анализа конкретных, единичных фактов. Историческая на-

¹ Цит. по: Исторический процесс. С.418.

² См. П. Тейяр де Шарден. Феномен человека. М., 1965. С.43.

³ В.И. Вернадский. Биогеохимические очерки 1922—1932 годов. М.-Л., 1940. С. 47.

¹ В.И. Вернадский. Живое существо. М., 1978. С. 46.

² Он же. Химическое строение земли и ее окружение. М., 1965. С. 328.

³ Э.В. Талевосян. Социология. М., 1999. С. 9.

ука, «выявляя закономерности общественного развития, устанавливая моменты повторяемости в истории, вместе с тем показывает каждое историческое явление, каждую историческую личность в их индивидуальном своеобразии и уникальности»¹.

Историческая наука, будучи частью социального познания, сама является комплексом наук, включая в свой состав археологию, источниковедение, историю искусств и др. Особое место в этом комплексе занимает *этнология* (этнография) — наука, изучающая этнические общности различного уровня и закономерности их возникновения, функционирования и развития. Этнологическое познание играет важную роль при анализе процессов, происходящих в полиэтнических, многонациональных социумах. Кроме вышеназванных наук социальное познание включает в себя: *политологию* (науку о политических институтах и процессах), *этику* (науку о нравственном развитии общества), *экономическую теорию*, *культурологию*, *педагогика*, *правоведение*, *искусствознание*, *религиоведение* и т.д.

Роль социальной философии в познании общества

Отдельное место в социальном познании (комплексе наук об обществе) принадлежит социальной философии, или философии общества. *Социальная философия исследует общество в его целостной системности, т.е. как такое интегральное образование, которое нельзя свести просто к механической совокупности составляющих его элементов.*

Из всех наук об обществе социальная философия рассматривает его во всеобщем аспекте как особую часть мироздания. Именно поэтому общество трактуется при помощи максимально обобщенных понятий — философских категорий. Социальная философия представляет собой применение общефилософских законов (т.е. законов природы, общества и мышления) к анализу общественных явлений и процессов. Социальная философия представляет собой наиболее общую систему теоретических знаний об обществе. Она рассматривает вопросы, связанные с тем, что такое общество, как оно функционирует и развивается; какова роль человека (личности) в этом развитии.

Роль и значение социальной философии в комплексе наук об обществе заключается в том, что она выступает как теоретическая и методологическая база для развития всего социального познания. Как известно, для изучения любых научных законов и категорий необходимо предварительное познание законов и категорий большей степени общности. Социальная философия как раз и дает такое знание, поскольку ее законы и категории обладают предельной степенью общности. Конкретные, специальные науки об обществе (социология, политология, культурология и т.д.), давая анализ различных

сторон и граней общественной жизни, помогают обогащению понятийного аппарата и предметного содержания социальной философии, уточнению и конкретизации ее положений. Таким образом, если социальная философия дает теоретико-методологическую базу другим наукам об обществе, то они, в свою очередь, предоставляют эмпирический фундамент для социально-философских обобщений.

Соотношение социальной философии и других наук об обществе

По теоретическим и методологическим основаниям ближе всего к социальной философии находится социология и, особенно, общетеоретическая *социология*. Их близость настолько очевидна, что нередко как со стороны философов, так и со стороны социологов раздаются сомнения в целесообразности раздельного, самостоятельного сосуществования столь близких, тесно взаимосвязанных научных дисциплин. Здесь необходимо отметить, что социология (даже теоретическая) всегда имеет дело с законами и категориями все таки меньшей степени общности, чем социальная философия. Ведь очевидно, что за пределами собственно социологического анализа остаются такие фундаментальные философские проблемы, как соотношение общественного бытия и общественного сознания, источники общественного развития, характер социального познания, глобальные проблемы цивилизации и т.д. Поэтому, как социологию не целесообразно растворять в социальной философии, так и последнюю нельзя сводить к теоретической социологии.

Еще одной наукой, с которой тесно связана и взаимодействует социальная философия, является *история*. Они имеют достаточно много общего. Во-первых, как социальная философия, так и история не ограничиваются изучением лишь одной из стороны социума, а исследуют его целиком, комплексно. Во-вторых, и та, и другая наука изучают все формы и сферы общественной жизни. В-третьих, обе эти науки обращают свое внимание, прежде всего, на субъективную, т.е. деятельную сторону исторического процесса. В-четвертых, история и философия проникают друг в друга. Так, важнейшим элементом философии является история философских идей и учений. В то же время существованием компонентом исторической науки выступает *философия истории*.

Различие между социальной философией и историей заключается в следующем. Первая изучает типическое, общее, сущностное. Философы интересуют наиболее общие законы развития социума, источники и движущие силы этого развития, общий смысл и основные этапы исторического прогресса. Что касается других социальных наук (политологии, психологии, экономической теории, правоведения и т.д.), то различие их предметов с предметом социальной философии очевидно: все они изучают лишь какую-то одну конкретную, отдельную сторону, сферу жизни общества, не претендуя на философскую всеобщность и универсальность.

¹ Б.Г. Могильницкий. Введение в методологию истории. М., 1989. С. 28.

§ 2. Общество: различные трактовки

Постановка проблемы Вопрос о том, что представляет собой общество, мучает философов много веков. Ответ, казалось бы, лежит на поверхности: общество — это совокупность людей. Но данный ответ уже давно не удовлетворяет ученых. Ведь дом — это не просто совокупность кирпичей. Что же здесь важнее всего? Связи и взаимодействия, которые объединяют разрозненные элементы в единое целое.

По мнению Г.А. Сорокина, «для того чтобы общество могло быть, нужно, по меньшей мере, двое людей и чтобы эти люди были связаны друг с другом связью взаимодействия. Такой случай будет простейшим видом общества...»¹.

Можно достаточно определенно сказать, что ключевым, стержневым вопросом философии общества является выявление и объяснение сущности социальных связей. Платон полагал, что общество возникает из потребностей людей. Аристотель считал его «творением природы», средневековая философия — божьим созданием. Фараби объясняет происхождение общества телеологически — оно необходимо для достижения людьми совершенства.

В Новое время получила развитие теория общественного договора (Т. Гоббс, Дж. Локк, Б. Спиноза, Ж.-Ж. Руссо и др.) с целью предотвратить войну «всех против всех». Люди заключили общественный договор и стали подчиняться законам в целях самосохранения. Говоря о первооснове объединения людей в общество, мыслители Новейшего времени выдвигали такие варианты, как общность коллективных представлений (Э. Дюркгейм), социальные действия (М. Вебер), общность норм и ценностей (Т. Парсонс, Р. Мертон), социальные институты и организации (Т. Боттомор, С. Липсет) и т. д. Ниже мы более подробно рассмотрим различные трактовки сущности общества: религиозную, идеалистическую, материалистическую.

Религиозная трактовка общества

Любое религиозное вероучение стремится дать собственную трактовку общества, его возникновения, функционирования и развития.

Буддизм формально проповедует отказ от каких-либо проявлений общественной жизни, уход в себя, погружение в нирвану (особое безмятежное состояние). Однако такой вывод напрашивается лишь при анализе буддистских текстов. Знакомство же с живой практикой буддизма убеждает, что для большинства сторонников этого вероис-

поведания стремление к нирване успешно сочетается с «желанием богатства, высокого положения и общественного согласия»¹.

Сторонники *конфуцианства* полагают, что земной мир создан по образу и подобию небесного, и не стоит вносить в него какие-либо дополнения или изменения. Основные принципы социальной жизни (по Конфуцию): а) преданность государю; б) уважение к вышестоящим; в) верность долгу и т. д. Конфуцианство проповедует сохранение традиций, которые, с одной стороны, способны оградить человека и общество от различных коллизий, а с другой стороны, направляют человека на достижение конкретных социальных идеалов. Один из важнейших постулатов конфуцианства в области социального развития — ненасилие, что можно объяснить как влиянием древнекитайской культуры, так и идеологическим воздействием буддизма.

В *индуистских* социальных представлениях господствует идея иерархичности и незыблемости установленного порядка: все общество поделено на касты, и границы между ними должны строго поддерживаться. На практике это ведет к межкастовым противоречиям и вражде, дискриминации «низших» каст, консервации архаичных социальных явлений. Индуизм крайне нетерпимо относится к нарушению запретов и ограничений в области общественной и личной жизни. Для него чужда идея прогресса. Многие выдающиеся мыслители Индии (прежде всего М. Ганди и Р. Тагор) прилагали массу усилий с целью реформации индуизма, и прежде всего его представлений о человеке и обществе.

Специфика социальной проблематики в *иудаизме* определяется тем обстоятельством, что иудеям много веков пришлось жить в диаспоре, т.е. отдельными, изолированными от остального социума общинами. Поэтому вся социальная проблематика иудаизма ограничивается рамками семьи и общины. Однако многие социальные ценности со временем трансформируются. Например, помощь бедным приобретает значение филантропии, а труд на благо общины трактуется как широкая общественная деятельность. Иудеи перестали воспринимать весь окружающий мир, все общество лишь как враждебную среду. Когда возникла проблема выбора — «либо противостоять силе традиции и открыть для себя новый и более широкий мир, либо противостоять новым идеям современности, как представляющим собой угрозу традиционной истине и обычаям»², большинство иудеев предпочли компромисс.

Достаточно интересно изложены взгляды на общество в *зороастризме*. Как отмечают известные ученые М.М. Хайруллаев и

¹ Р.Ч. Лестер. Буддизм.// Религиозные традиции мира. Б., 1997. С.147.

² М. Фишбейн. Религиозные традиции Иудаизма//Религиозные традиции мира. С. 253.

¹ Цит. по кн: Социология. М., 1995. С.144.

М.А. Усманов: «Зороастризм — это не только религия, но и господствующая идеология. В нем отразились как социально-политический строй, быт и нравы общества, так и фольклор, и литературное творчество народов»¹ нашего региона. Учение Заратуштры предложило центральноазиатской элите своеобразное идеальное государственное устройство, в котором основными регуляторами должны были являться не столько политико-правовые, сколько религиозно-нравственные принципы и нормы. Идеальное зороастрийское общество вообрало в себя элементы конфуцианства, буддизма, иудаизма, платонизма и т. д. Основными социальными категориями выступали закон, договор, выбор².

Основной *исламских* взглядов на социальную проблематику является учение о божественном предопределении. Отсюда проповедь смирения, терпения, покорности. Широкое географическое распространение ислама породило множество региональных его разновидностей, в которых социальные вопросы трактуются в зависимости от тех или иных обстоятельств. Ислам выступает не просто как учение, а как своеобразный образ жизни, как религия «глубоко пронизывающая все аспекты человеческого бытия»³. В исламе очень жестко и очень детально регламентированы практически вся общественная и личная жизнь мусульманина. Этим и объясняются конфликты между традиционалистами и модернистами. Данная проблема имеет место практически во всех религиях, но именно в исламе она приобрела особую остроту.

Серьезное развитие социально-философская проблематика получила в *христианстве*. Начало этому было положено сочинением Блаженного Августина о «О граде Божьем», в котором он сформировал и развил свою концепцию развития человеческого общества. Он противопоставил греховному, светскому, «земному граду», такое общество, в котором будет господствовать религиозное благочестие (именно это общество он назвал «Божьим градом»). Исторически сложились три основных течения христианства: католицизм, православие, протестантизм. Каждое из них имеет не только свои конфессиональные, но и философские особенности, в том числе — во взглядах на развитие общества. Католичество воспринимает себя как жесткую иерархическую организацию, стоящую вне общества и над обществом, но при этом наделенную правом диктовать свою волю всем миранам.

¹ Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1977. С. 12

² См.: Е.В. Абдуллаев. Очерки культуры доисламской Центральной Азии: религия, философия, право. Т., 1998. С. 107—108.

³ Ф.М. Денни. Ислам и мусульманская община // Религиозные традиции мира. С. 444.

Православие больше связано с «миром», бытовыми, житейскими делами прихожан. Этому способствовало во все времена и отсутствие единого центра. У католиков есть Рим и Папа, в то время как все православные церкви автокефальны (самостоятельны). Даже Константинопольский патриарх всего лишь первый среди равных. Формула «Богу — Богово, кесарю — кесарево» возникла не в католичестве, а именно в православии.

Что касается протестантизма, то само его появление возникло как ответ на чрезмерное вмешательство и диктат католичества. Протестантизм наиболее тесно связан с мирской жизнью. Религиозные взгляды и обычная жизнь не вступают здесь в противоречие. В современную эпоху наиболее полно социально-философские вопросы отражены в учении неотомизма, являющегося официальной доктриной католицизма. Суть данного учения в том, что общество трактуется телеологически: как форма связи между людьми, которая служит достижению определенной общей цели. Человек, по мнению неотомистов, выражает свою сущность не через реальные общественные связи, а через свой контакт с Богом. Неотомизм попытался совместить вполне традиционный религиозный эсхатологически-провиденциальный взгляд на развитие общества с попыткой анализа в свете современной проблематики.

Идеалистическая трактовка общества

Попытки объяснения развития общества с позиции философского идеализма восходят к античности — *Фукидиду* и *Геродоту* (V в. до н.э.)

Цельное и достаточно развитое идеалистическое учение об обществе оставил *Платон* («Государство», «Законы» и др.). Именно от него идет *этическая* традиция, т.е. отождествление общества с государством. Платон разработал собственную триединую модель идеального государства с тремя социальными классами: правят «философы» («мудрецы»), охраняют и воюют «воины» («стражи»), трудятся свободные труженики (крестьяне, ремесленники), а также рабы (последние находятся как бы вне общества и его структуры). Платон заложил основы античной идеалистической трактовки общественного развития. Согласно его взглядам, социальное развитие представляет собой разворачивание «идеи» общества, существующей вне его самого и задолго до его появления. Платон (как и его последователи) не делал различия между понятиями общества и государства. А структура государства по Платону, аналогична структуре души отдельного индивида.

Свое дальнейшее развитие античная идеалистическая трактовка общества получила в трудах Аристотеля («Политика», «Этика» и т. д.) Он выделил три уровня социального устройства: а) семья; б) селение (община); в) государство. Все они находятся в иерархи-

ческих отношениях друг к другу: Община — это совокупность семей, государство — сумма общин. Личность обязана подчиняться законам общества (т.е. семьи, общины, государства), совершенствоваться путем самовоспитания и выработки добродетели, и тем способствовать совершенствованию общества. Суть античного идеалистического подхода к государству (фактически обществу в целом) заключается в том, что оно рассматривается как нечто первичное по отношению к отдельным индивидам. Определенный вклад в развитие данной традиции трактовки общества внесли мыслители Востока. Достаточно вспомнить такие их труды, как «Трактат о взглядах жителей добродетельного города» *Фараби*, «Памятники минувших поколений» *Беруни*, «Кутадгу-билиг» *Юсуфа Хас Хаджиба*, «История пророков и мудрецов» *А. Навои*, «Уложение» *Амира Темура*, «Книга мудрости Искандара» *А. Джамии* и др. Нередко можно наблюдать преемственность идей античной философии во взглядах восточных мыслителей. Так, *Ибн Сина* полагает, что общество должно делиться на три класса: администраторы, воины, производители. Это явно перекликается со взглядами Платона. В свою очередь, во взглядах *Фараби* на общество достаточно много идей, заимствованных у Аристотеля, но затем переработанных применительно к социально-политическим условиям Востока. Среди восточных мыслителей Нового времени стоит отметить таких как *Аль-Бухари* («Книга о полезных сведениях для царя»), *Бедиль* («Познание»), *Машраб* («Девони Машраб»), *Ахмад Дониш* («Редчайшие происшествия»).

Значительный вклад в развитие идеалистической трактовки общества внесли такие философы, как *Т. Гоббс* и *Дж. Локк* (теория «общественного договора»), *Дж. Вико* (учение о «движении нации»), *Вольтер* (провозглашение идеи об изначальном политическом равенстве всех людей), *И. Кант* (учение о «вечном мире»). Свое законченное выражение идеалистическая трактовка общества получила в философии *Гегеля*. Практически целиком социальной проблематике посвящены такие его труды, как «Философия права», «Лекции по философии истории», «Лекции по эстетике», «Лекции по истории философии». Гегель первым в достаточно ясной и конкретной форме выразил идею о том, что общество — более широкое понятие, чем государство. Именно ему принадлежит разработка идеи о *гражданском обществе*, т. е. той сфере социума, которая непосредственно не регулируется государством. Суть общественного развития, по Гегелю, — это развертывание «абсолютной идеи» («мирового духа»), которая охватывает собой все мироздание, включая и общество. Сначала «абсолютная идея» развивается в рамках логики (или «чистого мышления»); потом в форме «инобытия», или природы. Однако при этом сама природа выступает лишь внешним явлением, не сущностным.

Третьей, высшей, ступенью развития «мирового духа» является история, т. е. все виды активности человека (сознание, деятельность и т. д.). Гегель отождествляет законы общественного развития с законами логики, мышления. Это и есть проявление абсолютного идеализма в объяснении общества.

В XX в. неогегельянцы (*Р. Коллингвуд*, *Б. Кроче*, *Г. Глокнер* и др.) пытались применить, сообразно трансформировав и приспособив, философию Гегеля к современным социальным процессам. Например, английский неогегельянец *Б. Бозанкет* выдвинул идею о том, что гегелевский «абсолютный дух» является наивысшей формой индивидуальности, а все общественные институты (государство, религия, право, мораль и т. д.) выступают формами ее проявления. Французский философ русского происхождения *А. Кожев* (*Кожевников*, 1901—1968) утверждал, что целью философии является постижение «фактичности истории». Суть неогегельянского подхода к обществу можно охарактеризовать как тождество общественного бытия и мышления.

Серьезный вклад в развитие идеалистической трактовки общества внесли также экзистенциализм, «философия жизни», неокантианство, неопозитивизм, неофрейдизм и т. д.

Материалистическая трактовка общества

Несмотря на то, что вплоть до XIX в. в воззрениях на общество почти безраздельно господствовали религиозные и идеалистические представления, все-таки отдельные материалистические идеи присутствовали во взглядах многих крупных мыслителей различных эпох от Левкиппа и Демокрита до Л. Фейербаха и Н.Г. Чернышевского. Например, *Демокрит* утверждал, что человеческие «руки, ум и сообразительность» под воздействием потребностей человека создали социальные ценности. Римлянин *Тит Лукреций Кар* (99—55 до н. э.) полагал, что общество, как и природа, возникает не по воле богов и ими не управляется.

Есть некоторые элементы материалистической трактовки общества и во взглядах мыслителей Востока. Например, *Фараби* «стремится найти естественные причины возникновения общества. Он выдвигает на первый план определяющее значение материальных потребностей и тем самым делает проблемы возникновения общества»¹.

Развитие естественных наук и материалистическо-механистических идей в Новое время также повлияли на формирование предпосылок материалистического объяснения общественного развития. Существенный вклад в этот процесс внесли французские материалисты XVIII века. Это выразилось а) в отрицании идеалистическо-тео-

¹ Очерки истории общественно-философской мысли в Узбекистане. Т., 1977. С. 80—81.

логического понимания общества; б) в утверждении концепции детерминизма (причинной обусловленности социальных явлений); в) понимании того, что общество строится на взаимоотношениях и взаимодействиях людей; г) в выделении практического опыта и интересов в качестве основы развития. Л. Фейербах, например, религиозной и идеалистической трактовкам общества противопоставил натуралистическую концепцию, в основе которой — антропологическая характеристика человеческой чувственности как основной силы социального развития. И в целом материализм Л. Фейербаха носит отчетливо выраженный антропологический характер.

Развернутая материалистическая трактовка общественного развития представлена в трудах К. Маркса и Ф. Энгельса — «Капитал», «Происхождение семьи, частной собственности и государства», «Немецкая идеология», «Нищета философии», «Святое семейство» и др. Марксизм совершенно отказался от идеи приоритета духовного начала в жизни общества. Им были обоснованы и внедрены в философию понятия «общественное бытие» и «общественное сознание», а также примат, первичность первого по отношению ко второму. Основой всего социального развития было провозглашено общественное производство. Историческая ступень развития общества, в основе которой лежит определенный способ материального производства, определяется как *общественно-экономическая формация*, а история развития человеческого общества — как последовательная смена формаций.

Современные материалистические трактовки в объяснении общественного развития достаточно многочисленны и разнообразны. Прежде всего, это так называемое «диалектико-гуманистическое» направление, с точки зрения которого материалистическое понимание общества следовало бы усовершенствовать в сторону его большего «очеловечивания», гуманизации. С этой целью предпринимались попытки совместить, «скрестить» материалистические идеи с идеями самых различных школ и направлений философии: неогегельянства (Франкфуртская школа — Т. Адорно, Г. Маркузе, Ю. Хабермас и др.), фрейдизма (фрейдомарксизм — В. Райх, Э. Фромм и др.), экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Лefевр, М. Мерло-Понти и др.), феноменологии (Э. Пачи, П. Пиконе и др.), «философии жизни» (Э. Блох) и др. Например, Ж.-П. Сартр прямо говорит о существовании «социальной материи»¹, а «франкфуртцы» значительное внимание уделяли анализу экономических структур общества.

Серьезное влияние на развитие социальной философии XX в. оказал венгерский философ *Дьердь Лукач* (1886—1971), идеи кото-

рого послужили основой формирования философских взглядов многих мыслителей как в самой Венгрии (*А. Хеллер, Ф. Фехер, А. Хегедуш*), так и в других странах — Югославии (*Г. Петрович, М. Маркович, С. Стоянович*), Франции (*Л. Гольдман*) и др. Лукач и его последователи полагают, что вся философия целиком ориентирована на общество, а природа должна рассматриваться только через познавательно-практическое отношение к ней человека.

Другим направлением развития современных взглядов на общество является так называемое «*сциентистское*» направление. Оно предлагает «улучшить», усовершенствовать материализм в сторону его большей научности путем «деисторизации», «деэмпиризации», «деидеологизации». Одним из основателей данного направления является французский философ *Луи Альтюссер* (р. 1918). Именно он провозгласил лозунг «очищения» теории от эмпирических идеологических, субъективных наслоений и выдвинул задачу создания строго научной социальной философии. Одним из основополагающих понятий в философии Альтюссера является «практика». Пытаясь преодолеть узкое, экономическое понимание практики, Альтюссер вводит понятие трех видов практики (экономическая, политическая, идеологическая). Философ полагает, что «они имеют свою логику становления и развития, взаимодействуя друг с другом, поэтому как экономика может влиять на политику и идеологию, так и эти последние могут иметь обратное воздействие на экономику»¹. Взгляды Альтюссера получили широкое распространение во Франции (*Э. Балибар, Д. Лекур, П. Реймон, Н. Пулантцас*), в Великобритании (*Б. Хиндесс, П. Херст*), Италии (*Г. Делла Вольпе* и др.), США (*Дж. Элстер, Дж. Ремер* и др.).

Глава 3. ОБЩЕСТВО: ПОНЯТИЕ, СТРУКТУРА, ОСНОВНЫЕ СФЕРЫ

§ 1. Понятие и структура общества

Понятие «общество»

Наверное, интуитивно всем понятно, что такое общество. Но при этом неизбежно возникает вопрос: а все-таки, что?

Чисто этимологически под этим понятием объединяется целый ряд различных явлений:

1. Обособившаяся от природы часть материального мира, представляющая собой совокупность всех исторически развивающихся способов взаимодействия и форм объединения людей;

¹ См. Современная западная философия. М., 1991. С. 273.

¹ А.Н. Елсуков. Краткий курс теоретической социологии. Минск, 1999. С. 77.

2. Каждый из исторически сложившихся и развивающихся способов взаимодействия и форм объединения людей;

3. Совокупность людей, объединенных временем и местом проживания (регион, страна и т.д.);

4. Объединение людей для какой-либо цели;

5. Группа людей, проводящих вместе время¹ и т. д.

Различные философские школы и направления, а также отдельные мыслители пытались различным образом объяснить сущность понятия «общество». Так возникло понятие «социум», которое включает в себя только два первых значения слова «общество», и не рассматривает все остальные значения.

Французский философ и социолог *Эмиль Дюркгейм* (1858—1917) рассматривал общество как всеохватывающую, индивидуальную реальность, которая основана на коллективных представлениях, обладает самоценностью и определяет другие ценности. «Общество - не простая сумма индивидов, но система, образованная их ассоциацией и представляющая собой реальность sui generis, наделенную своими особыми свойствами». Немецкий философ *Макс Вебер* (1864—1920) выдвинул идею о том, что общество — это система человеческого взаимодействия, т.е. социальных действий, изначально направленных на ответные действия других людей. Основой общественного развития М. Вебер считал социальную деятельность. Он отмечал, что сущность общества можно раскрыть в том случае, если понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и действие. Американский социолог и социальный философ *Толкотт Парсонс* (1902—1979) отстаивал мысль о том, что общество представляет собой такую систему отношений между людьми, которая связана, структурирована ценностями и нормами. Опираясь на них, человек и осуществляет свою социальную деятельность. В определенном смысле Т. Парсонса можно считать идейным наследником М. Вебера.

Свои достаточно оригинальные представления об обществе высказали многие известные мыслители современности: *Р. Арон, Д. Белл, П. Блау, А. Гидденс, Р. Дарендорф, Г. Зиммель, Ф. Знанецкий, Т. Кун, К. Леви-Стросс, К. Маннгейм, Р. Мертон, Х. Ортега-и-Гассет, К. Поппер, П.А. Сорокин, Э. Фромм, К. Ясперс* и др. У многих мыслителей сущность общества объясняется через один или несколько основных принципов. Так, у О. Шпанна этот принцип — целостность, у О. Тоффлера — плюрализм, у У. Ростоу — стадийность, у К. Поппера — открытость, у Р. Мертона — универсальность и т.д. Но серьезные

¹ Н.Е. Яценко. Толковый словарь обществоведческих терминов. Минск, 1999. С. 277.

мыслители никогда не абсолютизируют даже собственные принципы. Например, К. Поппер так писал о принципе открытости общества... далеки от совершенства..., наши потомки, возможно, спустя несколько столетий нравственно намного превзойдут нас. Считая все это вполне вероятным, я, тем не менее, еще раз повторю: открытые общества, в которых мы живем сегодня, — самые лучшие, свободные и справедливые, наиболее самокритичные и восприимчивые к реформам из всех, когда-либо существовавших»¹.

Однозначная формулировка понятия «общество» сталкивается с целым рядом теоретических, методологических и этимологических сложностей. Во-первых, это понятие предельно абстрактно, т.е. является философской категорией. Во-вторых, оно чрезвычайно широко как по своему объему, так и по содержанию. В-третьих, данное понятие является динамичным, развивающимся. В-четвертых, общество является предметом изучения не только философии, но и всего комплекса социальных наук. В-пятых, мы уже упоминали, что сам термин «общество» может употребляться во многих значениях.

Известный российский исследователь Э. В. Тадевосян в своем определении общества выделил такие его основные характеристики, как устойчивость, целостность, саморегулируемость, самодостаточность, саморазвитие, наличие определенных форм взаимосвязи и взаимодействия людей и особых социальных норм и ценностей².

Остается только добавить, что понятие «общество», кроме вышеуказанных значений, может трактоваться еще и как: а) высший уровень развития биологических систем; б) данный конкретный социум, в) форма социальной связи и взаимодействия и т.д. В разговоре об обществе, это последнее понимается философски, т.е. предельно широко. В этом предельно широком смысле, *общество — это совокупность всех форм объединения людей и всех способов их взаимосвязи и взаимодействия.*

Структура общества

Общество, как и любое сложное целостное образование, как и любая система, обладает собственной структурой. Над вопросом, какова же эта структура, размышляло не одно поколение философов. Еще мыслители Древнего Востока полагали, что общество, хотя и целостный, но далеко не однородный объект. В IV в. до н. э. китайский философ *Чжуан-цзы* утверждал: «То, что лишено различия, пребывает в том, чему присуще различие».

В эпоху античности сложились два главных подхода к проблеме структуры общества. Согласно первому подходу, общество — ес-

¹ К. Поппер. Открытое общество и его враги. М., 1992. Т. 1. С. 15.

² См.: Э.В. Тадевосян. Социология М., 1999. С. 129—130.

тественное образование, изначально обладающее соответствующей внутренней структурой. Согласно второму взгляду, общество структурировано искусственно, для удобства жизни и управления. Первой точки зрения придерживались *Аристотель*, *Сенека*, второй — *Платон*, *Эпикур*, *Лукреций Кар*.

На средневековом Востоке большей популярностью пользовались взгляды Аристотеля, т.е. структура общества рассматривалась как нечто естественное, само собой разумеющееся. В Новое время значительное распространение получила вторая точка зрения, выразившаяся в теории «общественного договора». Утверждалось, что люди в «естественном состоянии» абсолютно равны, свободны, самодостаточны, а общество само не имеет никакой структуры. И только после заключения общественного договора общество, наконец, приобретает структуру. Особенно наглядно это описывает *Ж.-Ж. Руссо* (1712—1778), называя верховную власть — «головой» общества, законы и обычаи — «мозгом», торговлю, промышленность, сельское хозяйство — «пищеварительной системой», финансы — «кровью» и т. п.¹

Один из основоположников научной социологии английский философ *Герберт Спенсер* (1820—1903) выделял три основные системы, лежащие в основе любого общества: а) регулятивную; б) производящую средства для жизни; в) распределительную. При этом он подчеркивал, что чем более развитым является социум, тем сложнее и разнообразнее его структура: «Переход от однородного к разнообразному обнаруживается равным образом и в прогрессе цивилизации как целого, и в прогрессе каждого племени»².

Различными философскими, социологическими школами и направлениями неоднократно предлагались свои варианты структуры общества. В качестве самостоятельных систем и подсистем, входящих в социальную целостность, предлагались: культура (*И. Гердер*, *О. Шпенглер*, *К. Ясперс*), искусство (*Г. Лессинг*, *И. Тен*, *Ж. М. Гюйо*), экономика (*Н. Смелсер*, *У. Мур*, *Т. Веблен*), религия (*Э. Дюркгейм*, *М. Вебер*, *Т. Лукман*), а также наука, техника, право, язык, экология, средства массовой информации и т. д.

В современной философии общества концепции социальной структуры занимают одно из ведущих мест. Среди них можно отметить: структурализм *Л. Альтюссера*, теорию структуризации *Э. Гузденса*, концепцию стратификации *П.А. Сорокина*, структурную антропологию *К. Леви-Стросса*, генетический структурализм *Л. Гольдмана*, структурный функционализм *Р. Мертона* и т. д.

Со временем сложилось более или менее четкое выделение в структуре общества *четырёх основных сфер: экономической, политической, социальной, духовной*. Необходимо отметить, что часто вместо понятия «сфера общественной жизни» употребляют и другие понятия: «область общественной жизни», «общественная структура», или просто «политическая жизнь» и т. д. В целом, их все можно рассматривать как синонимы. Однако в науке в большей степени утвердилось понятие «сфера».

§ 2. Экономическая сфера общества

Основные характеристики экономической сферы общества

Существуют различные подходы к пониманию сути самой экономической сферы. В узком смысле она представляет собой «производство, распределение, обмен и потребление разного рода предметов и услуг»¹. В этом смысле можно сказать, что понятие «экономическая сфера общества» совпадает с понятием «базис». В более широком смысле под экономической сферой понимается весь процесс общественного производства; способ производства как единство производительных сил и производственных отношений, а также вся система взаимосвязей и взаимодействий экономики. В предельно широком, категориальном смысле экономическая сфера социума отражает «обмен веществ между природой и человеческим родом, опосредуемый сознательной деятельностью индивидов и человеческих общностей»².

В основе экономической сферы лежит трудовая, производственная деятельность человека. Ее необходимость обусловлена тем обстоятельством, что человеческие потребности — явление принципиально иного порядка, чем потребности животного. И чем дальше в своем развитии уходит человек от природы, тем большую роль в общественном прогрессе играет экономическая сфера. Одним из важнейших экономических понятий является *собственность*. Важнейшими структурными компонентами экономической сферы общества выступают *производительные силы и производственные отношения*. *Производственные отношения это экономические отношения, складывающиеся между людьми в процессе производства, распределения, обмена и потребления благ. Под производительными силами понимается «система субъективных (человек) и вещественных (техника и предметы труда) элементов, необходимых для процесса материального производства»*³.

¹ Ж.-Ж. Руссо. Трактаты. М., 1969. С. 113.

² Г. Спенсер. Синтетическая философия. Киев, 1997. С. 42.

¹ Социальная философия. М., 1995. С. 36.

² Философия. М., 1997. С. 209.

³ С.Э. Крапивенский. Социальная философия. М., 1998. С. 95.

Решающим фактором производства, даже при самом высоком уровне развития техники и технологии, остается человек — производитель материальных и духовных ценностей. Превращение науки в непосредственную производительную силу потребовало коренного пересмотра требований, предъявляемых к человеку, работнику. В настоящее время он должен обладать не просто определенным набором профессиональных умений и навыков, но также должен стремиться к тому, чтобы постоянно повышать свой квалификационный уровень, углублять знания. Например, в Японии уже стоит вопрос о том, чтобы в ближайшие десятилетия перейти к всеобщему высшему образованию — настолько возросли требования к работникам.

Западная социальная философия (в лице *Т. Парсонса*, *Н. Смелзера*, *У. Мура* и др.) рассматривает экономическую сферу как систему ролей и статусов, связанных с производством и распределением товаров и услуг. В рамках многих социально-философских теорий экономика вовсе не рассматривается как базис, фундамент общества. В качестве такового предлагаются культура, цивилизация, право, мораль, религия и т.д. А экономическая сфера рассматривается как рядовая подсистема социума или даже как обычный социальный институт (наряду с образованием, здравоохранением, средствами массовой информации и т.д.).

Экономике принадлежит особая роль в обществе. Недаром важным элементом реформирования современных постсоциалистических обществ является «последовательная ориентация на развитие рыночной экономики, предпринимательства, многообразие форм собственности, личной инициативы»¹.

Особенности экономических реформ в независимом Узбекистане

Экономической основой новой национальной государственности и формирующегося нового строя в независимом Узбекистане является переход к рыночным отношениям, многоукладность экономики. Переход к рыночной экономике для Узбекистана является в известном смысле возвратом к естественно-историческому развитию, прерванному в свое время царской колонизацией, и особенно в результате насильственного вовлечения края в революционные процессы в начале века и строительство социализма. На территории Узбекистана в силу геополитического положения его на перекрестке дорог между Западом и Востоком, Севером и Югом люди торговали с незапамятных времен. Здесь есть свой доиндустриальный опыт развития в условиях рынка. В недрах феодально-патриархального строя нарождались рыночные отношения. Соответственно начали формироваться рыночные тради-

ции, навыки и психологические стереотипы. Они, кстати, не были вытравлены и в советское время в условиях жесткой планово-распределительной системы. В наше время эти хозяйственные традиции и обычаи возрождаются и используются на качественно новой основе.

В современном мире рыночные отношения лежат в основе хозяйственной деятельности и экономики всех стран мира. Но в каждой стране рыночная экономика развивается по собственной модели, на которой сказываются, с одной стороны, национальные особенности и традиции, с другой — степень сочетания свободной конкуренции и государственного регулирования, уровень социальной направленности, а также приоритеты решаемых макроэкономических проблем. Так, для «американской» модели характерна наиболее сильная роль свободной конкуренции, для «японской» и «французской» моделей — значительное участие государства в организации хозяйственной деятельности; для «немецкой» и «шведской» моделей — большая социальная направленность. В развивающихся странах основной упор делается на стабилизацию экономики, резкое сокращение бюджетного дефицита, либерализацию экономики. Для новых индустриальных стран Юго-Восточной Азии (Сингапур, Южная Корея, Тайвань, Гонконг) характерен ярко выраженный рыночный характер при сохранении сильного государства, стратегия импортозамещения и поощрения экспорта.

Совершенно уникальным явлением современной истории является переход к рыночной экономике бывших социалистических стран, новых независимых государств, возникших на постсоветском пространстве. Такой переход не является естественным, плавным развитием, не является просто модернизацией, совершенствованием экономики. Это переход от одного качественного состояния к другому, от одной системы экономических отношений к совершенно новой. Он предполагает ломку централизованной планово-распределительной экономики с командно-административной системой управления и формирование экономических отношений, которые развиваются по естественным законам рынка. Этот процесс не может быть, во-первых, одноактным явлением, во-вторых, стихийным. Он предполагает переходный период, на протяжении которого будет осуществлена целенаправленная деятельность по преодолению старых и становлению новых отношений. Надо при этом иметь в виду, что рыночная экономика не имеет генетических корней в социалистической экономике с ее отрицанием частной собственности, свободной конкуренции, либерализации цен и т. д.

Такой переходный период, как показывает практика, сопровождается экономическим кризисом. В отличие от циклических кризисов перепроизводства, такой кризис в литературе получил название «переходного». Он сопровождается падением производства, ин-

¹ Идея национальной независимости: основные понятия и принципы. Т., 2001. С. 49.

фляцией, ростом безработицы и резким снижением жизненного уровня значительной части населения. Причиной всего этого являются и неблагоприятные условия, которые сложились в плановом хозяйстве перед началом реформ (структурные перекосы, милитаризация экономики и т. д.), а также трудности адаптации хозяйств этих стран к новым условиям функционирования, создание рыночной инфраструктуры, налаживание новых торговых взаимосвязей, отсутствие рыночного опыта и т. д. В ряде случаев все эти факторы усугубляются неудачными действиями реформаторов, неправильным выбором стратегии и тактики проведения реформ.

Каждая из постсоциалистических стран решает задачи преодоления кризисных явлений и формирования рыночных отношений по-своему, исходя из собственных условий и специфики. При этом, как показывает опыт, одни придерживаются форсированного варианта — «шоковой терапии», когда ставится цель разом вырвать экономику из тоталитарной системы, полностью ломая прежнюю систему и сложившиеся экономические отношения. Такой путь сопровождается особенно тяжелыми социальными издержками. Другие выбирают вариант эволюционный, поэтапной трансформации экономических отношений в новые рыночные. Он сопряжен с меньшими социальными потрясениями, более последователен. Узбекистан придерживается второго варианта.

Осуществляя экономические реформы, республика Узбекистан начлена на реформирование регулируемой социально-ориентированной экономики. Для реализации этой цели выработана своя собственная модель, свой собственный путь перехода к рыночным отношениям. Часть пути республика уже прошла. На первом этапе реформ (1991—1994) решалась задача подготовки фундамента нового строя, созданы правовые основы новой экономической системы, выработано у населения понимание правильности избранного пути, сознание того, что только переход к рыночным отношениям является базой будущего экономического и социального прогресса, демократизации общества, создания для каждого человека достойных условий жизни. Произошла постепенная адаптация людей и хозяйства к новым условиям.

На следующем этапе решается задача создания многоукладной экономики на основе плюрализма форм собственности. Для реализации этого постепенно, поэтапно стала проводиться приватизация и разгосударствление, а затем и акционирование государственной собственности в промышленности и сфере обслуживания. Масштабные реформы проводятся и в аграрной сфере в сельской местности. Здесь имеются свои особенности. В силу естественно-географических условий земледелие в нашем регионе носит поливной характер. Земля без воды теряет свою цену. Поэтому здесь речь идет не просто о земельных, а о земельно-водных отношениях. В целом экономика в районах

с орошаемым земледелием имеет свои специфические особенности, что дало основание в свое время говорить применительно к ним об «азиатском способе производства». Характерными чертами его называют государственную собственность на землю и ирригационные сооружения и арендные отношения. В дореволюционное время в Кокандском, Хивинском ханствах и Бухарском эмирате из трех форм собственности на землю — амляковой (государственной), муляковой (частной) и вакуфной (собственность мусульманских духовных организаций) — ведущая и определяющая роль принадлежала амляковой — собственности ханской власти, которая владела и ирригационными сооружениями. Амляковая земля передавалась в пользование дехканам на условиях издольщины.

Учитывая особенности орошаемого земледелия и сложившиеся традиции, и в настоящее время, в ходе проведения реформ на селе, признано нецелесообразным вводить частную собственность на землю с правом ее продажи. Земля сохраняется в государственной собственности и может быть предоставлена в пожизненное пользование с правом передачи по наследству. На этих условиях создаются фермерские (деханские) хозяйства, кооперативы фермерских хозяйств, которые занимаются материально-техническим обеспечением фермеров, техническим и агрохимическим обслуживанием, сбытом продукции и т. д. Основной хозяйственной единицей в аграрном секторе остаются образуемые на новой экономической основе (паях) коллективные хозяйства — ширкаты. Важно, что в ходе аграрных реформ решаются вопросы с трудоизбыточностью населения на селе путем создания там малых и средних предприятий с современной технологией и расширением сферы услуг.

Уже на нынешнем этапе реформ складываются основные контуры смешанной многоукладной экономики. Для нее характерны плюрализм различных форм собственности — государственной и негосударственной (частной, акционерной, коллективной, кооперативной), а также арендного — фермерско-деханского сектора сельского хозяйства. Вместе с тем государство продолжает выполнять социально-экономическую роль, является гарантом стабильности, защищенности, справедливости. Исходя из того, что каждый этап поступательного развития страны требует реализации принципов и требований, адекватно отвечающих изменяющимся условиям, по итогам первого десятилетия независимого развития была принята программа углубления реформ. Она предусматривает продолжение и углубление либерализации экономики, разгосударствления и приватизации имущества, расширение места и влияния частной собственности в экономике, предоставление еще больших свобод и льгот предпринимателям в малом и среднем бизнесе.

§ 3. Политическая сфера общества

Сущность политического

Политическая сфера общества (или просто — политика) является одной из основополагающих частей структуры социума. В широком смысле слова понятия «политика» и «политическая сфера» совпадают. В более узком смысле *под политикой понимают сознательную деятельность людей, политических сил*, направленную на достижение, удержание, укрепление и реализацию власти. Каждый член общества в той или иной степени связан с политической сферой: как гражданин государства, как член политической партии или общественно-политической организации, член трудового коллектива или общины, и т. д.

Вплоть до Нового времени в философии господствовала точка зрения, согласно которой «общественное» и «политическое» были практически синонимами, и соответственно, политическая сфера практически не вычленилась из общей социально-философской проблематики. Лишь в XVII—XVIII вв. приходит понимание того, что политическое имеет свою специфику, свои особенности в отличие от различных, относительно самостоятельных предметных областей человеческой деятельности, в том числе в области морали, экономики.

Возникновение и функционирование социальных групп и общностей, обладающих различными интересами, выступает одной из важнейших предпосылок формирования политических взаимоотношений между ними. Со времен античности существуют попытки дать определение феномену политического. Например, *Аристотель* однозначно признавал социальный приоритет политического над всеми остальными сферами, утверждая: «Если конечной целью всех наук и искусств является благо, то высшее благо есть преимущественно цель самой главной из всех наук и искусств, именно политики»¹.

На протяжении многих веков общественно-философское понимание политики формировалось как на Западе, так и на Востоке. Основной тенденцией в понимании политического было рассмотрение его в качестве управления общественными процессами. Как отмечал *Беруни*: «суть управления и возглавления — лишение себя покоя ради покоя управляемых... Это утомление тела при охране и защите их семей, их имущества и жизни»².

Важный вклад в понимание сущности политического внес *Фараби*. В качестве предмета политической науки он выделял:

а) различные группы сознательных действий, обычаев, норм, привычек и т. д;

б) цели, к которым они направлены и ради которых осуществляются;

в) способы и формы их существования и проявления в человеке;

г) методы управления и способы закрепления их в человеческих действиях¹.

Существенное значение в формировании современных философских взглядов на сущность политического имеют идеи и учения таких мыслителей как *Д. Локк*, *Т. Гоббс*, *Н. Макиавелли (1469—1527)*, *Ш. Монтескье*, *Ж.-Ж. Руссо*, *Г. Гегель*, *А. Токвиль*, *Л. Фейербах*, *К. Маркс*, *К. Поппер* и др. Именно им принадлежит заслуга в формировании и обосновании фундаментальных основ современного понимания политической сферы общества. В частности, *Н. Макиавелли* первым в достаточно четкой форме заявил, что политическое представляет собой отдельную, самостоятельную сферу жизнедеятельности человека и общества. Невозможно переоценить значение таких классических политико-философских трудов как «Левиафан» *Т. Гоббса*, «Два трактата о государственном правлении» *Дж. Локка*, «О духе законов» *Ш. Монтескье*, «Об общественном договоре» *Ж. Ж. Руссо*, «Философия права» *Гегеля*, «Трактат о вечном мире» *И. Канта*, «Открытое общество и его враги» *К. Поппера* и т. д.

Политическая система общества

В современной социально-философской мысли политика понимается как сфера отношений между «большими социальными группами по поводу государственной власти и государственного (в том числе национально-государственного) устройства внутри данного общества, а также отношений между государствами на международной арене»². Политическую сферу в широком смысле слова составляют политическая система общества, политическая деятельность, политический режим, политические теории и т. д. В узком смысле слова политическая сфера рассматривается как синоним политической системы общества.

Политическая система общества является важной составной частью социума. Она тесно взаимодействует с другими системами: экономической, идеологической, правовой, нравственной и т. д.

Политическая система конкретного общества определяется его социальной природой, общественным строем, формой правления, типом политических отношений. Политическая система представляет собой совокупность и взаимодействие политических институтов, общественных структур, норм и ценностей, в которых реализуется

¹ Аристотель. Соч. Т. 4. С. 467.

² Беруни. Собрание сведений для познания драгоценностей. Минералогия. М., 1963. С. 31—32.

¹ См.: М.М. Хайруллаев. Философские и социологические взгляды Фараби // Материалы по истории общественно-философской мысли в Узбекистане Т., 1977. С. 79—80.

² С.Э. Крапивенский. Социальная философия. М. 1998. С. 191.

политическая власть. Политическая система обеспечивает непрерывность, связь и координацию деятельности различных политических субъектов. Она позволяет найти пути разрешения социальных противоречий и конфликтов, способствует сплочению различных социальных сил для достижения целей развития общества. Политическая система представляет собой механизм мобилизации ресурсов и выработки решений для достижения целей социума.

Основой, фундаментом политической системы общества выступает *государство*. Главная задача государства — это осуществление политической власти и политического управления. В качестве главных признаков государства можно указать следующие:

а) публичная власть, стоящая над остальным социумом; б) суверенитет — полнота власти на определенной территории; в) сама территория, на которой действуют властные полномочия (отсюда понимание государства как страны); г) исключительное право на издание правовых актов и требование их исполнения; д) право на взимание налогов и сборов (на содержание госаппарата и т.д.)¹.

Большинство современных государств построено на принципе *разделения властей*. Три ветви власти — законодательная, исполнительная и судебная — выполняют свои специфические функции без вмешательства в дела друг друга. Другими элементами политической системы общества являются политические партии, общественно-политические организации и движения, в целом именуемые как «институты политического опосредования»². Их роль возрастает пропорционально росту демократичности политических режимов. Понятия «политическое управление» и «социальное управление» близки друг другу, но не тождественны. Первое связано с управлением государством, второе — обществом в целом. В условиях тоталитарных и авторитарных политических режимов, когда государство и общество оказываются практически слиты и неразделимы, разница между политическим и социальным управлением трудно уловима.

Совсем иное дело в условиях демократического развития, когда значительную роль играет *гражданское общество*, т.е. та часть социума, которая не управляется государством прямо и непосредственно: профессиональные и творческие союзы, неполитические общественные организации (молодежные, женские, ветеранские, экологические, благотворительные и т.д.), различные общества и клубы по интересам, церковь, народные движения и т.д. Правовое государство и гражданское общество — это не противостоящие друг другу антитезы, а взаимодействующие и взаимодополняющие части политической системы общества в условиях демократии.

¹ См.: Н.Ф. Бучило, А.Н. Чумаков. Философия. М., 1998. С. 200—201.

² Р.З. Жумаев. Политическая система Республики Узбекистан: становление и развитие. Т., 1996. С. 101.

Особенности развития демократии и формирования новой политической системы Узбекистана в период независимости

Общепризнанным является то, что *демократия* на сегодня — это высшая и наилучшая форма социально-политической организации общества.

Историческая практика и научная

мысль сформулировали основные общие принципы демократического общества: свободу волеизъявления, подчинение меньшинства большинству, декларируемое равноправие всех граждан, равные права на участие в управлении обществом и государством. Производными принципами являются выборность основных органов государства, их подотчетность избирателям; подотчетность органов государства, формируемых путем назначения, перед выборными учреждениями и т.д.

Но демократия, как и свобода, на практике слишком феноменальна, индивидуальна и динамична, чтобы развиваться по общим принципам, совпадающим в чистом виде с указанными принципами. Последние реализуются в зависимости от цивилизационных, региональных, национальных и конкретно-ситуационных особенностей каждого конкретного государства.

Существует довольно расхожее мнение, что демократия — это феномен исключительно западной традиции. Демократизация же других, в частности восточных обществ, — это перенос на новую почву западных демократических ценностей. Такое утверждение, однако, не имеет под собой объективной основы и является проявлением европоцентристских взглядов на историко-политические процессы. Как утверждает один из современных авторитетных индийских философов *Дая Кришна*, выступивший с докладом «Демократия и справедливость: философские размышления с незападной точки зрения» на VII конференции философов Восток-Запад в Гонолулу в 1995 г., «если демократия понимается как попытка создания институционального и процессуального оплота против злоупотреблений властью и тирании», то она с древних времен занимала умы политиков в равной мере Востока и Запада. Различны были «стратегии» достижения социальной справедливости, сообразующиеся с общей системой ценностей той или иной культуры»¹. Так, в соответствии с индийской доктриной гандизма, демократический дух не может быть навязан извне, а должен исходить изнутри. Демократия содержится в «моральном авторитете власти». Наилучшее сочетание свободы и общественного долга достижимо посредством реализации самоуправления (сварадж) и ненасильственного сопротивления. Или — конфуцианство, одна из китайских моделей демократии, уделяет большое внимание проблеме формирования «идеального мужа», т.е. де-

¹ Справедливость и демократия в качестве диалога культур // Вопросы философии. 1996, № 3.

мократического лидера. Народ в принципе не способен к прямому самоуправлению, а потому должен делегировать власть своим представителям, элите. Главное — в моральном качестве лидеров.

Не только в теории, но и на практике ряда современных стран мы видим *особенности восточной демократии*. Так, например, в Японии или Турции, применительно к которым принято говорить об установлении демократических режимов, за их экономическими и другими успехами просматриваются жесткие иерархические структуры, сохранившиеся со средневековых времен. При формировании демократического правового государства в Узбекистане учитывается то, что одни западные демократические ценности, связанные, например, с индивидуализмом и чрезмерной политизацией людей, неприемлемы; для восприятия других еще не созрели условия и сознание народа; третьи же успешно внедряются в жизнь. Учитываются при этом восточный колорит, национальный менталитет и конкретно-историческая ситуация в стране.

В целом при формировании новой политической системы просматриваются не только черты, общие с теми процессами, которые происходят во всех независимых государствах постсоветского пространства, но и особенности, своеобразие, характерные именно для Узбекистана. Эти особенности можно свести к трем уровням: *цивилизационному, региональному и национальному*. На первом уровне имеются в виду особенности восточной цивилизации, восточной культуры, восточного менталитета, соответственно восточной демократии, в отличие от западной. Это, например, проявляется в том, что в осуществлении общественных преобразований, в том числе и в политической сфере, в Узбекистане наблюдается «спасительная уравновешенность, осторожная неторопливость в переходе к новым формам». Восприятие западных образцов демократии, если они заключают в себе общечеловеческие ценности, происходит постепенно, по мере созревания граждан к их восприятию. Что касается региональных особенностей, то к ним можно отнести те, которые связаны со свойственными центральноазиатскому обществу патернализмом, уважением к власти, к авторитетам, законопослушанием и т. д. Этим объясняется установление в Республике Узбекистан сильной власти в переходный период, что конкретно проявилось, например, в восстановлении института хокимов, которые объединяют на местах исполнительную и представительную власть. Наконец, есть и национальное своеобразие, связанное с особенностями истории, традиций, обычаев. Примером этому может служить превращение такой традиционной формы самоуправления, как узбекская община-махалля, в элемент государственной структуры, придание ей государственного статуса, что проявляется не только в обеспечении на своей территории дисциплины и порядка, разрешении бытовых и хозяй-

нацелены на формирование более совершенной демократической организации общества и более совершенной системы сбалансированности властных структур, на дальнейшее углубление демократических реформ в государственном управлении и общественном строительстве. Узбекистан нацелен на построение гражданского общества, с формированием которого многие функции управления и дальше будут передаваться общественным организациям, самому народу, кроме тех, которые связаны с выработкой и реализацией стратегических внутривластных и внешнеполитических общенациональных задач.

§ 4. Социальная сфера общества

Сущность социального

Если исходить из этимологии слова «социальное» и рассматривать его как синоним понятия «общественное», то, на первый взгляд, получается тавтология — «общественная сфера общества». В этом смысле все сферы — экономическая, политическая, духовная — называются социальными (т.е. общественными). Однако все же существует и особая социальная сфера общества — как область отношений между группами и общностями различного порядка (социальные слои, страты, этносы, социально-демографические группы, отдельные коллективы и т.д.) и отдельными индивидами как членами данных общностей. Особенность социальных отношений — в том, что они пронизывают все сферы общества. Они не сводимы только к экономическим, политическим или духовным отношениям.

Можно сказать, что основой социальной сферы является социализация индивида, т.е. процесс усвоения им норм, ценностей, образцов поведения, установок данного социума. Если в рамках экономической и духовной сфер индивид выступает как прежде всего производитель и потребитель материальных и духовных благ, а в рамках политической сферы — как объект и субъект политики, то социальная сфера рассматривает его именно как социального индивида, т.е. члена социума. А поскольку индивид включен в социум не непосредственно, а через различные группы и общности, то деятельность, взаимоотношения, взаимодействие этих общностей и групп составляют содержание социальной сферы. Совокупность социальных общностей и групп составляет социальную структуру общества.

Социальная структура общества

Социальная структура объективна по своей природе, она не может быть учреждена или отменена по декрету законодателей. Социальная структура общества есть совокупность всех существующих в нем общностей, взятых в их взаимосвязи и взаимодействии.

Выделяют следующие типы структуры общества: демографичес-

кая, этническая, социально-классовая, поселенческая, территориальная, профессионально-образовательная, конфессиональная структура и т. д.

Каждый индивид одновременно включен в различные типы структуры, поскольку он молодой или старый, горожанин или житель села, представитель какого-либо этноса, конфессии, класса, профессии и т.д. Демографическая структура общества отражает состав населения по таким признакам, как пол, возраст, трудоспособность, плотность населения и его общая численность, темпы роста, характер миграции, состояние здоровья и т. д. Многие мыслители на протяжении веков обращали свое внимание на демографическую структуру социума.

Одной из самых известных является теория Т. Мальтуса, который в конце XVIII — начале XIX вв. выступил с попыткой обосновать «вечный закон народонаселения». Суть этого закона состоит в «постоянном стремлении, свойственном всем живым существам размножаться быстрее, чем это допускается находящимся в их распоряжении количеством пищи»¹. Мальтус даже вывел математическое соотношение: средства существования возрастают в арифметической прогрессии (1, 2, 3, 4, 5,...) а население — в геометрической (1, 2, 4, 8, 16,...). До тех пор, пока общая численность и плотность населения Земли были относительно невысоки, на теорию Мальтуса почти не обращали внимания. Вновь вернуться к ней заставил демографический кризис (связанный с избытком населения) в странах Азии, Африки и Латинской Америки.

Для полиэтнических (многонациональных) и поликонфессиональных обществ актуальны этническая и конфессиональная структуры. В первом случае речь идет о таких социальных общностях, как племя, народность, нация (или обобщенно — этнос), во втором — о конфессиональных (религиозных) общностях. Общество является многонациональным, если в его этнической структуре преобладают развитые формы этнических общностей — нации. Таковы общества в большинстве стран Европы, Америки, многих странах Азии. Общество именуется полиэтническим, если в его этнической структуре преобладают народности и племена. Таковы общества в Африке, Океании, ряде стран Азии.

Что касается социально-классовой структуры общества, то она включает в себя такие элементы, как классы, слои, прослойки, страты. Под классами понимаются большие группы людей, различающиеся по их: а) месту в определенной системе общественного производства; б) отношению к средствам производства; в) роли в

¹ Цит. по: С.Э. Крапивенский. Социальная философия. М., 1998. С. 125.

системе разделения труда; *з*) способу получения доходов; *д*) размером доли общественного богатства. Однако целый ряд общественных групп не имеет классовобразующих признаков (интеллигенция, бюрократия, люмпены и т.д.), но это не означает, что они не являются элементами социальной структуры.

В современной философии общества популярен *стратификационный подход* к анализу социальной структуры. Один из основоположников данного подхода П. А. Сорокин писал: «Социальная стратификация — это дифференциация некоей данной совокупности людей (населения) на классы в их иерархическом ранге. Ее основа и сущность — в неравномерном распределении прав и привилегий, ответственности и обязанности, в наличии или отсутствии социальных ценностей, власти и влияния среди членов того или иного сообщества»¹. Понятия «страт» и «класс» — близкие, хотя и не вполне совпадающие между собой понятия. Понятие «страта» более гибкое, включающее в себя более широкий круг явлений.

Поселенческо-территориальная структура выражает «отношение людей к территории их обитания, ... отношения людей между собой в связи с их принадлежностью к одному и тому же либо к разным типам поселения»². Этот тип структуры появился в истории лишь тогда, когда прежде единое, аграрное, сельское общество стало выделять из своего состава города. Во многом это было связано с появлением новых видов занятий: ремесла, торговли, впоследствии — интеллектуального труда. Города возникали не только как торговоремесленные, но и как оборонные, административно-политические, культурные центры.

Необходимо отметить, что до XX в. включительно возрастали различия между городом и селом: в характере занятости населения, в объеме свободного времени, в формах проведения досуга, в уровне образования, в характере миграционной подвижности, в свободе выбора микросреды обитания, в социальной активности, в характере семейной жизни и т. д. XX век поставил вопрос о максимальном сглаживании различий между городской и сельской местностью, тем более что последняя имеет целый ряд преимуществ (в особенности экологических).

Немаловажной формой структуры современного общества является *профессионально-образовательная* структура. И эта структура тем сложнее и разветвленнее, чем более развитым является социум. Это достаточно поздно образовавшийся тип структуры, возникший лишь с разделением общественного труда на скотоводство и земледелие, ремесло и торговлю и сельское хозяйство, умственный и физи-

ческий труд. Хотя ряд профессиональных занятий со временем устаревает и отмирает, тем не менее со временем возникает еще большее число профессий. Например, только в течение одного XX в. почти исчезли извозчики, но появились летчики и космонавты. Исчезли домовые швейцары, но возникли многочисленные «секьюрити». Пропали писари, но появились секретари с компьютерами и органайзерами. Современное общество просто немыслимо без хорошего уровня образования. Поэтому одним из основных приоритетов развития Узбекистана является непрерывное совершенствование системы образования и воспитания на основе требований времени.

Изменения в социальной структуре современного Узбекистана

Изменения в экономическом базисе, произошедшие за годы реформ, существенно отразились и на социальной структуре. В советское время на основе марксистско-ленинской теории в социальной структуре общества выделялись два класса: рабочий класс, экономической основой которого считалась государственная собственность; колхозное крестьянство, опирающееся на колхозно-кооперативную собственность, и социальная прослойка — интеллигенция. В основе такого деления лежал единственный критерий — отношение к собственности. При чем ведущей социальной силой признавался рабочий класс, который наделялся особой исторической миссией — реализовать построение коммунистического общества во всем мире. В современных условиях, когда в стране идет глубокий процесс реформирования и сопровождающий его глубокий и разносторонний процесс социальной дифференциации, подобный подход явно неприемлем. Методологически более приемлема нашедшая широкое признание в мире теория социальной стратификации. В соответствии с ней, в обществе можно выделять различные социальные слои, которые различаются не только по отношению к собственности, но и по другим различным параметрам. Действительно, внутри традиционно определяемого рабочего класса происходят процессы дифференциации. Так, рабочие государственных предприятий различаются по целому ряду показателей, в том числе и оплаты труда, от тех, кто работает на смешанных или частных предприятиях. С появлением акционерных предприятий основным признаком рабочего перестает быть отсутствие у него собственности. Рабочий теперь может обладать акциями и стать совладельцем данного предприятия или какой-либо другой собственности. Растет дифференциация по уровню квалификации, образованности и т. д. Работники физического труда на предприятиях отличаются от тех рабочих, которые связаны с новой техникой и технологией. Появляется прослойка «синих воротничков», которые совмещают физический труд с умственным. По мере модернизации

¹ П.А. Сорокин. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 302.

² С.Э. Крапивенский. Указ раб. С. 127.

производства будет расти число и значение инженерно-технических работников, управленцев, так называемых «белых воротничков», которые занимаются на предприятиях преимущественно умственным трудом. Можно продолжать перечислять параметры расслоения людей индустриального труда. То же происходит и в аграрном секторе. Ныне фермер (дехканин) по своему статусу, материальным доходам отличается от колхозника. На малых предприятиях в сельской местности появляются работники, которые отличаются во многом от городских рабочих, и т. д. и т. п. Однако самой примечательной чертой нашего времени стало появление социального слоя собственников, которые обладают частной собственностью как в сфере производства, так и в сфере обслуживания. Особое место занимают обладатели интеллектуальной собственности. Пока что это еще тонкая прослойка, но за ней в условиях формирования рыночной экономики большое будущее. Они должны занять особое место не только в сфере производства, но и в политической жизни, должны вносить все возрастающий вклад в развитие культуры. Именно эта прослойка станет ядром формирующихся средних слоев, которые по мере утверждения новых отношений перерастут в так называемый «средний класс». «Важнейшая ценность средних слоев, — отмечает С. Л. Франк, — заключается в сознании того, что нельзя обогатиться с помощью каких-либо вообще механических государственных или революционных мероприятий (что свойственно низшим слоям). Суть его духовных устоев: экономическое благосостояние органически зависит от трудолюбия, энергии, предприимчивости и образования»¹. Именно средний класс является опорой гражданского общества и социальной основой политической стабильности в современных развитых странах. Таковым он может и должен стать для вновь формирующегося общества и в нашей стране.

В процессе становления нового общества и сопровождающего его «переходного кризиса» происходит углубление имущественной дифференциации людей. С одной стороны, появляются богатые, состоятельные люди, так сказать, «новые узбеки», с другой стороны, у значительного числа людей снижается уровень жизни. Рост разрыва уровня жизни богатых и бедных людей может вызвать социальное напряжение в обществе. Предупреждением этого должна служить сильная социальная политика. Суть социальной политики не в реанимации распределительных, уравнилельных тенденций. Она состоит, во-первых, в создании равных условий для трудовой деятельности, приносящей доход для содержания себя и семьи, для проявления

инициативы, предприимчивости, приложения знаний и т. д.; во-вторых, в корреляции оплаты людей с фиксированной зарплатой, т. е. работников бюджетной сферы, с уровнем инфляции. В-третьих, в социальной поддержке уязвимых слоев населения (пенсионеров), учащихся (студентов), безработных и т. д. Наконец, в адресной материальной помощи многодетным и малоимущим семьям.

§ 5. Духовная сфера общества

Сущность духовного

Духовная сфера общества нередко отождествляется с культурой. Однако такое отождествление не может быть верным отражением сути данного явления хотя бы потому, что культура бывает не только духовной, но и материальной. Более того, культура — понятие и явление интегральное, пронизывающее все общество в целом (экономическая сфера включает в себя экономическую и материальную культуру, политическая сфера — политическую культуру и т. д.). Материальное и духовное являются не антитезами, а взаимодействующими и взаимодополняющими факторами социального развития. Формирование понятий духовности того или иного народа, той или иной ступени общественного развития обусловливается особенностями материального производства, естественно-климатическими условиями.

Духовное как социальный феномен и научное понятие обладает многими специфическими чертами, и поэтому вполне может выступать в качестве самостоятельного объекта философского анализа. Мыслители всех времен и народов задумывались над смыслом, сущностью таких понятий как «дух», «духовность», «духовное». Еще мыслители Древнего Востока (Китай, Индии, Вавилона, Египта и т. д.), а позже античности и средневековья уделяли большое внимание проблемам духовного. Шумерский эпос о Гильгамеше, индийские Веды и Упанишады, учение Конфуция, Авеста, труды Платона, Аристотеля, Фараби, Беруни, Ибн Сины, А. Навои и других мыслителей дают нам очень богатый материал, свидетельствующий не только о вершинах развития человеческого духа, но и о том, что сама проблематика, связанная с развитием духовной сферы являлась объектом пристального научно-философского интереса.

Еще более возрос интерес к данной проблематике в Новое время, что во многом было связано с интеллектуально-научной революцией, переворотом в традиционных взглядах на многие вещи. И чем в большей степени развивались наука и техника, тем чаще вставал вопрос о духовной сущности и цене научно-технического прогресса. Слишком часто смешивались между собой понятия духовное и сознательное, духовное и интеллектуальное. Следует отметить, что

¹ С.Л. Франк. По ту сторону «правого» и «левого» // Новый мир. 1990, № 4. С. 222.

духовная сфера шире по объему и богаче по содержанию, чем сфера рациональности. Главное в становлении духовности — не приобретение знаний, а их смысл и цель¹.

Духовность выступает индикатором наличия иерархии целей, смыслов, ценностей. Она отражает наиболее высокую степень духовного освоения окружающей действительности индивидом.

Необходимо отметить, что духовность может быть как светской, так и религиозной. Нельзя сводить духовность только к религии. Даже в средние века, в эпоху тотального господства религии наиболее передовые мыслители того времени выдвигали смелые мысли о том, что духовное шире религиозного и не сводится только к нему. Так, в своем великом труде «Даниш-наме» Ибн Сина прямо называет духовное одним из видов субстанции (наряду с материальным, разумным и т.д.)². Было бы преувеличением приписывать средневековым мыслителям атеизм, но то, что они полагали духовное более широким понятием, чем религиозное, можно принять за факт. Тенденция к разведанию понятий духовного и религиозного проявилась и в центральноазиатском просветительстве более позднего времени. Отдавая должное религии и ее ценностям, они понимали, что современный мир требует универсальности и большей широты мышления, нежели чисто религиозное.

Духовные факторы играют большую роль в социальном реформировании. Современное общество это не только технология и экономика, но и высокий уровень духовности. *Духовная сфера — это единство духовного производства (в самом широком понимании) как процесса и его результатов.* Она включает в себя искусство, науку, мораль, правовое и политическое сознание, религию, философию. Все эти социальные феномены могут рассматриваться как элементы (точнее подсистемы) духовной сферы общества.

Духовность и национальное самосознание

Существенным компонентом духовного является национальное самосознание. Национальное самосознание представляет собой особое проявление общественного сознания, отражение национального бытия. В современную эпоху чрезвычайно важно иметь четкие, ясные, конкретные представления о том, каким образом происходящие социальные, экономические, политические и духовные изменения находят свое отражение в самосознании наций и народностей. Под воздействием изменений в бытии наций происходит духовное переосмысление не только настоящего и будущего, но и прошлого. В ходе этого познания что-то новое привносится. При этом изменения

могут быть локальными (затрагивать отдельные сферы национального самосознания) или всеобъемлющими. Рост национального самосознания тесно связан с действием экономических, политических, социальных и других факторов жизнедеятельности нации.

Национальное самосознание представляет собой явление более высокого порядка и возникает несколько позже, чем национальное сознание. Самосознание представляет собой не просто осознание самого себя, но и определенное отношение к самому себе: к своим качествам, возможностям, состояниям и т. д. Таким образом, самосознание — это и самооценка. Это в полной мере относится и к национальному самосознанию, которое выступает одновременно и как продукт, и как процесс, и как творец. С учетом сегодняшнего состояния развития национальных процессов многие исследователи полагают, что национальное самосознание является одним из важных и существенных признаков нации.

В структуре национального самосознания можно выделить следующие элементы:

- национальная идентификация;
- представление о территориальной общности;
- осознание единства языка и культуры;
- осознание социально-государственной принадлежности;
- национальные интересы¹.

Роль духовности и национальной идеологии в независимом Узбекистане

Национальное самосознание — сложный и многогранный феномен духовной жизни общества. Изучив только отдельные его структурные элементы, нельзя судить в целом о сущности данного феномена. Лишь взятые в единстве и целостности элементы национального самосознания дают определенное представление о нем как о специфическом духовном явлении. Переход от одной системы общественных отношений к другой, от одного строя к другому, неизбежно сопровождается болезненной ломкой ценностных ориентаций, кризисными явлениями в духовной жизни. В условиях Узбекистана духовное обновление осуществляется на путях возврата к духовным истокам, освящения ценностей мировой цивилизации, адаптации духовной жизни к новым условиям рынка.

В советский период государственной идеологией, господствующим мировоззрением был марксизм-ленинизм. Он явился теоретическим обоснованием строительства социалистического строя, служил идеологическим обеспечением внутренней и внешней политики коммунистической партии и советского государства. После обрете-

¹ См.: Г.В. Платонов, А.Д. Косичев. Духовность и наша жизнь. М., 1999. С. 24.

² Ибн Сина (Авиценна). Избр. философ. произведения. М., 1980. С. 107.

¹ А.С. Ачилдиев. Диалектика национального самосознания и национальной культуры. Т., 1997. С. 49.

ния Узбекистаном государственного суверенитета была провозглашена демократизация общественной жизни. Под этим подразумевалось преодоление монополии марксистско-ленинской идеологии. Вместе с тем важно было не допустить возникновения идеологического вакуума, который стал бы заполняться различными анархо-экстремистскими, мусульманско-фундаменталистскими или другими чуждыми идеями, что могло бы породить опасность раскола общества на основе различных противостоящих друг другу идейных течений и социального противостояния в обществе. На этом фоне стала объективной потребностью консолидация общества на основе общей идеи.

Таковой, естественно стала *национальная идея* — идея национального возрождения после более чем вековой колониальной зависимости сначала от царской, затем советской империи. Необходимо было осознание народом своих национальных интересов, определение путей и средств их реализации. Ответом на такую объективную потребность стало возникновение и формирование идеологии национальной независимости. Она должна была стать «объединяющим флагом нации; общества, государства»¹.

Задачей идеологии национальной независимости является, во-первых, обоснование и доведение до сознания людей значения национальной независимости для нашего общества в целом и каждой личности в отдельности. Во-вторых, определение сущности и содержания независимости страны в области политики, экономики и духовной жизни. В-третьих, определение путей укрепления и дальнейшего развития независимости и конкретного участия граждан республики в этом процессе. И, наконец, — определение ближайших и долгосрочных целей и перспектив развития страны. Все это в совокупности означает, что идеология национальной независимости служит возрождению, утверждению и развитию национального самосознания.

Национальное самосознание — это один из основных признаков любой нации, заключающийся в самоидентификации нации на основе территориального единства, языка, хозяйственного склада, национального характера и т. д. Национальное самосознание для отдельной личности — это осознание своей принадлежности к той или иной нации, к ее истории, культуре, традициям и обычаям.

В наших условиях формирование национального самосознания означает, во-первых, возрождение исторической памяти, осознание того, что наш край является носителем одной из наиболее древних цивилизаций, что наш народ пережил многовековую, богатую со-

¹ И.А. Каримов. Идеология — это объединяющий флаг нации, общества, государства. С. 7.

бытиями историю, в которой были и созидательный труд в мирное время, и победы, и поражения в многочисленных войнах, восстановление исторической значимости таких государственных деятелей, как Амир Темура, Бабур и др. Во-вторых, пробуждение национального самосознания связано с возрождением духовных ценностей, оставленных нашими предками. Наш народ обладает древней и богатой культурой. Такие великие предки, как Мухаммад Аль-Хорезми и Ахмад Аль-Фергани внесли свой неограниченный вклад в развитие естественных наук, Абу Наср Фараби, Ибн Сина, Беруни — в развитие философской мысли, Мотурудий, Ахмад Яссави, Бахоутдин Накшбанди, Кубро — в развитие теологии, Алишер Навои и Камолитдин Бекзод в развитие литературы и искусства и т. д. В-третьих, рост национального самосознания связан с возрождением национальных традиций, обычаев и праздников, большинство из которых были в советские времена принижены, позабыты или запрещены. Большое значение имеет и то, что восстановлена та роль, которую на протяжении многих веков играл ислам в духовной жизни народа.

Национальное самосознание узбекского народа, далее, связано и с осознанием собственного места в современном мире, потенциальных возможностей страны и реальных перспектив развития. Все указанные факторы порождают чувство уверенности в своем настоящем и будущем, чувство национальной гордости, патриотизма, любви к Родине. Надо подчеркнуть, что национальное самосознание узбекского народа не противоречит, а сочетается с *общенациональным самосознанием*. Под ним подразумевается отношение к Республике Узбекистан как к общей Родине представителей более 100 наций и народностей, населяющих страну. Все они имеют равное право на свой язык, свои национальные традиции и праздники, обучение детей на родном языке и собственные печатные органы, отправленные религиозных обрядов в любой из восьми концессий, которые функционируют в республике.

Вместе с тем, при всей значимости национальной идеологии в современных условиях, к ней нельзя сводить всю духовную жизнь общества. Идеология и духовность как явления и понятия различаются между собой. *Идеология* представляет собой систему идей, отражающих интересы, прежде всего политические, той или иной партии, социальной группы или государства в целом, и претворяется ими на *определенном отрезке времени*. *Духовность* народа — это понятие более широкое и глубокое по своему содержанию. Она имеет глубокие исторические корни, выражает особенность исторической судьбы тех или иных народов, их национальный характер, менталитет. В качестве таковой духовность содержит в себе непреходящие ценности, которые со временем имеют тенденцию к

наращиванию. Духовность включает в себе три основных начала — *познавательное, нравственное и эстетическое*. Соответственно существуют такие ее основные сферы, как наука и философия, нравственность (в том числе религиозная и светская), художественность. Все сферы духовности взаимосвязаны. Но сердцевиной выступает нравственность.

Существует еще один аспект понимания духовности. Традиционно понятие «духовность» означало признание за человеком разума и воли, что делает его существом духовным, в отличие от животных. Силой духовной свободы личности определяется способность человека возвышаться над животной жизнью, подчинить себе плотские влечения. *Духовность* в современном смысле воспринимается как *первенство высших духовных ценностей*. Основными категориями духовности являются Истина, Добро, Красота. Бездуховность же понимается как отсутствие высших целей и ценностей, как господство низменных, плотских интересов и влечений.

Духовные ценности возникают не стихийно. Они являются результатом целенаправленной, творческой интеллектуальной деятельности. Исторически выработались три чистых типа духовных творцов — *познающий* (мыслитель, мудрец), *праведник* (святой), *художник* (поэт, писатель, композитор и т. д.). Для каждого общества на каждом этапе его развития свойственна своя духовная элита. Для нее характерен не только уровень профессионализма, но и элемент духовной избранности — честность, праведность, высокая нравственность.

Духовные ценности, будучи раз созданными, обретают свою жизнь. Они передаются из поколения в поколение, обогащаются новым содержанием, наращиваются. Однако они обретают подлинную значимость только тогда, когда доводятся до широкого круга людей, становятся частью их жизни, что достигается через просвещение народа. *Просвещение* осуществляется через систему образования, деятельность специальных просветительских учреждений, через распространение и пропаганду знаний произведений искусства. Для узбекского народа характерны глубокие традиции и духовности, и просветительства. Они используются в начавшихся в стране реформах в духовно-просветительской сфере.

В сложных, противоречивых условиях переходного периода, который переживает республика, на поверхность всплывают и негативные явления, несовместимые с духовными и нравственными ценностями. Получили определенное развитие коррупция, взяточничество, мошенничество, воровство. Распространяется особенно среди молодежи, дух наживы, эгоизма, индивидуализма, культ силы. Однако это не говорит о том, что в условиях рыночной экономики значение духовных нравственных начал в жизни общества должно

снижаться, и культура, духовность отодвинутся на второй план. Дело заключается, во-первых, в том, чтобы путем государственного регулирования сами рыночные отношения ввести в цивилизованные рамки. Переход к рыночным отношениям в наших условиях не самоцель, а средство перехода к строю общественного благоденствия, когда будут созданы для каждого человека достойные условия для жизни вообще и духовной жизни, в частности. Для построения и функционирования такого общества необходимы люди образованные, высококвалифицированные в своем деле, честные, добросовестные, совестливые, справедливые, в целом — духовно совершенные. В стране началось проведение коренных реформ системы подготовки кадров, среднего и высшего образования, приведение их в соответствие с новыми условиями. Предстоит также большая работа по реальной и эффективной государственной поддержке сферы науки и культуры, а также интеллигенции, людей интеллектуального и творческого труда.

Глава 4. ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ФЕНОМЕНОВ ОБЩЕСТВЕННОЙ ЖИЗНИ И ОБЩЕСТВЕННОГО СОЗНАНИЯ

§ 1. Философия культуры

Понятие и сущность культуры

Современный мир, вступив в шестое тысячелетие новой эры, продолжает задумываться над понятием и сущностью культуры. Сам термин *культура* восходит к латыни, и имеет много значений — возделывание, обработка, уход, образование, воспитание, развитие. В любом случае, главным моментом здесь является то, что культура есть феномен сугубо социальный, отличающий человека от всего остального природно-биологического мира. На протяжении истории культура, ее явления и процессы изучались всем комплексом социальных наук — философией, историей, археологией, социологией, психологией и т. д. В конечном счете, это привело к формированию самостоятельной интегральной научной дисциплины — *культурологии*.

В современной науке насчитывается свыше 600 определений культуры, которые можно расклассифицировать на следующие группы:

- *описательные*, изучающие культуру как совокупность результатов человеческой деятельности;
- *исторические*, определяющие культуру через роль традиций и общественного наследия;
- *нормативные*, подчеркивающие место в ней системы норм и правил;

— *аксиологические*, согласно которым культура — результат реализации определенных ценностных установок;

— *психологические*, основанные на идее адаптации человека к природной и социальной среде;

— *идеологические*, полагающие, что культура — не более чем поток идей;

— *семиотические*, рассматривающие культуру как совокупность закодированных законов¹.

Кроме того, можно выделить *технологический, структурно-функциональный, системный, эмпирический, деятельностный* и иные подходы к пониманию сущности культуры. В самом общем виде под культурой понимают *исторически определенный уровень развития общества и человека, выраженный в типах и формах организации жизни и деятельности людей, а также в создаваемых ими материальных и духовных ценностях*².

Функции культуры

Культура — система сложная и полифункциональная. Среди главных ее функций можно выделить следующие:

Адаптационная (приспособительная) функция. Благодаря ей человек находит возможность приспособиться к конкретной природной и социальной среде. Чем выше уровень культуры, тем, как правило, больше ее адаптационный потенциал.

Познавательная (эвристическая) функция. Ее сущность состоит в том, что культурные достижения служат способами познания мира. Такая часть культуры, как наука, целиком посвящена выполнению данной функции. При этом объектом познания служат природа, социум и сам человек.

Информативная функция. В ее задачу входит аккумуляция (накопление) социального опыта, его трансляция (передача) от одного поколения к другому, т.е. обеспечение исторической преемственности. Трансляция может носить не только временной, но и пространственный характер (от одной общности или группы к другой и т.д.).

Коммуникативная функция (функция общения). Она тесно связана с информативной функцией и осуществляется посредством вербальных (язык), образных (искусство), знаковых (наука) средств. Чем выше уровень развития общества, тем в большей мере общение замещается опосредованным, при помощи технических средств (телефон, телеграф, Интернет и т.д.).

Нормативная (регулятивная) функция. Она находит свое выражение в формировании системы социальных регуляторов (прежде все-

го, правовых и моральных норм). При этом определенную роль играют и неформальные регуляторы — обычаи, обряды, традиции.

Аксиологическая (оценочная) функция. В процессе человеческой жизнедеятельности происходит селекция ценностей. Со временем, когда и индивидуальный, и социальный опыты позволяют отобрать все необходимое и полезное, происходит пересмотр ценностных ориентаций. Что-то уходит, что-то появляется, что-то трансформируется.

Функция социализации. Главная, системообразующая функция культуры. Специфика культуры как формы человеческой жизнедеятельности как раз и заключается в придании человеку максимально общественного, социального вида.

Обзор функций культуры дает возможность сформулировать ряд *культурологических закономерностей*, таких как:

— зависимость культуры (ее типа, характера, генезиса, функций, субъектов и т.д.) от естественных и искусственных условий жизни общества;

— обратное влияние культуры на функционирование, изменение, развитие всех сторон жизни общества;

— преемственность в развитии культуры. Она может быть не только хронологической, но и пространственной;

— неравномерность в развитии культуры, выступающая в двух аспектах: внешне (периоды расцвета и заката культуры не обязательно совпадают с аналогичными периодами в других сферах жизни общества) и внутреннем (различные виды культуры развиваются неравномерно друг относительно друга);

— специфическая роль личности, творческой индивидуальности в процессе формирования культурных ценностей.

Современные проблемы культуры

Существенное значение для формирования, функционирования и развития культуры имеют качественные изменения в науке, технике, технологии, открывающие широкие возможности для производства, распространения и потребления ценностей культуры. В истории человечества можно условно выделить три основных принципиальных, качественных скачка в этом смысле.

Во-первых, это появление такого социокультурного феномена как письменность, позволившего хранить культурные ценности, обмениваться ими, передавать от поколения к поколению и т.д.

Во-вторых, это изобретение книгопечатания, благодаря которому появились возможности значительного увеличения производства и распространения культурной продукции.

В-третьих, это достижения современного научно-технического прогресса (радио, кино, телевидение, звукозапись, видео, компьютерные сети и т.д.), сделавшие процесс потребления культурных ценностей поистине массовым.

¹ См.: Философия. Минск, 1999. С. 297.

² См.: В.И. Тимопинов. Культурология. Алматы, 1997. С. 225.

Количественный и качественный рост научно-технического оснащения сферы культуры позволяет надеяться на то, что она станет доступна каждому, и что процесс культурной социализации будет более ускоренным, глубоким и эффективным. Но, к сожалению, резкого повышения общего культурного уровня, адекватного росту научно-технического потенциала, не произошло. Кроме того, чрезмерное «насыщение» культурного пространства привело, в определенном смысле, к утрате целостности культурного мировосприятия человека. Оно становится все в большей степени мозаичным, состоящим из различных, мало связанных блоков культурной информации.

Бурное развитие научно-технического прогресса привело к формированию такого специфического, ранее неизвестного феномена как *массовая культура*. Само понятие «массовой культуры» появилось в 20—30-х гг. XX в. как один из элементов концепции «массового общества» и «массового человека». Данная концепция базируется на тезисе о том, что XX век — это век масс, толпы. При этом «массы» это не только количество, но и специфические качественные характеристики, такие как утрата индивидом чувства личной ответственности за принятые решения и совершенные поступки, преобладание эмоций над разумом и т. д. Например, французские исследователи Г. Тард и Г. Лебон¹ делили социум на три части в зависимости от отношения к культуре и ее ценностям:

а) масса (толпа), которая ничего не понимает, руководствуется инстинктами, нуждается в «поводыре»;

б) публика, которая кое-что понимает;

в) элита, которой доступно все.

Одной из существенных особенностей массовой культуры является ее изначальная ориентированность на массового потребителя. Отсюда такие ее черты, как доступность, легковесность, развлекательность, гедонистическая направленность. Эта форма культуры функционирует преимущественно на основе прямого социального заказа. Именно поэтому внутренние источники ее саморазвития не играют сколько-нибудь значительной роли.

Современная массовая культура обладает следующими основными чертами:

а) массовость как потребления, так и производства;

б) теснейшая связь со всем комплексом средств массовой информации и коммуникации;

в) невысокий духовно-содержательный и эстетический уровень;

г) постоянное воспроизводство как в пространственном, так и во временном аспекте.

¹ См.: Г. Тард. Общественное мнение и толпа. М., 1902; Г. Лебон. Психология народов и масс. СПб, 1908.

Массовая культура гипертрофирует одну из функций культуры — развлекательно-компенсаторную, делает ее основной в процессе культуротворчества. Типичными примерами современной массовой культуры являются: массовые музыкальные жанры (эстрада, поп-музыка, рок и т. д.), телесериалы (особенно латиноамериканские), плакаты и иные формы визуального изображения невысокого художественного уровня и т. д.

Однако главным критерием «попадания» в разряд элементов массовой культуры является популярность. Например, широко прошедший по киноэкранам и телевизионным сетям мира фильм «Титаник» — произведение, безусловно, высокохудожественное. Но его популярность столь высока, что он стал в полной мере элементом массовой культуры, о чем говорят тиражи выпущенных и распроданных видеокассет, лазерных дисков и аудиокассет с музыкой из этого фильма, плакатов с изображениями главных героев и т. д. Наиболее крайним проявлением современной массовой культуры выступает *китч*, т. е. массовое и безвкусное тиражирование, штамповка популярных произведений (Мона Лиза на нижнем белье!), а также производство массовой псевдокультурной продукции. Таким образом, одной из самых больших угроз современной культуре представляет приобретение ею массово-развлекательного характера, что может привести к снижению общего ее уровня. Поэтому очень важно не допустить, чтобы коммерческая основа стала единственным и определяющим фактором деятельности учреждений культуры и искусства.

Национальное и общечеловеческое в культуре

История развития человечества предстает перед нами как история непрерывных контактов в самых различных формах между национально-специфическими культурами на уровне регионов, государств, этнических групп и общин, отдельных индивидов. Межкультурные контакты как социальное явление зародились уже давно. Однако ориентация на этническую замкнутость, трайбализм, косность, традиционализм, консерватизм длительное время не позволяли заимствовать элементы иноэтнических культур.

Межэтнический культурный обмен может возникнуть лишь на высокой ступени развития культур. Политические, торговые, культурные связи, путешествия, колонизация, миграция — база для межэтнического культурного обмена. При этом следует заметить, что культурное обогащение всегда носит взаимный характер. Даже при общении между культурами разных уровней обмен всегда взаимен, хотя, как правило, более высокоорганизованная культура больше отдает и больше настраивается на отдачу. Соответственно, менее орга-

низованная больше получает и больше настроена на прием. Тем не менее, культурное обогащение никогда не бывает однонаправленным процессом — это всегда два направленных навстречу друг другу потока культурной информации, различающихся между собой объемом, качеством и степенью усвоения. При контактах между этническими культурами примерно одного уровня проблем с обменом культурной информацией, как правило, нет.

§ 2. Философия политики

Понятие и сущность политики

Понятие «политика» восходит к древнегреческому «полис» (город, общество) и традиционно означает сферу человеческой деятельности, связанную с властными отношениями, управлением государственными и общественными делами, социальными группами, народами, государствами.

Политика — это деятельность, направленная на достижение, удержание, укрепление и реализацию власти. Политика является не только сферой деятельности, она имеет также характеристики науки и искусства. Раскрытие законов общественного развития позволило политике обрести черты науки. С другой стороны, политика имеет дело с субъективной стороной социальных процессов, предполагает использование личного опыта, интуиции, творчества и т.д. Это придает ей черты искусства. Недаром политику характеризуют как «искусство возможного», «искусство управления», «искусство власти».

Французский исследователь Ж.-М. Денкен выделил три основных аспекта понятия «политика».

а) политика как управление означает область, сферу действий (социальная политика, «экономическая политика», «военная политика» и т.п.);

б) политика как стратегия. В этом понимании политика раскрывает сущность властных целей и деятельности социальных субъектов (индивидов, социальных групп, государств и т.д.);

в) политика как ценностное суждение. В этом смысле политика может быть охарактеризована как «хорошая» или «плохая», «нравственная» или «безнравственная», «гуманная» или «антигуманная», «эффективная» или «неэффективная» и т.д.

Можно выделить также *исторический* аспект понятия «политика»: это виды, намерения, цели, образы действий правящих сил в далеком и недалеком прошлом («политика Амира Темура», «политика Золотой Орды», «политика Империи Великих Моголов» и т.д.)

В *социологическом аспекте* под политикой понимается совокуп-

ность вопросов или событий текущей государственной и общественной жизни: «политика урегулирования», «аграрная политика», «политика приватизации» и т. д. Политика как социальный феномен существовала не всегда. Ее возникновение связано с процессом усложнения социальной жизни, с постоянным развитием системы человеческих потребностей, с появлением все новых видов деятельности, наконец, с возникновением таких социальных институтов как государство и право. Можно сказать, что политика возникает тогда и там, когда и где отсутствует естественное согласие между индивидами и группами, но существует реальная потребность в согласованном поведении. Взаимодействие социальных групп, общностей, индивидов приобретает политический характер, когда становится очевидным, что их претензии и притязания не могут быть реализованы без вмешательства государства.

Политику можно условно дифференцировать на следующие основные области:

- политика как человеческая деятельность, функционирование политических институтов, органов власти и управления;
- политика как совокупность политической идеологии, идеалов, доктрин, ценностей, функционирующих в данном социуме;
- политика как политическая ориентация (установки, пристрастия, опыт социальных субъектов от индивида до человечества в целом);
- политика как разновидность социально-коммуникативных процессов.

В целом политика — это обнаружение тенденций развития общества, прогнозирование его изменений, разработка соответствующих мер и способов их реализации, формирование потребностей и интересов общества в политической сфере. Политика — это сложная, многогранная деятельность с элементами науки и искусства.

Субъект и объект в политике

Политика выступает одним из важнейших аспектов человеческой жизнедеятельности. Поэтому столь важно определить, кто и что является субъектом и объектом политики. Понятия «субъект» и «объект» являются фундаментальными философскими категориями. Под *субъектом* понимается активно действующий и познающий, обладающий волей и сознанием индивид или социальная группа, под *объектом* — то, на что направлена деятельность субъекта.

Объектами в политике могут выступать политические отношения, политическая система с ее институтами, социальные группы и личности, включенные в политический процесс. Объект в политике — не пассивный фактор, он имеет собственные закономерности функционирования и развития, с которыми необходимо считаться при

осуществлении политического процесса. Политический механизм должен обладать обратной связью, учитывать активность объекта политики. Политические отношения представляют собой открытую, динамичную, непрерывно изменяющуюся систему, тесно связанную со всеми сферами общества — экономической, социальной, духовной.

Субъект и объект политики представляют собой два самостоятельных, хотя и непрерывно взаимодействующих элемента социума. Связь между ними носит диалектический характер, т.е. они противоположны друг другу, хотя и взаимообусловлены. Нет и не может быть субъекта политики без объекта и наоборот. *Субъект в политике* имеет многоуровневый характер. В первую очередь, это политическая организация общества и ее главный элемент — государство во всей широте и многообразии выполняемых им функций: власть, руководство, управление, регулирование, контроль и т.д. Кроме того, субъект политики включает в себя и другие элементы политической организации общества: политические партии и движения, общественно-политические организации, «группы давления», парламентские лобби, негосударственные органы местного самоуправления и т.п.

Тесно примыкает к политической организации общества, но представляет собой самостоятельный элемент субъекта политики такая часть социальных институтов, как неполитические организации и учреждения: профессиональные творческие союзы, общественные организации самой различной направленности (религиозные, экологические, женские, молодежные, национально-культурные и т.д.), трудовые коллективы и др. Естественно, чем более политизированным является социальный институт, тем больше его роль в политике. Однако ни один из институтов не должен превращаться в абсолют, в самодостаточную и самодовлеющую силу. Так бывает с партиями в условиях тоталитарных и авторитарных режимов.

В условиях развития демократии, правового государства и гражданского общества даже самые далекие от непосредственной политики организации и учреждения могут (и должны) способствовать совершенствованию и гармонизации политического процесса. И сам объект политики не остается лишь пассивной, статичной системой, а обладает социальной активностью, мобильностью, динамичностью, способностью оказывать воздействие на политический субъект. Это называется *обратной связью* в политике. Чем более развитой, активной, оформленной, деятельной является обратная связь, тем более гармонично, более демократично, менее противоречиво и более эффективно осуществление политического процесса. Особо важно это в период демократизации политической системы.

Кроме *институционализированных* субъектов политики могут быть и *неинституционализированные*. В качестве таковых могут выступать политически активные в данный момент социальные группы. Поэтому различают деление на основные и существенные субъекты политики. Основными субъектами политики являются крупные социальные общности — классы, слои, нации, а существенными — небольшие социальные группы, образующиеся по демографическому, территориальному, образовательному, профессиональному или корпоративному признаку. В условиях демократии субъектом политики может выступать весь народ, во всяком случае, в лице своей политически активной части.

§ 3. Философия права

Сущность права

Право как специфический социальный институт возникает одновременно с государством.

Можно выделить два основных подхода к характеристике сущности и содержания права: 1) *традиционный*, или «*запретительный*»; 2) *либеральный*, или гуманистический. Согласно первому подходу, право и закон тождественны друг другу. Сущность права в данном случае выражается формулой: «Все то, что не разрешено — запрещено». Такое понимание права было господствующим вплоть до XVIII вв. Право рассматривалось прежде всего как ограничитель, совокупность запретов, репрессивных норм, карательных санкций. Такой подход исходил из потенциального недоверия государства к гражданину. Право как система социальных норм, охраняемых силой государства, в классическом виде было сформировано в Древнем Риме. Одной из заслуг античных мыслителей является провозглашение правового равенства граждан: «Под действие закона должны подпадать все»¹. Вторая точка зрения — либеральная, гуманистическая, сложилась в философии Нового времени и особенно — эпохи Просвещения. Ее основными представителями явились передовые французские (Ш. Монтескье, Ж.-Ж. Руссо и др.) английские (Т. Гоббс, Дж. Локк и др.), голландские (Г. Гроций, Б. Спиноза), немецкие (Г. Лейбниц, И. Кант, И. Фихте и др.) мыслители. Согласно мнению сторонников либерального подхода, в основе понимания сущности права должны лежать не ограничительные нормы, а наличие «*естественных прав*» и свобод человека, которые являются первичными и неотъемлемыми.

¹ Цицерон. Диалоги. М., 1966. С. 139.

Свое выражение и закрепление идеи «естественного права» получили в таких фундаментальных документах XVIII в., как Декларация независимости США 1776 г. и Декларация прав человека и гражданина Франции 1789 г. В американской Декларации, в частности, сказано: «Мы считаем очевидными следующие истины: все люди сотворены равными и все они одарены своим создателем некоторыми неотчуждаемыми правами, к числу которых принадлежат: жизнь, свобода и стремление к счастью»¹.

Аналогичные положения можно обнаружить и во французской Декларации, где записано следующее: «1. Люди рождаются и остаются свободными и равными в правах. 2. Цель каждого государственного союза составляет обеспечение естественных и неотъемлемых прав человека. Таковы свобода, собственность, безопасность и сопротивление угнетению»². Фундаментом теории «естественного» права является признание наличия и функционирования за пределами позитивного («писанного») права определенных ценностных постулатов. В этой связи можно вспомнить слова выдающегося мыслителя Алексиса де Токвиля, который утверждал: «Право — это добродетели, пересаженные в официальную жизнь».

Существуют различные подходы к пониманию места, роли и значения права в системе общества. С точки зрения одних философов, правовые отношения представляют из себя самостоятельный вид общественных отношений, а сфера права — самостоятельную сферу в структуре социума. С точки зрения других философов «право не есть самостоятельный вид общественных отношений, а скорее та форма, в которой узаконивают себя (легитимизируют) все другие отношения — экономические, политические, семейные и т.д.»³.

Место права в системе общественных отношений

Действительно, право тесно связано со всеми сторонами жизни общества: экономикой, политикой, моралью и т. д. Например, мораль и право связаны тем, что они выступают в качестве регуляторов, нормативных систем поведения человека и общества. Различие между ними заключается в том, что за обеспечение выполнения правовых норм отвечает государство, а за обеспечение моральных норм — весь социум в целом. Необходимо отметить, что само понятие права не является застывшим, окаменевшим, это категория динамичная, развивающаяся. Она является отражением социальных условий того ис-

торического периода, в рамках которого действует. Право тесно связано со всей системой общественных отношений: с политикой, экономикой, культурой, наукой, обычаями, традициями, верованиями, даже национальным менталитетом.

Роль и значение права возрастают в современную эпоху в связи с процессами демократизации, построения правового государства и гражданского общества. «Приоритет в воздействии на общественные отношения должен получить не любой закон, а имеющий правовое содержание: выражающий объективные потребности общественного развития, соответствующий принципам права и системе нравственных ценностей, не нарушающий объективно сложившейся меры... личной свободы граждан и т.д. В правовом гражданском обществе недопустимо действие антиправового закона, санкционирующего произвол и насилие, ущемляющего права и свободы граждан»¹. Чем более демократичным является общество, тем в большей мере право может выполнять свою основную функцию — функцию регулятора общественных отношений.

§ 4. Философия морали

Понятие и сущность морали

В системе ценностей индивида и социума важное место принадлежит морали. В социальной философии мораль понимается как форма общественного сознания, в которой отражаются этические представления, нормы и оценки поведения отдельных людей, социальных групп и общества в целом. В понимании сущности морали очень важно разобраться в соотношении данного понятия с близкими ему по смыслу, но различающимися по некоторым оттенкам понятиями — «нравственность» и «этика». Если под *моралью* чаще всего понимают форму общественного сознания (т.е. осознания норм и правил), то *нравственность* представляет собой живую сферу функционирования норм и правил. Иными словами, сферу нравственности образуют отношения между людьми в их реальной жизни. *Этикой* же называют философскую дисциплину, изучающую принципы нравственности и моральные нормы человеческой деятельности.

Различие понятий «мораль», «нравственность» и «этика» является достаточно очевидным. Однако в обыденной жизни, повседневном общении данные понятия часто употребляются как синонимы. Например, один и тот же поступок можно назвать «аморальным», «безнравственным», «неэтичным». В истории развития философских представлений о морали, нравственности, этике можно обнаружить самые различные теоретические и методологические подходы.

¹ Право и демократия. Минск. 1995. С. 22.

¹ Цит по: Х.Р. Рахманкулов, А.Р. Рахманов. Права человека: история и современность. Т., 1998. С. 25.

² Там же. С. 26.

³ С.Э. Крапивенский. Указ раб. С. 240; См. также: Социальная философия. М., 1995. С. 118.

Исторические развитие философии морали

Мораль является одним из древнейших социальных феноменов, длительное время она одна выполняла регулирующую функцию в обществе.

Существуют различные точки зрения по поводу того, когда именно сформировалась мораль. Во всяком случае она зародилась еще в первобытном обществе. Мораль возникла тогда, когда человек стал отличать то, что есть, от того, что должно быть. Все философские учения с глубокой древности обязательно содержат систему, более или менее упорядоченных, этических взглядов.

Учение о морали и нравственности занимает серьезное место в большинстве школ и направлений *восточной философии*. Так, *зароастризм* включают в себя такие нравственные требования, как: жить в мире и согласии, относиться благожелательно к ближнему, помогать друг другу в условиях нужды и опасности, бороться со злом, жестокостью, тщеславием, насилием, беззаконием, завистью, клеветой, не предаваться гневу и страсти и т. д.

Значительное внимание вопросам морали уделяется в *китайской* и *индийской* философиях. Например, конфуцианство сосредоточивается на этических правилах, нормах и регулировании управления. Истоки моральных императивов обнаруживаются в словах: «Уважать всякого человека, как самого себя, и поступать с ним, как мы желаем, чтобы с нами поступали, выше этого ничего нет» (Конфуций). С точки зрения *ведической* философии, самое важное — это добрые дела, правильное поведение, скромный образ жизни. Только таким образом высоконравственный человек может изменить свою карму. *Буддизм* главной целью человека провозгласил избавление от страдания, а это возможно лишь, если следовать, «правильному пути», который включает в себя правильное стремление, правильную речь, правильную жизнь и т. д. Именно через знание индийской морально-философской традиции можно понять великого мыслителя М. Ганди, утверждавшего, что надо знать, когда действовать и когда воздержаться от поступков. Действие и бездействие в этих обстоятельствах сродни и отнюдь не противоречат друг другу.

Важный вклад в развитие философии морали внесли *античные* мыслители: Сократ, Платон, Аристотель, Эпикур, Марк Аврелий, Сенека и др. Согласно Сократу, основу морали образует не внешнее соблюдение тех или иных нравственных предписаний, а познание их необходимости. Углубленное познание и самопознание — вот то, что позволяет человеку стать нравственным. Отсюда девиз Сократа: «Познай самого себя».

Платон и Аристотель разработали важную составную часть философии морали — учение о благе и добродетели. В философии Платона добродетель в мире людей черпает свои свойства из высшей, по отношению к понятию добродетели, идеи блага, венчающей пирамиду идеальных сущностей в мире идей. Аристотель же рассматривает добродетель как свойство, присущее самой человеческой душе. В иерархии добродетелей Платон наиболее высокое место отводил справедливости: «Справедливость — вот добродетель душ великих», «Из рассудительности и скромности, смешанных с мужеством, может возникнуть третья добродетель — справедливость».

Оригинальное морально-философское учение создал Эпикур. Главное место в этом учении занимает тема человеческого счастья. Эпикур является создателем теории *гедонизма*, направленной на обоснование *наслаждения* как основы человеческого счастья. При этом наслаждение у него не сводилось к удовлетворению биологических потребностей и страстей. Философ всегда подчеркивал, что если человек не живет разумно, нравственно и справедливо, он не может быть счастливым.

Важное место в истории философии морали занимают идеи мыслителей *мусульманского Востока*. Для Фараби этика — это знание о нравственных поступках человека как члена общества. Мораль, нравственность являются залогом совершенствования общества и достижения счастья, процветания, всеобщего блага. Беруни главной добродетелью считал справедливость, утверждая что алчные страсти и скорбь прекращаются там, где равенство. Важную роль в морально-философской доктрине Востока сыграло произведение Юсуфа Хас Хаджиба «Кутадгу-билиг», которое является одним из наиболее крупных средневековых памятников тюркоязычной светской литературы. Оно носит характер нравственно-дидактический, т.е. морально-поучительный. Само название книги можно перевести как «Знание, дарующее счастье». Во главу угла Юсуф ставил нравственное совершенство человека. Он утверждал. «У кого поведение хорошее и нравы верные, тот достигнет своей цели, и счастье улыбнется ему»¹.

Настоящий переворот в философии морали наступил в эпоху Возрождения в Европе. «Философия эпохи Возрождения... выдвигает вопрос о возникновении нравственных норм... Поэтому на первый план ставится уже не прежний вопрос, что такое добродетель, но другой, что такое сама нравственность и каким целям служит она?»².

Многие мыслители пытались дать свои варианты ответов на эти вопросы. П. Бейль (1647—1706) полагал, что в основе морали лежит естество и что нет иной морали, кроме той, которая основана на принципах разума и вытекает из естественной склонности человека

¹ Юсуф Хас Хаджиб. Кутадгу билиг. Т., 1972. С. 867.

² В. Вундт. Введение в философию. М., 1998. С. 329.

к добру. Б. Паскаль (1623—1662) фундамент нравственности предлагает искать в мыслях человека: «Все наше достоинство в том, что мы способны мыслить. Будем же стараться мыслить правильно: в этом основа морали». Важным аспектом является также то, что большинство мыслителей поняло губительность попыток отделить мораль от политики: «Самая губительная ошибка, которая когда-либо была сделана в мире, — это отделение политической науки от нравственной» (П. Шелли).

Фундаментальным учением в философии морали является творческое наследие И. Канта, особенно такие его труды, как «Критика чистого разума», «Критика практического разума». Именно Канту принадлежат многие формулировки, ставшие бессмертными философскими афоризмами: «Поступай так, чтобы правило твоего личного поведения стало правилом поведения для всех», «Мораль есть учение не о том, как мы должны считать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья», «Этика есть философия убеждения». Для Канта свободный человеческий индивид является не просто объектом морали, слепо следующим установленным кем-то нормам. Человек — субъект морали, он способен на свободу выбора, нравственное самосовершенствование, альтернативное поведение. Однако свобода всегда должна сочетаться с чувством долга.

Актуальные проблемы современной философии морали

Из философских учений XIX—XX вв. наибольшее внимание нравственной проблематике уделяли персонализм, «философия жизни», экзистенциализм и др. С точки зрения персонализма, моральное самосовершенствование личностей может привести к полной социальной гармонии. Один из основателей немецкого персонализма М. Шелер (1874—1928) считал, что в человеке происходит борьба двух противоположных начал: моральности и витальности. Человек может стремиться к первому или второму. Проблема состоит в том, что чем более человек нравственно духовно богат, тем он слабее в витальном, «жизненном» отношении. Одним из наиболее ярких представителей «философии жизни» является Ф. Ницше. В отличие от Шелера он проповедует витализм во всей его мощи и откровенности, пренебрежение к традиционным духовным ценностям и аморализм. Практически целиком моральной проблематике посвящено учение экзистенциализма. Это связано с самим периодом возникновения этого философского направления: после первой мировой войны и накануне второй. Обострение всех проблем человечества (социальных, экономических, политических и т.д.) не могло не отразиться на проблемах нравственных. Отсюда огромный интерес экзистенциализма к таким проблемам, как смысл жизни, вина, тревога, истина, справедливость, абсурд, бунт, свобода и т.д. Поистине глобальный характер обрела в экзистенциализме

проблема нравственного выбора. Выдающийся французский экзистенциалист Ж.-П. Сартр утверждал, что для того чтобы *быть*, человек должен сам себя выбрать, ни изнутри, ни извне к нему не приходит ничего такого, что бы ему оставалось только принять. Человек полностью и необратимо обречен на нестерпимую необходимость созидания своего собственного существования вплоть до мельчайших деталей».

Рубеж XX—XXI вв. явился поистине переломным моментом не только в политическом, познавательном и т.д. отношениях, но и в плане формирования новых направлений и подходов в нравственно-этической проблематике. В частности, сформировались такие направления, как *биологическая этика, медицинская этика, экологическая этика*. Таким образом, происходит расширение сферы нравственной ответственности. Например, один из основателей биоэтики английский философ Р. Атфилд наделяет нравственным статусом все без исключения живые существа. Еще дальше идет О. Леопольд, один из основателей «Этики земли», по мнению которого не только биологические объекты, но также экосистемы, биосфера, земля в целом также имеют нравственный статус.

Формирование новых направлений не означает, однако, что в философии морали утрачен интерес к традиционным нравственно-этическим проблемам. Добродетели и пороки, жизнь и смерть, добро и зло правильное и неправильное, величие и низость, альтруизм и эгоизм — это и многое другое веками интересовало лучшие умы человечества, причем не только философов. Уместно было бы в завершении параграфа привести словами А.Эйнштейна о том, что в конечном счете основой всех человеческих ценностей служит нравственность. Формирование и развитие *идеи национальной независимости Узбекистана* связано с такими нравственными ценностями, как дружелюбие, терпеливость, милосердие, трудолюбие, честность, уважение к старшим, толерантность, просветительство и т.д.¹ Подлинный расцвет и прогресс общества возможен только в том случае, если будет заложен основательный духовно-нравственный фундамент.

§ 5. Философия искусства

Понятие и сущность искусства

Искусство можно определить как специфическую сферу человеческой духовной деятельности, направленной на познание и освоение окружающей действительности художественными средствами. Искусство как социальный феномен призвано удовлетворять одну из высших потребностей человека — потребность в эстетическом.

Можно вычленилть разнообразные значения самого понятия ис-

¹ Идея национальной независимости: основные понятия и принципы. Т., 2001.

куства. В максимально общей трактовке под искусством понимается *высокая степень любого мастерства*, умения (отсюда понятия «искусный» по отношению к любой форме деятельности: искусный ремесленник, искусный педагог и т. д.). Чем в большей степени человеческая деятельность дифференцировалась, тем более изменялось понятие искусства. Со временем искусство начало отождествляться с *творческой деятельностью человека*, направленной на преобразование окружающей человека природной и социальной действительности по закону эстетического, прекрасного.

Специфической разновидностью общественной практики является непосредственное художественное творчество во всем многообразии своих видов: живопись, скульптура, архитектура, музыка, театр, кино и т. д. Именно в художественном процессе возникают произведения *собственно искусства*, которые обладают определенной социальной значимостью, имеют неповторимый авторский характер. Искусство является одним из фундаментальных проявлений общественного сознания. Поэтому в философском контексте искусство часто трактуется как эстетическое (художественное) сознание. Однако наряду с художественным сознанием искусство включает в себя художественную деятельность — деятельность по производству художественных ценностей и результаты этого производства — художественные произведения.

Основные направления современных исследований в области философии искусства определяются возможностями искусства в художественно-эстетическом воздействии на личность. Содержащийся в самом категориально понятийном ядре философии искусства мощный пласт *аксиологии* (науки о ценностях) позволяет ей выступать в качестве основы гуманизации всей системы человеческого познания.

Философия искусства черпает свой эмпирический материал из таких научных дисциплин, как история, искусствознание, этнография, археология, религиоведение и т. д. В выработке теоретических моделей и обработке эмпирического материала философия искусства опирается на фундаментальные общеполитические принципы, социологию, психологию и т. д. В практике научных исследований изучаются различные виды и формы искусства, его исторические и современные аспекты, исследуется искусство различных сообществ, этнических и социальных групп, активно используются методы компаративистики, прикладной социологии, феноменологии, психоанализа и т. д. Но при этом необходимо помнить, что философия искусства — наука социальная, а в социальных науках наиболее значительна роль объективных факторов. В то же время искусствознание является наукой гуманитарной, т. е. в ней большую роль играют факторы субъективные.

Это не означает, что философия искусства и искусствознание

противоречат друг другу. Напротив, философия искусства должна опираться на как можно более богатый эмпирический материал, который ей может предоставить искусствознание. Философия искусства должна иметь прогностический характер для описания эволюции, взаимодействий, развития духовной сферы социума.

Искусство как социальный феномен и объект исследования

Многочисленные описания различных феноменов искусства показали уникальность и неповторимость духовного облика социумов различного типа. За их многообразными ликами открылось некое универсальное начало — способ и тип человеческого познания мира эстетическими средствами. Искусствовед поднимается до вершин философии искусства, когда он от изучения отдельных произведений (музыкальных, живописных и т. д.) идет дальше и глубже — к исследованию духа всей системы искусства, независимо от того, какой конкретно концепции он придерживается.

Функции искусства

Искусство, будучи специфическим социальным феноменом, выполняет целый ряд функций. Среди них наиболее важное место занимают следующие функции:

1. *Эстетическая функция* — наиболее специфическая из всех функций искусства. Она позволяет человеку понимать и воспринимать прекрасное, оценивать весь мир по закону красоты. Как отмечал В.Г. Белинский, красота есть необходимое условие искусства, без красоты нет и не может быть искусства.

2. *Познавательная функция* свойственна искусству, как и другим формам общественного сознания. Для искусства она не является главной (как, например, для науки), но все же произведения искусства также являются ценным источником информации об обществе, причем, ее ценность не меньше, чем данные науки. Например, произведения русского искусства начала XX в. (живопись, театр, литература и т. д.) дают гораздо больше для понимания социальных процессов, чем научные или философские произведения того же периода. Как отмечал Р. Вагнер, искусство было всегда прекрасным зеркалом общественного строя.

3. *Воспитательная функция* искусства также достаточно наглядна, что получило свое отражение в том, что его называют «учебником жизни», «человековедением», а мастера искусства получают название «инженеров человеческих душ». Действительно, искусство способно оказывать серьезное влияние на формирование и развитие индивидуального и общественного сознания. Как отмечал центральноазиатский просветитель Абай Кунанбаев, искусство правдиво тогда, когда оно слито с правдой жизни. В выполнении своей воспитательной функции искусство тесно связано с другими формами общественного сознания: моралью, религией, правосознанием. Подчеркивая выполнение именно этой функции, Гегель говорил, что искусство стало первым учителем народов.

4. *Гедонистическая функция искусства* (от греч. «гедоне» — удовольствие) связана с его способностью доставлять человеку наслаждение. Причем, чем выше эстетическое, познавательное и воспитательное значение произведения искусства, тем, как правило, выше и гедонистическое значение. По мнению Гегеля: «Подлинные бессмертные произведения искусства остаются доступными и доставляют наслаждение всем временам и народам».

5. *Функция отражения действительности.* Относительно роли и значения данной функции есть различные точки зрения. Согласно одной из них, реальная действительность выше и значительнее искусства. Таким образом, искусству отводится лишь роль суррогата, слепка с реальности. Эту точку зрения выразил О. Бальзак словами: «Правда природы не может быть и никогда не будет правдой искусства». Другая точка зрения состоит в том, что искусство рассматривается как нечто более совершенное и прекрасное, нежели реальность. Это отметил Ф. Вольтер: «Секрет искусства в том, что оно исправляет природу». Третья точка зрения заключается в том, что искусство и реальная действительность рассматриваются как совершенно разные, самостоятельные, независимые друг от друга феномены. Говоря словами Гете, искусство остается искусством!

Таким образом, говоря о функции искусства отражать действительность, нужно отметить, что сам факт наличия такого социального феномена свидетельствует о многом. Перефразируя слова известного писателя, можно сказать, что если искусство существует, значит это кому-то нужно!

6. *Компенсаторная функция искусства* формируется в результате того, что значительная часть людей испытывает определенный психологический дискомфорт от окружающей социальной действительности. Недаром многие люди занимаются различными видами коллективного и индивидуального самодеятельного художественного творчества (танцы, пение, музыка, живопись, скульптура, театр, фото и т. д.), что помогает им справиться с трудностями реальности, создает психологический комфорт, позволяет расслабиться, переключить внимание, просто культурно провести досуг.

Искусство может выполнять и другие социальные функции. Трудно переоценить роль искусства в переломные эпохи. В частности, высока ответственность деятелей и учреждений *искусства Узбекистана* в современных условиях переходного общества, построения рыночной экономики и правового государства. Лишь на первый взгляд искусство и политика, искусство и идеология далеки друг от друга. От того, какие идеи будут пропагандироваться — идеи гуманные или антигуманные, нравственные или безнравственные, демократические или антидемократические, будут зависеть новые формирующиеся общественные идеалы.

Раздел XI. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ КАК ОТРАСЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§ 1. Природа и структура философии религии

Философия религии это философия в ее отношении с религией. Она занимается выяснением смысла и содержания религии, ее роли в индивидуальной жизни и социальном бытии человека.

Важнейшей характеристикой философии является ее соотносительность с религией, постоянным сосуществованием с момента их появления как особых форм общественного сознания и теоретической деятельности.

Философия исторически всегда делала объектом своего рассмотрения религию. Применительно к ранним периодам можно говорить о появлении и развитии отдельных философских знаний о религии. Формирование философии религии как специальной предметной области философского знания произошло уже в XVIII—XIX вв. благодаря трудам таких философов, как Б. Спиноза, Ф. Шеллинг, Г. Гегель, Л. Фейербах, а также таких теологов, как Ф. Шлейермахер, Т. Тиль, С. Кьеркегор и др. В XX в. проблемы религии получили свою разработку в сочинениях ряда выдающихся представителей различных философских направлений.

Философско-религиозные концепции интерпретируют религию под углом зрения соответствующих направлений современной философии — с точки зрения натурализма, материализма, экзистенциализма, прагматизма, позитивизма, аналитической философии, неопозитивизма и т. д., а также различных школ современной восточной философии. К настоящему времени философия религии сформировалась в относительно самостоятельную философскую дисциплину, имеющую свою проблематику, свой предмет¹.

Философия религии — это знание на стыке религиоведения и собственно философии. Она с одной стороны является разделом религиоведения, с другой стороны — разделом собственно философии.

¹ См. Ю.А. Кимилев. Философия религии: систематический очерк. М., 1980; Введение в общее религиоведение. М., 2001; Lankowski Y. Einfuehrung in die Religionwissenschaft. Darmstadt, Waardenburg j. Religionen und Religion. Berlin, N.Y., 1986.

§ 2. Философское религиоведение

Религиоведение представляет собой многоотраслевой исследовательский комплекс, синтетическую науку, исследующую историю, феноменологию, различные проявления религии. Религию исследуют различные конкретные науки. Она также является объектом исследования самой религии, т.е. церковного, конфессионального религиоведения, которое нацелено на обоснование религии на основе Божественного откровения.

В отличие от конкретных наук, занимающихся религией с позиций науки — истории, социологии, психологии, экономики и т.д., *философское религиоведение* рассматривает религию в ее целостности, в контексте сущего вообще, в ракурсе взаимоотношений Человек — Мир, связи конечного и бесконечного. Философское религиоведение рассматривает религию как феномен человеческой жизнедеятельности, как феномен культуры. В отношении конкретных наук, изучающих религию, философское религиоведение выступает как *метатеория и методология*.

В отличие от *религиозного (конфессионального) религиоведения*, философское религиоведение рассматривает религию под углом зрения природы философского познания. Она занимается не самой божественной реальностью, а занимается религиозными отношениями, т.е. *отношением человека к реальности, воспринимаемой как божественная реальность*. Её предметом являются именно понимаемые таким образом *религиозные отношения*, прежде всего в их познавательной, когнитивной функции. Религиозная философия конкретизирует применительно к религии идеи онтологии, гносеологии, социальной философии, используя философские категории и методы. *Задачей философского религиоведения является разработка проблем, связанных с сущностью, природой, ценностью и функцией религии*.

В отличие от церковного религиоведения философское религиоведение может осуществляться не только с позитивных, но и критических, даже нигилистических позиций по отношению к религии. Практически на всем протяжении своего существования философия религии выступала и как критика религии.

§ 3. Философская теология

Философия религии как часть собственно философии представляет собой тип философствования, связанный с рассуждениями о Боге, божественной сущности. Будучи относительно самостоятельной частью философского знания, она выступает прежде всего как философская теология, которая существует в непосредственной связи и в отличии от *богословской теологии, представляющей концептуальную, теоретическую часть любой религии*.

Соотношение философии и теологии

Термин *теология* (deus — Бог, logos — учение) появился в античной Греции и в начале не нес философскую нагрузку. Он использовался для обозначения мифологических представлений о Боге. Слово «теология» применялось к поэмам о богах, а авторов этих произведений называли теологами.

Аристотель совершил переворот в истолковании термина «теология», употребив ее для обозначения определенной части философии. Он разделил теоретическую философию на математическую, физическую и теологическую. Последнюю он называл «первой философией», высшей созерцательной наукой или «высшей философией». Он определял ее как науку о бытии, его первоначалах и причинах существования.

На мусульманском Востоке идея Аристотеля была реинтерпретирована в духе строгого единобожия, соединяясь иногда (или дискутируя) с положениями Платона (например, Аль-Кинди, Аль-Фараби). Зарождение собственно философии (*ал-фаласифа*) произошло под влиянием античных моделей. Мусульманские философы, не отвращая в принципе божественную суть бытия, разделяли науки на собственно теологические, основанные на зафиксированном предании ('улум 'наклийа) и на рациональные, т.е. основанные на рациональной интерпретации бытия ('улум 'аклийа). В этом смысле *ал-фаласифа* близка к *калам* (логическая спекулятивная дисциплина). Правда, в последней заметна доминанта аристотелевской диалектики. Центральная Азия тоже дала миру плеяду именитых философов, бывших приверженцами разных школ (Аль-Беруни, Ибн Сина, Аль-Фараби и др.). Их заслуга перед мировой философией состоит в том, что в их трудах уже обосновано разделение собственно философии и теологии. Причем первая мыслилась как «основа познания всего сущего» — идеи, к которой западноевропейские философы придут столетиями позже.

В европейской философии XI—XIII вв. за *теологией* закрепилось определение как *концептуального богословия*. Теология стала господствующим концептуализированным сознанием европейского средневековья. Теология мыслилась как исследование религии, а философия воспринималась как «служанка богословия», которая должна была обосновывать положения теологии, откровения. Она выступала в форме *схоластики*, которая соединяла теологические, догматические предпосылки с рационалистической методикой и приверженностью к формально-логической проблематике.

В Новое время философия выделяется из теологии и дистанцируется от религии. Наука и религия стали существовать относительно самостоятельно. Они стали, вместе с тем, противостоять друг другу.

Теология занимается «божественным откровением», а философия, как и в целом наука — естественным миром. Философия стала осознавать себя в качестве высшего вида познания, которое должно подвергнуть своему рассмотрению, познанию разумом все, в том числе и религию. Достаточно активно стали развиваться идеи *философской теологии*, которая использует язык и понятия философского знания для обоснования идеи Бога и «божественного откровения».

Проблематика и задачи философской теологии

К настоящему времени под *собственно теологией* (конфессиональной, церковной) понимается *теоретическое богословие, совокупность различных умозаключений и доктрин о сущности и действиях Бога, построенных на основе текстов, воспринимаемых как божественное откровение. Под философской теологией понимается стремление создать учение о Боге сугубо философскими средствами, т.е. безотносительно к факту и содержанию божественного откровения, в соответствии с критериями и стандартами философской аргументации, обоснования и систематизации.*

Это философское богопознание. Задачей философской теологии является создание философского учения о Боге. Она призвана — во-первых, объяснить существование Бога, во-вторых, по возможности, объяснить природу Бога; в-третьих, охарактеризовать отношения между Богом и Миром, между Богом и человеком.

Надо сказать, что философская теология, так же как и религиозная теология, не претендует на полное и исчерпывающее постижение Бога. Философская теология стремится указать и осмыслить основные атрибуты Бога. Таковыми признаются — всемогущество, всеведение, всеблагость, вездесущность, неизменность, нематериальность и т. д. Самой важной является проблема отношения между Богом и Миром, Богом и творением, Богом и человеком.

Философско-теологические учения

По проблематике отношения между Богом и миром идут горячие дискуссии среди различных направлений философской теологии. Классическим, традиционным философско-теологическим учением является *теизм* (от греческого *Deus* — Бог). *Теизм* исходит из понимания *абсолютного бытия как бесконечной божественной личности, в ее отношении к миру, сотворившей его в свободном акте воли и в дальнейшем распоряжающейся им.* Бог, согласно теистическому учению, это первооснова мира, вообще всего многообразия сущего. В нем коренится все, поскольку все исходит из него как первопричины и влечется к нему как к последней цели. Бог — это первая и последняя причина, т.е. причина и цель мира. Таковым он является в силу абсолютной необходимости своей собственной сущности. Бог в теизме постигается как бесконечная, вечная несотворенная личност-

ная реальность, возвышающаяся над природой. Он сотворил все, что существует вне его, трансцендентен ко всему сущему, но вместе с тем сохраняет действенное присутствие в мире.

Несколько иной позиции придерживаются нетрадиционные теистические учения, каковыми являются деизм и пантеизм.

Деизм получил распространение в Европе в XVII в., в эпоху Просвещения, его родоначальником считается английский мыслитель лорд Черберри. Деизм отрицает действенное присутствие Бога в мире после его сотворения. Бог, сотворив мир, не принимает в нем никакого участия и не вмешивается в закономерное течение обстоятельств.

Другим философско-теологическим течением является *пантеизм*. Термин введен в XIX в. К. Краузе. Согласно этому учению мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире. Близким к пантеизму является *панентеизм*, который не отождествляет Бога с космосом, но и не различает их.

Пантеистические идеи содержались уже в древнеиндийской мысли — особенно в брахманизме, индуизме, веданте, а также в древнекитайской философии — в даосизме, в древнегреческой философии — у Фалеса, Анаксимена, Анаксимандра. В средние века они получили развитие как на мусульманском Востоке, так и в Европе. В противоположность господствующим теистическим представлениям о божественном сотворении мира из ничего, пантеисты развивали концепцию вневременного, постоянного порождения природы безличным Богом. Это получило свое выражение у неоплатоников и их последователей на Ближнем Востоке в учении об *эманации*. Идея эманации легла в основу, например, философского учения Фараби, одного из представителей восточного перипатетизма. Согласно Фараби Божество — «необходимо-сущее само по себе» производит в вечности мир — «необходимо сущее благодаря другому» через ряд эманаций (истечений), начинающихся космическими «умами» (Ум — древнегреческий Нус), каждый из которых соответствует определенной небесной сфере. Цель этих «умов» замыкается «активным умом» (разумом), который управляет происходящими в подлунном мире процессами возникновения и уничтожения.

Пантеистические идеи получили свое проявление в творчестве европейских философов эпохи Возрождения — Н. Кузанского, Дж. Бруно, Б. Спинозы и др. Например, по Бруно — «Бог», оставшийся бесконечно незримым абсолют, все полнее сливался с природой, пока не стал по существу ее псевдонимом¹.

Таким образом, в отличие от религиозной теологии — богосло-

¹ Дж. Бруно. Изгнание торжествующего зверя. СПб., 1934. С.162.

вия, которое выводится из предпосылок веры, философская теология претендует на то, чтобы «непредвзято» ставить вопросы о Боге и рассматривать их посредством философских методов. Интерпретация проблематики Бога, божественной реальности осуществляется под углом зрения определенных философских течений, доктрин, концепций, решения ими онтологических, антропологических, гносеологических, социологических и других проблем. Движение мысли тут идет от мироздания к богопознанию.

Религиозная философия — теософия От философской теологии следует отличать *религиозную философию или теософию* (от греч. Deos — бог, sofia — мудрость). Религиозная философия делает предметом своего рассмотрения мир, человека, ценности, в том числе и проблематику божественной реальности, исходя из своего (религиозного) решения онтологических, антропологических и др. проблем. Здесь движение мысли идей от религиозного мировоззрения к рассмотрению философских проблем, т.е. проблем отношения человек—мир. Религиозная философия, такие ее течения, как томизм, исламская философия (калам), дзен-буддизм, неотомизм, христианская антропология, метафизика всеединства и т.д. находятся на стыке богословия и философии. Они исходят из основных положений религиозного мировоззрения при рассмотрении проблем бытия, мира, человека.

Глава 2. ФЕНОМЕН РЕЛИГИИ (СУЩНОСТЬ РЕЛИГИИ)

§ 1. Проблема определения религии

Науке известны около пяти тысяч религий, для которых характерно большое многообразие религиозных форм и особенностей языковых выражений. Это делает достаточно сложным проблему выработки понятия и определения религии, т.е. ответа на вопрос, что такое религия. Ныне насчитывается примерно 250 определений, в т.ч. вероучительные, т.е. *теологические определения*, определения, которые формулируются на основе положений и эмпирического материала конкретных наук, а также *философские определения*, претендующие на раскрытие сущности религии.

Термин «*религия*» восходит к латинскому «*religare*» — связанное воедино, в данном случае связь верующего человека с божественными сущностями, а также к слову «*religio*» — благочестие, благоговение. Этот термин характерен для христианской традиции¹.

¹ См. Бенвенистэ. Словарь индоевропейских социальных терминов. М., 1955. С. 384.

В санскрите используется термин *dharma* (от арийского *dhar* — утверждать, поддерживать, защищать), что означает учение, добродетель, моральное начало, долг, справедливость, закон, учение. Он применяется в буддизме, в Индии — применительно к народному образу жизни и сумме определяющих его правил.

В исламе используется термин *din*, который первоначально означал — власть, подчинение, а затем использовался в смысле безусловного подчинения Всевышнему и Его безграничной власти, предания себя Богу, исполнения религиозных предписаний, совершенствования в истинной вере. *Din* стал обозначать — *иман* (от арабского верить, веровать), *ислам* (предания себя Богу, покорность, исполнение религиозных предписаний), *ихсан* (искренность, совестливость, чистосердечие).

В китайском языке применительно к религии используется слово *chiao* — учение.

В старославянском употребляются слова «вера», «верство», «верования». В русском языке с начала XVIII в. используется слово *религия*.

На философском уровне *религия* означает одну из *сфер духовной жизни, группы, индивида; способ осмысления мира; одну из областей духовного производства, необходимо возникающую в процессе становления человека и общества; аспект жизнедеятельности*. Она в специфической форме выражает и отражает действительность, является феноменом культуры.

§ 2. Предпосылки возникновения и существования религии

Теологический подход Существуют различные аспекты решения проблемы основ и предпосылок религии.

Религиозная точка зрения исходит из презумпции бытия Бога. В соответствии с ней религия потому возникла и существует, что есть действующий Бог и человек, способный при определенных условиях воспринимать Бога. Веры в Бога не могло бы быть в человеческом сознании, если бы не было Бога, и человек не являлся бы богоподобным по своей природе существом.

Философское объяснение религии В рамках философии религии основы и предпосылки возникновения религии рассматриваются под углом зрения взаимоотношений между человеком и миром, с учетом особенностей человеческого познания, соотношения **временного и вечного, конечного и бесконечного**.

Антропологические и социальные предпосылки религии

Один из аспектов такого рассмотрения связан с теми сторонами жизни человека как индивида и «совокупного человека», в которых обнаруживается хрупкость бытия: ограниченность существования; болезнь, эпидемии, генная мутация, старение и приближение смерти; снижение до критического уровня генофонда определенных этносов; угроза перерождения *Homo sapiens* и исчезновения человечества и т. д. Болезни, например, являются одним из сильно действующих антропологических факторов. В средние века чума, оспа, уносившие миллионы человеческих жизней, порождали страх перед суровой *божественной карой*. А в прошлом и начале нынешнего, XXI века, зафиксированы вновь вспышки заболевания чумой, холерой, испанкой. Человечество ныне находится перед смертельной опасностью ВИЧ-инфекции. Эти явления воспринимаются в индивидуальном и общественном религиозном сознании не столько рационально, сколько как «божья кара».

Появление и существование религии связаны и с социальными явлениями, такими как неравномерность экономического и социального развития на уровне различных народов, социальных групп и отдельных людей, а также отношения «несвободы», связанные с зависимостью, ограниченностью, господством-подчинением, т.е. областями человеческого существования, не поддающимися целенаправленному регулированию.

Бессилие и беспомощность человека в борьбе с природой и неравенством представляют, таким образом, те факторы, которые поддерживают веру людей в сверхъестественный мир. Религия является не только отражением каких-либо реальностей, но и представляет собой воображаемое восполнение недостающих у человека сил.

Гносеологические предпосылки религии

В познавательной деятельности человека также есть моменты, которые делают возможным возникновение религиозных представлений, понятий и идей. Таковыми являются, например, ограниченность познания на определенный момент, соединение знаний с *заблуждениями*, отделение друг от друга чувственной и рациональной ступеней, а также возможность их отрыва от практики.

Познание человека движется от незнания к знанию, от менее полного знания к более полному, через относительные знания к абсолютному знанию, к объективной истине. Однако на каждом данном этапе есть непознанные сферы действительности и поэтому отсутствуют знания о них, т.е. существует нечто *тайное*. В исторически развивающемся познании истинное знание соединено с заблуждениями, *иллюзиями*, являющимися неадекватным выражением свойств объектов.

Один из аспектов такого рассмотрения связан с теми сторонами жизни человека как индивида и «совокупного человека», в которых обнаруживается

На рациональной ступени мышление познает действительность глубже, чем на чувственной, т.е. чем ощущение, восприятие, представление. Однако здесь возникает больше возможностей для отрыва от реальности. Мышление может «*взлететь*» над действительностью. Абстрактное, общее может быть «*преобразовано в существо*», которое мыслится отдельно от единичного. Происходит то, что называется процессом *гипотезирования* (греч. — подставка, основание, сущность) — мысленное превращение отдельных свойств сторон отношений в самостоятельные сущности и наделение их объективными свойствами.

Таким образом, неразличение субъективного и объективного, нерасчлененность образа и предмета, способность воображения, отнесенность всякого знания, отрыв рациональной ступени познания от чувственной, сущности от явления, общего от единичного, непризнание практики в качестве критерия истины и т.д. служат гносеологическими предпосылками возникновения и воспроизводства религии.

§ 3. Религия как общественная подсистема

Структура религий

По отношению к обществу религия представляет определенную подсистему, которая занимает в нем свое место и выполняет соответствующие функции.

В научной литературе существуют различные мнения об элементах и структуре *развитых* религий. При этом авторы выделяют: 1) религиозную идеологию, чувства, культ¹; 2) религиозное сознание, культ, организации²; 3) религиозное сознание, отношения, религиозные организации³; 4) доктрину, миф, этические ценности, ритуальные и другие формы культовой практики, различные формы распространения религии⁴; 5) верования (мифы), ритуал (культ), этнос, мировоззрение, систему символов⁵ и т. д. Обобщая указанное, можно выделить *структурные элементы развитых религий: религиозное сознание, деятельность, отношения, институты и организации*. Интегрирующим компонентом при этом является религиозное сознание. В соответствии с содержанием религиозного сознания развертывается религиозная деятельность, складываются религиозные отношения, формируются религиозные институты и организации.

¹ Р.Г. Балтанов. Социологические проблемы в системе научно-атеистического воспитания. Казань, 1997. С. 80.

² А.А. Радчгин. Введение в религиоведение. М., 1996. С. 32.

³ В.И. Колосницын. Религиозное отчуждение. Свердловск, 1987. С. 65—106.

⁴ С.И. Самыгин, В.Н. Нечипуренко, И.П. Полонская. Религиоведение: социология и психология. Ростов на-Дону, 1996. С. 74.

⁵ В.И. Гараджа. Социология религии. М., 1996. С. 44.

Место и функции религии в обществе

действия менялись.

На начальных этапах человеческой истории религиозные общности совпадали с этническими, религиозное сознание доминировало. Религиозная деятельность составляла непрерывное звено в общей цепи деятельности, религиозные отношения оказывали влияние на другие связи в обществе, а религиозные институты (церковь) соединяли в себе религиозную и светскую власть.

Со временем религиозное сознание перестает быть доминирующим в обществе. Наряду с ним развиваются различные формы светского сознания. Религиозная деятельность постепенно выделяется из общей цепи деятельности и привязывается к определенному месту и времени. Идет процесс дифференциации этнических и религиозных общностей. Вместе с тем нередко провозглашается тождество религиозной и государственной принадлежности.

В современных обществах (особенно в Европе) влияние религиозного сознания ослабевает, доминирует светское сознание. Религиозная деятельность и отношения становятся частным видом деятельности и отношений. Религиозные группы отличны от этнических общностей. Духовная и светская власть принадлежит разным институтам.

§ 4. Религиозное сознание

Становление религиозного сознания

Религиозное сознание является интегрирующим элементом любой религии. Оно претерпело определенную эволюцию и существует в различных формах.

Образованию религии как относительно самостоятельной духовной сферы предшествовал процесс формирования и развития мифологического сознания. *Мифология* представляет собой совокупность мифов (от греческого — речь, слово, рассказ, представление, сказание, предание). Мифология на ранних стадиях развития человеческого сознания представляла собой единственный способ духовного освоения мира и синкретически соединяла религиозные знания, художественные образы, социальные нормы и образцы поведения.

Проторелигии

В рамках мифологии возникли верования и связанные с ними ритуалы, представлявшие собой своеобразную *проторелигию*. К числу таких верований относились *фетишизм* (от франц. *fetiché* — идол, талисман со сверхъестественными свойствами). Он представлял собой веру в наличие у реальных предметов свойств, в действительности им не присущих; и почита-

ние этих предметов. Фетишами становились самые разнообразные природные вещи — камень, кусок дерева, клык зверя и т.д., а впоследствии и искусственно изготовленные предметы. Фетиши были призваны исцелять, предохранять от болезней, порчи, помогать на охоте и т.д.

Существовали и другие верования — такие как тотемизм, магия, анимизм и др. *Тотемизм* (от слова «о-тотеман» на языке североамериканских индейцев — означает «род его»). Это вера в связь между родом, племенем людей и определенными видами животных и растений, вытекающие из этой веры поведение и ритуалы. С тотемизмом связано появление таких этнонимов как — «род льва», «племя орла», «род людей» и т.д. Этим самым тотемизм впервые создал признак этнической принадлежности.

Магия (от греческого — колдовство, чародейство) — вера в наличие причинной связи между определенными реальными действиями людей и некоторыми событиями, и вытекающие из этой веры ритуальные процедуры.

Анимизм (от латинского *anima + tus* — одушевленный) представляет собой веру в наличие неких духовных феноменов — наличие души, духов, заключенных во всех материальных предметах.

Формы религиозного сознания

В ходе исторического развития, углубления социальной дифференциации и разделения труда, мифологические формы перестают быть универсальным и единственным способом объяснения действительности. Появляются религия, философия, искусство, мораль, политика, право, научные знания, хотя сами по себе мифы не исчезают.

В условиях позднеродового строя складывается *полидемонизм* (от двух греческих слов — много и божество), т.е. выделяются приоритетный дух, приобретающий черты племенного бога. Племенные боги ограничены по радиусу действия и ограничивают друг друга.

Образование племенных союзов вокруг наиболее сильного бога обусловило выделение на первый план фигуры бога этого племени. Он становится межплеменным и превращается в главу *мантеона* (системы богов), в который на правах подчиненных входили боги других племен. Возникает *политеизм* (греческие — много, бог; буквально — *многобожие*), религиозное представление о существовании нескольких или многих богов. Сложились фигуры богов, действующих в ряде областей природы и общества. Образ Бога, поле деятельности которого распространяется на несколько сфер, сочетался с признанием существования и других богов, с помощью которых объясняются другие области реальности. Ныне политеистическими религиями являются буддизм, индуизм, синтоизм и конфуцианство.

По мере дальнейшего углубления разделения труда, дифферен-

циации общества, формирования народностей, монархических государств, политеистические системы получают дальнейшее развитие. Складывается *супротеизм* (латинское *supra* – сверх, над, + греч. – бог), означающий признание существования множества богов при главенстве одного, а также *гемотеизм* (греческое – одно, + бог) – признание множества богов, но почитание одного.

В результате длительной эволюции верований возникает *монотеизм* (греческое – один, единственный бог, буквально *единобожие*). Сложилась фигура Бога, контролирующего все многообразие природных и общественных явлений. В ходе развития из многих более или менее ограниченных и ограничивающих друг друга богов появляется представление о едином и единственном Боге. Монотеистическими религиями являются *иудаизм, христианство и ислам*.

§ 5. Религиозная вера

Понятие веры Интегративной чертой религиозного сознания является религиозная вера. Нередко понятие «вера» отождествляется только с религиозной верой. Однако не всякая вера носит религиозный характер. Слово вера соотносится с латинским *veritas* (истинность, действительность, правдивость) и латинским *verens* (разумный, справедливый). *Вера в кого-то или кому-чему представляет собой особое состояние психики индивида, группы, массы (верящих субъектов), выражающееся в твердой убежденности, несомненном доверии и надежде.*

В качестве предметов веры могут выступать достижение цели в отдельных видах деятельности и в целом смысла жизни вообще. Это может быть наступление чего-то, какого-то события, или конечного результата развития событий и т. д. при условии дефицита точной информации о достижимости поставленной цели. В вере содержится ожидание осуществления желаемого.

Содержание веры различно в разных областях ее функционирования, связано с предметом конкретного действия. Она находит выражение по существу в любой сфере жизнедеятельности людей – в политической, например, вера в харизматического политического деятеля; в экономике – вера в успех, например, в выгодную продажу произведенного продукта; в морали – вера в нравственные идеалы; в художественном – в реальность изображаемых событий и образов и т. д. Ни один человек не может существовать как полноценный биосоциальный объект, если он ни во что не верит – спасение души, в мировую революцию, в силу знания, в Человека и т. д. Наряду с инстинктом, рефлексом, рассудком, разумом для человека свойственна вера во что-то или в кого-то – в рок, в достижимость всеобщего блага и т. д.

Религиозная вера является одной из форм веры вообще. На протяжении многих тысячелетий она выступала главной формой веры. Основным объектом религиозной веры выступает Бог, который рассматривается как всемогущая и совершенная, сверхъестественная сила.

Теологическое толкование религиозной веры

В теологии вера предстает как абсолютное и целостное принятие божьего дара и деятельности в безусловном доверии к Богу. Отношение человека к Богу инициируется самим Богом, оно сопряжено со знанием, явленным и выраженным в откровении, т. е. знанием о себе, данным человеку Богом.

Теологическое осмысление веры осуществляется посредством толкования священного писания, а также создания относительно независимых от священных текстов теоретических разработок, посвященных проблематике: «Вера и разум», «вера и действие», «вера и воля» и т. д. Вера рассматривается как учение, т. е. как вероучение и как жизненная практика. Развитые религии – иудаизм, христианство, ислам, индуизм и буддизм обладают определенной доктринальной системой, *вероучениями*, создающими определенную картину мира – и этого (посюстороннего, трансцендентального), и того (потустороннего, трансцендентного) миров. В них делается попытка всеобъемлющего и ясного изложения того, что выражено в мифологическом и символическом языке соответствующих религий. Таким образом, каждая религия обладает учением, т. е. базисными положениями, в которых утверждается как само собой разумеющееся существование последней, божественной реальности. Эти учения становятся основой религиозной практики и в целом жизнедеятельности верующих. Таким образом, теологическое толкование веры представляет собой абсолютное доверие к Богу как всесовершенной личности, сотворившей мир и человека, и одарившей человека в откровении знаниями о самом себе.

Философское осмысление религиозной веры

В философии религиозная вера рассматривается как определенное проявление жизни человека, особое духовное, познавательное и эмоциональное состояние человека, которое соотносится верующими людьми с существованием Бога.

В философии главный объект не Бог, а представления о нем. При этом знание о существовании Бога проблематизируется, не воспринимается как нечто изначальное и безусловно истинное, а рассматривается как нечто такое, что требует раскрытия. Иначе говоря, философия стремится определить правомерность веры в целом. При этом позиция может быть оправдательной или нейтральной, а может нигилистической, атеистической.

В первом случае особое внимание уделяется проблемам соотношения разума и веры, вопросу о том, может ли разум играть свою роль в обосновании системы религиозных верований. При ответе на эти вопросы существуют также различные позиции. Жесткой позиции придерживаются те, кто признает необходимость обоснования того или иного верования таким образом, что бы оно стало приемлемым для разума. В связи с этим звучат призывы максимально использовать возможность рациональных методов при научной оценке веры. При этом допускается критика религиозных воззрений. Существует и философско-теологическая позиция, в соответствии с которой содержащиеся в вере знания, прежде всего убежденность в существовании Бога как сердцевина этого знания, не нуждаются в каком-либо обосновании посредством рациональной аргументации. Сюда относятся различные варианты фидеизма. *Фидеизм* (от французского *fideisme* и латинского *fides* — вера), утверждает, что вера должна определяться исключительно авторитетом божественного откровения или авторитетом вероисповедной традиции. С точки зрения фидеизма природа религиозного знания надразумна и поэтому не может быть ни обоснована, ни поколеблена разумом. Религиозные верования являются настолько базисными, что нет ничего более базисного, посредством чего можно было бы их доказать. Даже тогда, когда содержание веры вызывает сомнение, необходимо сохранять и поддерживать веру, преодолевая эти сомнения усилием воли и «экзистенциальной» устремленностью. Религиозная вера сама есть основание для верующего человека.

Критика религиозной веры На протяжении всей своей истории философия предстает и как критика религиозной веры, религии в целом. Критика религиозной веры, религии выступает в форме агностицизма, индеферентизма, атеизма и антитеологического эмпиризма (провозглашение религиозных утверждений бессмысленными в рамках логического позитивизма). *Агностицизм* ставит под сомнение претензию религии заключать в себе надежное достоверное знание о Боге или утверждает, что религиозное знание не есть вообще знание, если под этим понимается знание о некоей действительности.

Атеизм (от французского *atheisme*, от греческого *a* — отрицательная частица, + *бог*, буквально — безбожие) оспаривает существование Бога и всяческих трансцендентных (сверхъестественных) сущностей посредством рациональной аргументации того или иного рода. Различаются: *теоретический атеизм* — определенная теория и мировоззренческая позиция; *практический атеизм* — практическое поведение человека, которое не предполагает какой-либо соотнесенности с существованием Бога, что может быть и не связано с теоретическим отрицанием Бога; *политический атеизм* — воззрение, в

соответствии с которым критика религии, ее учение и прежде всего церковных институтов является одним из важнейших условий освобождения человека.

Теоретический атеизм уходит корнями в далекое прошлое. В античности под «атеистами» понимали тех, кто выражал сомнения по отношению к господствующей религии во имя какой-либо другой религии. К ним относили философов, которые притязали на замену господствующей религии во имя «подлинного», «истинного» понимания божественной реальности.

Атеизм как полное безбожие и отрицание существования Бога возник в Европе в XVI—XVII вв. и сформировался как течение в трудах Людвиг Фейербаха в XIX в. В XX — нач. XXI вв. атеизм принимает различные формы. Это прежде всего философско-антропологическая критика религии, которая связывает происхождение и существование религии не с Богом, а с самим человеком. У человека идея Бога возникает как поиск опоры в его постоянной созидательной и рефлексивной деятельности. Религия является средством решения психологических и мировоззренческих проблем, возникающих в основном из опыта бессилия по отношению к бытию.

Другой довольно широко распространенный взгляд — это *анти-теологический эмпиризм*, в частности *логический позитивизм*. В соответствии с ним высказывания о Боге, о трансцендентном, нереальном мире, не являются фактуальными, т.е. высказываниями о каком-то положении дел в реальном мире. Они не могут быть верифицированы, поскольку нельзя сделать эмпирических наблюдений. Отсюда делается вывод о неизбежной внутренней противоречивости и бессмысленности религиозных верований. В целом, ни один из философских подходов к религиозному знанию, содержащемуся в вере, не способен наделить это знание безусловным статусом и «снять» проблематизацию религиозного знания.

Глава 3. ОСНОВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ

Основные религиозные конфессии — это, прежде всего, три мировые религии: буддизм, христианство и ислам.

§ 1. Буддизм

Буддизм — самая древняя из трех мировых религий. Христианство моложе его на пять, а ислам — на целых двенадцать столетий. Хронология и география распространения буддизма выглядят так: в конце первого тысячелетия до н.э. буддизм из Индии проникает на Цейлон. В первые века н.э. он распространяется на обширной территории Кушанской империи, включавшей в себя земли, входившие в состав Средней, Центральной и Передней Азии. В I в. н.э. буддизм

В первом случае особое внимание уделяется проблемам соотношения разума и веры, вопросу о том, может ли разум играть свою роль в обосновании системы религиозных верований. При ответе на эти вопросы существуют также различные позиции. Жесткой позиции придерживаются те, кто признает необходимость обоснования того или иного верования таким образом, что бы оно стало приемлемым для разума. В связи с этим звучат призывы максимально использовать возможности рациональных методов при научной оценке веры. При этом допускается критика религиозных воззрений. Существует и философско-теологическая позиция, в соответствии с которой содержащиеся в вере знания, прежде всего убежденность в существовании Бога как сердцевина этого знания, не нуждаются в каком-либо обосновании посредством рациональной аргументации. Сюда относятся различные варианты фидеизма. *Фидеизм* (от французского *fideisme* и латинского *fides* — вера), утверждает, что вера должна определяться исключительно авторитетом божественного откровения или авторитетом вероисповедной традиции. С точки зрения фидеизма природа религиозного знания надразумна и поэтому не может быть ни обоснована, ни поколеблена разумом. Религиозные верования являются настолько базисными, что нет ничего более базисного, посредством чего можно было бы их доказать. Даже тогда, когда содержание веры вызывает сомнение, необходимо сохранять и поддерживать веру, преодолевая эти сомнения усилием воли и «экзистенциальной» устремленностью. Религиозная вера сама есть основание для верующего человека.

Критика религиозной веры На протяжении всей своей истории философия предстает и как критика религиозной веры, религии в целом. Критика религиозной веры, религии выступает в форме агностицизма, индеферентизма, атеизма и антитеологического эмпиризма (провозглашение религиозных утверждений бессмысленными в рамках логического позитивизма). *Агностицизм* ставит под сомнение претензию религии заключать в себе надежное достоверное знание о Боге или утверждает, что религиозное знание не есть вообще знание, если под этим понимается знание о некоей действительности.

Атеизм (от французского *atheisme*, от греческого *a* — отрицательная частица, + *бог*, буквально — безбожие) оспаривает существование Бога и всяческих трансцендентных (сверхъестественных) сущностей посредством рациональной аргументации того или иного рода. Различаются: *теоретический атеизм* — определенная теория и мировоззренческая позиция; *практический атеизм* — практическое поведение человека, которое не предполагает какой-либо соотнесенности с существованием Бога, что может быть и не связано с теоретическим отрицанием Бога; *политический атеизм* — воззрение, в

соответствии с которым критика религии, ее учение и прежде всего церковных институтов является одним из важнейших условий освобождения человека.

Теоретический атеизм уходит корнями в далекое прошлое. В античности под «атеистами» понимали тех, кто выражал сомнения по отношению к господствующей религии во имя какой-либо другой религии. К ним относили философов, которые притязали на замену господствующей религии во имя «подлинного», «истинного» понимания божественной реальности.

Атеизм как полное безбожие и отрицание существования Бога возник в Европе в XVI—XVII вв. и сформировался как течение в трудах Людвиг Фейербаха в XIX в. В XX — нач. XXI вв. атеизм принимает различные формы. Это прежде всего философско-антропологическая критика религии, которая связывает происхождение и существование религии не с Богом, а с самим человеком. У человека идея Бога возникает как поиск опоры в его постоянной созидательной и рефлексивной деятельности. Религия является средством решения психологических и мировоззренческих проблем, возникающих в основном из опыта бессилия по отношению к бытию.

Другой довольно широко распространенный взгляд — это *анти-теологический эмпиризм*, в частности *логический позитивизм*. В соответствии с ним высказывания о Боге, о трансцендентном, нереальном мире, не являются фактуальными, т.е. высказываниями о каком-то положении дел в реальном мире. Они не могут быть верифицированы, поскольку нельзя сделать эмпирических наблюдений. Отсюда делается вывод о неизбежной внутренней противоречивости и бессмысленности религиозных верований. В целом, ни один из философских подходов к религиозному знанию, содержащемуся в вере, не способен наделить это знание безусловным статусом и «снять» проблематизацию религиозного знания.

Глава 3. ОСНОВНЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ КОНФЕССИИ

Основные религиозные конфессии — это, прежде всего, три мировые религии: буддизм, христианство и ислам.

§ 1. Буддизм

Буддизм — самая древняя из трех мировых религий. Христианство моложе его на пять, а ислам — на целых двенадцать столетий. Хронология и география распространения буддизма выглядят так: в конце первого тысячелетия до н.э. буддизм из Индии проникает на Цейлон. В первые века н.э. он распространяется на обширной территории Кушанской империи, включавшей в себя земли, входившие в состав Средней, Центральной и Передней Азии. В I в. н.э. буддизм

проникает в Китай, в IV в. — в Корею, в VI в. — в Японию, в VII в. — в Тибет, с XIII по XVI вв. — в Монголию, в XVII—XVIII вв. — в Бурятию и Туву. В странах Индокитайского полуострова (Лаосе, Камбодже, Мьянме (Бирме), Вьетнаме, Таиланде) и далее — в островной части Юго-Восточной Азии — буддизм стал завоевывать позиции, начиная со II в., и к VIII—IX вв. уже очень преуспел в этом. В конце XIX — начале XX вв. он проникает в Европу и Америку.

Основная масса его последователей живет в странах Южной, Юго-Восточной Азии: Шри-Ланке, Индии, Непале, Бутане, Китае а также в Сингапуре (китайское население Малайзии), Монголии, Корее, Вьетнаме, Японии, Камбодже, Мьянме, Таиланде, Лаосе. В России (СНГ) буддизм традиционно исповедуют жители Бурятии, Калмыкии, Тувы, а в последние годы буддийские общины возникли в Москве, Санкт-Петербурге. С конца XIX — начала XX вв. последователи буддизма появились в странах Европы и в США: на сегодняшний день там представлены практически все сколько-нибудь значительные направления и школы, существующие на Востоке. Общую численность буддистов в мире определить трудно, весьма приблизительно можно сказать, что в мире сегодня насчитывается около 700 млн мирян, исповедующих буддизм и около 1 млн монахов и монахинь.

Возникнув более двух с половиной тысяч лет назад в Индии как религиозно-философское учение, буддизм создал уникальную по масштабности и разнообразию каноническую литературу и многочисленные религиозные институты.

Основатель буддизма — реальная историческая личность. Во всяком случае, так считает большинство ученых, занимающихся историей этой религии на основании сохранившихся до наших дней письменных источников. И эти тексты, и основанные на них научные исследования, фольклорные жанры и художественные произведения, говоря об основателе буддизма, называют его разными именами: Сидхартха — личное имя, Гаутама — имя рода, Шакьямуни — «мудрец из племени шаков (или шакья)», Будда — «просветленный», Татхагата — «так приходящий и так уходящий», Джина — «победитель», Бхагаван — «торжествующий». Самое распространенное их имя — эпитет Будда, от которого пошло название всей религии.

Буддизм — это религиозная система практики и доктрина, созданная на основе древних религиозно-философских учений Индии, краеугольным камнем которых является *вера в перевоплощение*. Основная идея буддизма заключается в утверждениях — «жизнь есть страдание» и «существует путь к спасению». Сущность буддизма излагается в четырех истинах, открытых и сформулированных Буддой в своей первой проповеди.

Первая истина — «существует страдание». Его непременно и обязательно испытывает любое живое существо, поэтому всякая жизнь есть страдание. Рождение есть страдание, болезнь — страдание, смерть — страдание. Соприкосновение с неприятным — страдание. Разлука с приятным — страдание. Необладание желанным также ведет к страданию.

Вторая истина — «имеются причины страдания». Человек, пользуясь материальными вещами и духовными ценностями, рассматривает их как реальные, постоянные, поэтому он желает обладать и наслаждаться ими, отказываясь от других. Подобные желания ведут к непрерывной цепи борьбы за существование. Согласно буддизму, эти желания стимулированы невежеством и приводят к волевому действию, которое образует карму.

Карму можно назвать законом воздаяния или законом этической причинности, согласно которому каждый пожинает то, что посеял в прошлом. По своей функции карма совпадает с законом зависимого происхождения — любому жившему уготованы неизбежные страдания, и никто не в силах избежать их.

Третья истина — «можно прекратить страдание». Полное искоренение и добрых и дурных желаний соответствует состоянию *нирваны*, когда человек выключается из процесса возрождения.

Четвертая истина утверждает, что существует и путь к прекращению страдания. Это «благородный восьмеричный путь», состоящий из правильного понимания, правильного намерения, правильной речи, правильного поведения, правильной жизни, правильного усилия, правильного отношения, правильного сосредоточения. Человек, следующий этим путем, становится тем самым на «путь Будды». Человек, пожелавший следовать по этому пути, должен *уверовать*, осмысленно или слепо, в то, что существует непрерывный процесс перевоплощений, управляемый законом кармы, что для него единственные убежища в этой жизни — это Будда, его учение (дхарма), и буддийская община (сангха); что неукоснительное соблюдение всех предписанных буддизмом правил этического поведения и созерцательных упражнений приведет человека к освобождению от страданий.

Для достижения внутреннего спокойствия и обуздания мысли служит практика *медитации*. Практика медитации и соблюдение норм морали, согласно буддийским канонам, позволяют сосредоточить внимание на размышлении о сущности бытия.

Социальная программа основана на учении о зависимости социального статуса человека от его прошлых и настоящих деяний. Превращению буддизма сначала в государственную, а затем и в одну из мировых религий содействовали, в основном, два положения этого

учения. Во-первых, утверждение, что социальный статус и богатства свидетельствуют о количестве достоинств, накопленных в «прошлых жизнях», предоставляло возможность правителям государств провозглашать себя идеальными людьми. Это вело к абсолютизации и оформлению в буддийской концепции идеального правителя — *чакравартина*. Во-вторых, в жестких условиях сословно-кастового изоляционизма буддизм оставлял угнетенным массам надежду возродиться в будущей жизни в более благоприятных условиях путем неукоснительного соблюдения социально-этических норм поведения или вступления в религиозную общину. Это способствовало росту популярности буддизма среди широких слоев населения.

Буддизм — живая и жизнеспособная религия. В разных частях земного шара и сейчас продолжают возникать новые буддийские общины, стоят храмы. Буддисты мира объединены в две международные организации — Всемирное Братство буддистов (штаб-квартира в Бангкоке, Таиланд) и Азиатскую буддийскую конференцию за мир (штаб-квартира в Улан-Баторе, Монголия).

§ 2. Христианство

Христианство (от греч. «Христос — «помазанник», «мессия») возникло в I в. в Палестине. Первоначально распространяясь в среде еврейства Палестины и средиземноморской диаспоры, уже в первые десятилетия получало все больше последователей из других народов («язычников»). До V в. распространение христианства происходило главным образом в географических пределах Римской империи, а также в сфере ее политического и культурного влияния (Армения, восточная Сирия, Эфиопия), в дальнейшем (в основном во 2-й половине 1-го тыс.) — среди германских и славянских народов, позднее (к XIII—XIV вв.) — также среди балтийских и финно-угорских народов. В Новое и Новейшее время распространение христианства вне Европы происходит за счет колониальной экспансии и деятельности миссионеров. Число приверженцев христианства во всем мире превышает 1 млрд (около 28% мирового населения), из них в Европе — около 475 млн. в Латинской Америке — около 250 млн в Северной Америке — ок. 155 млн. в Азии — ок. 100 млн, в Африке — ок. 110 млн. Из них католиков — ок. 660 млн. протестантов — ок. 300 млн (вместе с сектами, среди которых 42 млн методистов и 37 млн баптистов), православных и приверженцев «нехалкидонских» вероисповеданий Востока (монофиситов, несториан и т.п.) — около 120 млн¹.

Христианство развивает созревшую в иудаизме идею единого Бога, обладателя абсолютной благодати, абсолютного знания и абсолютного могущества. Все существа и предметы являются его творениями, все создано свободным актом божественной воли.

Человек, согласно христианскому учению, сотворен как носитель «образа и подобия» Бога. Однако грехопадение, совершенное первыми людьми, разрушило богоподобие человека, наложив на него пятно первородного греха. Христос, приняв крестные муки и смерть, «искупил» людей, пострадав за весь род людской. Поэтому христианство подчеркивает очистительную роль страдания, любого ограничения человеком своих желаний и страстей: «принимая свой крест», человек может побеждать зло в себе самом и в окружающем мире. Тем самым человек не просто исполняет божьи заповеди, но и сам преобразуется и совершает восхождение к Богу, становится к нему ближе. В этом и есть предназначение христианина, его оправдание жертвенной смерти Христа.

В 1054 г. произошло разделение православной и католической церквей.

Православие — одно из основных направлений христианства — исторически сформировалось как его восточная ветвь. Оно распространено, главным образом, в странах Восточной Европы, Ближнего Востока, на Балканах. Богословские основы православия сформировались в Византии, где оно было господствующей религией в IV—XI вв.

Основой вероучения признаны священное писание (Библия) и священное предание (решение семи Вселенских соборов IV—VIII веков), а также труды крупнейших церковных авторитетов, таких как Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Дамаскин, Иоанн Златоуст). На долю этих отцов церкви выпало формирование основных положений вероучения.

Другим крупнейшим направлением в христианстве является *католицизм*. Слово «католицизм» означает — всеобщий, вселенский. Его истоки — от небольшой римской христианской общины, первым епископом которой, по преданию, был апостол Петр. Процесс обособления католицизма в христианстве начался еще в III в., когда нарастали и углублялись экономические, политические и культурные различия между западной и восточной частями Римской империи.

Католицизм как одно из направлений христианской религии, признает ее основные догмы и обряды, но имеет ряд особенностей в вероучении, в культе, в организации. Основой католического вероучения, как и всего христианства, приняты Священное писание и Священное предание. Однако в отличие от православной церкви, католическая считает Священным преданием постановление не только

¹ M. Malherbe. Les religions. Saint-Amand-Montrond, 2000, p. 95.

семи первых Вселенских соборов, но и всех последующих соборов, а кроме того — папские послания и постановления. Организация католической церкви отличается строгой централизацией. Римский папа — глава этой церкви. Он определяет доктрины по вопросам веры и морали. Его власть выше власти Вселенских соборов.

В результате процессов Реформации в XVI—XVII вв. возникли *протестантские* церкви (лютеранство, кальвинизм, англиканство и др.), получившие наибольшее распространение в странах Северной и Центральной Европы (Великобритания, Скандинавия, Германия и др.), а позже — в Северной Америке (США, Канада), Австралии и ряде других стран.

§ 3. Ислам

Ислам — (аль-ислам — «предание себя Богу» «покорность») — одна из мировых религий. Современный ислам — вторая по численности последователей (после христианства) мировая религия. По приблизительным подсчетам, общая численность мусульман на земном шаре достигает 1 млрд человек (ок. 90% из них сунниты), из которых более двух третей живет в Азии, составляя свыше 20% населения этой части планеты, почти 30% — в Африке (49% населения континента). Из более чем 120 стран мира, в которых существуют мусульманские общины, в 35 мусульмане составляют большинство населения. В 28 государствах Азии и Африки ислам признан государственной (или официальной) религией¹. В некоторых странах слово «исламский» включено в их официальное название: Исламская Республика Иран, Исламская Республика Пакистан, Исламская Республика Мавритания и др.

Ислам как социально-идеологическое явление был историческим итогом развития обществ Аравии, и одним из порождений общих процессов, характерных для всего Ближнего Востока в эпоху перехода его от древности к средневековью. В чисто религиозном плане его рождение связано как с влиянием и развитием предшествовавших ему религий — *христианства*, *иудаизма* и *зороастризма*, так и с эволюцией религиозного сознания жителей Аравии, со специфическими арабийскими формами синкретического монотеизма.

Термин «ал-ислам» восемь раз встречается в Коране в значении, близком к словам «ал-иман» (вера) и «ал-дин» (совокупность религиозных обязанностей, религия). Соотношение между этими понятиями толкуется мусульманскими богословами неоднозначно. Согласно одной из распространенных среди суннитов точек зрения,

понятие «ал-дин» включает в себя «ал-ислам» как совокупность пяти «столпов» (*аркан*), или основных религиозных правил, «ал-иман» — как веру в истинность Аллаха и всего, что сообщил пророк Мухаммед, и «ал-ихсан» — как нравственную добродетель.

Представление о *пяти «столпах»* исламского вероучения сложилось еще в ранний период существования мусульманской общины. Эти пять «столпов» (*аркан шарифа* ал-ислам, *аркан ал-ислам*, *ал-аркан ал-хамса*) следующие: 1) *аш-шахада* — исповедание веры, содержащее в себе два основных догмата ислама — исповедание единобожия (ат-таухид) и признание пророческой миссии Мухаммеда (ан-нубувва); 2) *ас-салаат* (молитва); 3) *ас-саум* (пост); 4) *аз-закат* (налог в пользу бедных); 5) *ал-хаджж* (паломничество). Четыре из пяти «столпов» исламского вероучения содержат моральные и обрядовые предписания, отражая тем самым преимущественное внимание основателя ислама к обрядности и правилам религиозной жизни. Это обстоятельство предопределило в дальнейшем преобладающее развитие права по сравнению с догматикой. Вместе с тем в первоначальном исламе не было четкого различия между догматикой и ритуалом, религией и правом.

Проблема «*правоверия*» и «*заблуждения*» стала одной из центральных проблем мусульманского богословия. Наиболее решительно и ревностно на роль последователей «правоверия» претендовали суннитские богословы разных школ, опираясь на предписываемый пророку Мухаммеду хадис о том, что только сунниты (ахл ас-сунна вал-джама'а) «спасутся», попадут в рай, как единственная из 73 общин ислама, следующая «верным путем». В западном и отечественном исламоведении последователей традиционалистского, суннитского ислама называют «ортодоксами», а их противников — «еретиками», «сектантами». Однако христианские понятия «ортодоксия», «ересь», «сектанство» не передают сущности и специфики ислама как религии. В исламе *отсутствует институт узаконения догматов*, каким в христианстве, например, были Вселенские соборы: теократический идеал ислама был несовместим с идеей существования религиозного института (церкви) наряду с государством. В исламе *не было общепризнанной во всех регионах богословской школы*. Отсюда потенциальная возможность различного толкования религиозных вопросов. Сторонники противоположных точек зрения с одинаковым успехом находили в Коране и сунне доказательства в пользу своего мнения и **против своих оппонентов**.

Избежать субъективизма и односторонности при рассмотрении ислама как исторического явления может помочь подход к нему как к идеологической системе, исторически сформировавшейся и ныне

¹ Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 109.

функционирующей в борьбе идей и мнений. Неоднородность ислама обусловила и его способность к заимствованию и адаптации новых идей, его жизненности в условиях изменяющегося мира.

Полтора столетия с начала XIX и до второй половины XX в. явились важным переломным этапом в эволюции ислама. Изменения в социально-экономических структурах стран Востока, становление нового класса — национальной буржуазии, развитие национально-освободительного движения — все это в совокупности не могло не повлечь за собой перемены как во взглядах на роль ислама в обществе, так и в самой исламской мотивации новых реалий общественного бытия.

Процесс адаптации религиозно-философских и правовых норм ислама к новым историческим условиям, начавшийся в середине XIX в. и продолжающийся и поныне, многие исследователи обозначают термином «*мусульманская реформация*» (ислах), хотя он принципиально отличен от реформации христианской. Потребности социально-экономического развития ставили мусульманских богословов и правоведов перед необходимостью нового осмысления целого ряда традиционных положений ислама. Однако этот процесс оказался весьма болезненным и затяжным, что отразилось, например, в полемике по поводу допустимости (или греховности) создания в мусульманских странах банковской системы. Poleмика разворачивалась, с одной стороны, вокруг положения о запрете на взимание ссудного процента (риба¹), а с другой — в связи с шариатским запретом на омертвление капитала.

Жесткая регламентация образа жизни препятствует адаптации ислама к реалиям современной глобализации и вызывает растущее противодействие «вестернизации». Хотя на протяжении всей своей истории ислам не был оторван от политики, *политизация ислама* стала все больше проявляться по мере усиления национально-освободительной борьбы и роста национального самосознания в мусульманских странах. Крайними формами политизации ислама в современных условиях становится использование лозунгов «*исламского фундаментализма*» различными радикальными (экстремистскими) и террористическими силами, представляющими наибольшую угрозу международной безопасности и стабильности в мире к началу XXI века.

Раздел VII. ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТЕЙ (АКСИОЛОГИЯ)

Глава I. ПРОБЛЕМА ЦЕННОСТЕЙ В ФИЛОСОФИИ

§ 1. Ценность как философская категория

Проблема ценности в истории философии

Уже на заре человеческой истории люди открыли свойство вещей иметь определенную значимость, удовлетворять те или иные потребности человека, быть полезными в чем-либо. Тем самым была открыта ценностная природа вещей.

Первоначально она ассоциировалась с практической полезностью вещи. Затем статус ценности стал признаваться и за социальными институтами и духовными явлениями.

Проблема блага и ценностей, на которые должен ориентироваться человек, занимают видное место в восточной философии. В брахманизме — это достижение более высокой варны¹ через перерождение. Где ты родишься в следующей жизни, зависит от благочестия, которое означало неукоснительное служение дхармы своей варне. Высшая цель, доступная лишь брахманам — путь отречения (от семьи, богатства, учености) и освобождение от *сансары*. Подвижничество, подаяние, честность, ненасилие, сострадание к ближнему, подавление страстей — ведущие ценности брахманизма. Упанишады изображают идеального брахмана как человека, который свободен от привязанностей, печали, зависти, надежды, наделен спокойствием, пребывает в мыслях, не затронутых обманом и даже самосознанием².

Значимые в брахманизме ценности тесно связаны с кастовым делением древнеиндийского общества. Подобная связь (что следует делать представителю каждой касты) существует и в оппозиционных брахманизму течениях: бхагаватгизме, джайнизме и других. Однако в философии чарваков обоснованность такого рода связи подвергается сомнению. Кроме того, проповедь аскетизма у чарваков заменяется гедонистической программой, ориентированной на понимание счастья как наслаждения.

В древнекитайских философских системах также формируются

¹ Древнеиндийское общество состояло из четырех замкнутых варн — жрецов-брахманов, воинов-кшатриев, вайшьев и шудр.

² А.Н. Чанышев. Начало философии. М., 1982. С. 138.

ценностные идеалы. В конфуцианстве это ориентация на древность, такие принципы, как «золотая середина», «человеколюбие» и «взаимность». Главный нравственный конфуцианский императив гласит: «Не делай другим того, чего не желаешь себе»¹. В основе конфуцианской морали — любовь, почитание и послушание: подданного — государю, жены — мужу, сына — отцу, младшего — старшему.

В даосизме конфуцианские ценности отвергаются. Главный принцип «совершенномудрого» поведения — принцип недеяния: все должно идти естественным путем *дао*.

В европейской философии проблема ценности была поставлена в древней Греции. Одним из первых поднял ее *Сократ*, сформулировавший центральный вопрос аксиологии: «Что есть благо?». Обращение к этому вопросу было неслучайным. Он возник как закономерное следствие кризиса афинской демократии. Ответ на него должен был помочь в поисках новых социальных идеалов. И в дальнейшем проблема ценности получала наибольшую актуализацию в переломные эпохи, когда обесценивались традиционные ценности, подвергались дискредитации социальные устои общества.

Большая роль в разработке проблемы ценности в рамках античной традиции принадлежит *Демокриту*. С него начинается натуралистическая (объективистская) традиция интерпретации природы ценностей. С точки зрения античного философа критерии блага, добра, справедливого, прекрасного — в природе, естественном порядке вещей. Хорошо то, что соответствует природе, и плохо то, что противно ей. В этом основа наших наслаждений и страданий, удовольствий и неудовольствий.

Платону также свойственно объективистское понимание ценностей. Однако, в отличие от материалиста Демокрита их источник Платон видит не в природе (мире вещей), а в мире бестелесных сущностей (объективированных понятий) — *идей*. В произведении «Гиппий Большой» платоновский герой Сократ в беседе с Гиппием пытается узнать, что делает те или иные вещи прекрасными. Невозможность через демонстрацию частного проявления прекрасного в отдельных вещах понять, что есть прекрасное как таковое, приводит философа к «идее» прекрасного, соединению которой с какой-либо вещью и делает ее прекрасной. Идеи Платона располагаются в определенном соподчинении. Высшая идея, венчающая пирамиду идей, есть *идея блага*. Именно она является источником добродетели, красоты, истины, гармонии.

От *Протагора*, заявившего «человек — мера всех вещей» берет начало другая, релятивистская (субъективистская) концепция ценностей, согласно которой оценка ценностей носит относительный характер и зависит от человека.

Подходы к проблеме ценности, сформулированные еще в античное время, с определенными видоизменениями сохранили свои концептуальные основы и в последующих философских системах. Свой вклад в разработку проблем аксиологии внесли И. Кант, Г. Лотце, Г. Риккерт, Н. Гартман, Ф. Ницше и др.

Понятие и проблема ценности

До середины XIX в. в философии понятия «бытие» и «ценность» не разделялись. *Аксиология* (от греч. *axia* — ценность и *logos* — учение) как самостоятельная дисциплина возникает тогда, когда понятие бытия расщепляется на два компонента: существование «не-что» и его значение. Иначе говоря, при взаимодействии объекта и субъекта для последнего в объекте открывается нечто такое, что не может быть сведено к самому существованию объекта, т. е. как бы лежит за пределами этого существования и что обладает для него некоторой значимостью. Такое понимание взаимодействия объекта и субъекта и стало отправным пунктом для формирования понятия ценности как элемента категориального аппарата современной философии.

Ценности — философская категория для обозначения значимости определенных явлений действительности, возникающей в результате отражения этих явлений субъектом.

Говоря о природе ценностей, в философской литературе можно выделить четыре основных конкурирующих подхода. *Первый подход* заключается в том, что «мир ценностей» постулируется как особый, независимый мир, не сводимый ни к объекту, ни к субъекту. Как пишет один из классиков неокантианства Г. Риккерт, ценности «образуют совершенно самостоятельное царство, лежащее по ту сторону субъекта и объекта»¹. Согласно *второму подходу* ценностные свойства заложены в самих вещах. Иначе говоря, источник ценностей видится в свойствах внешней действительности. В связи с этим ценности рассматриваются как объективная способность вещей удовлетворять определенные потребности. *Третий подход* строится на том, что ценностей как таковых в природе не существует. Те или иные вещи обретают свою ценностную значимость лишь в оценивающей деятельности субъекта. В качестве примера можно привести позицию составителя одной из антологий западной эстетики М. Рейдера: «Ценности в противовес истинам являются просто воображаемыми... Тогда как факты имеют единый характер для группы наблюдателей, ценность обладает различным характером в зависимости от субъективного предпочтения отдельного ценителя»². То, что значимо для одного, не является таковым для другого. В *четвертом подходе*, настаивающем на принципиально двойственной (объектно-субъектной) природе ценностей, осуществляется своего рода синтез двух предшествующих подходов.

¹ Древнекитайская философия: В 2-х т. М., 1972. Т. 1. С. 167.

¹ Г. Риккерт. О понятии философии. — «Логос». СПб., 1910. Кн. 1. С. 33.

² Современная книга по эстетике. Антология. М., 1957.

§ 2. Типы ценностей и ценностный подход

Классификация ценностей

В философской литературе выделяются различные типы ценностей.

1. Ценности могут различаться по признаку: *что* оценивается и *на основании чего* нечто оценивается. В связи с этим выделяют:

а) *предметные ценности* — объекты ценностного отношения, т. е. явления реальности, обладающие определенной значимостью для субъекта. К ним относят:

- природные объекты, процессы и явления;
- социальные объекты, процессы и явления;

б) *субъектные ценности* — способы и критерии, на основании которых производятся процедуры оценивания тех или иных явлений. К ним относятся:

— установки, оценки, императивы, запреты, цели, проекты, выраженные в форме нормативных представлений.

2. Ценности отличаются друг от друга и по тому, с какой сферой социума они связаны: различают *моральные, художественные, утилитарные, научные, религиозные* и иные ценности.

3. Ценности могут различаться по степени общности, т. е. по тому, для какого количества субъектов то или иное явление обладает значимостью. В связи с этим выделяют:

- *индивидуальные ценности*;
- *групповые ценности* (национальные, религиозные, половые, возрастные); в рамках этой подгруппы можно говорить о западной и восточной системах ценностей;
- *общечеловеческие*.

4. Ценности могут различаться по тому, насколько они признаются субъектом в качестве собственных целей и принципов или просто принимаются как нечто, диктуемое внешними обстоятельствами. В связи с этим выделяют *внешние ценности* и *внутренние ценности*;

5. Ценности различают и по тому, насколько они значимы для самих основ жизнедеятельности человека, для выражения сущности его потребностей и ориентаций. Исходя из значимости выделяют:

- абсолютные или вечные ценности (константы);
- ситуативные, преходящие ценности или конкретно исторические формы ценностей и ценностных ориентаций (эмпирические переменные).

6. Ценности различают и по тем функциям, которые они выполняют: ценности как способ ориентации, ценности как средство контроля в социальных группах, ценности как функционально необходимые нормы при создании и поддержании социального порядка и т. д.

Ценностный подход

В аксиологии многие традиционные и современные философские проблемы рассматриваются по-новому. Например, достижение *истины* традиционно считалось идеалом научного познания, *несомненным* благом. Однако XX век внес в эту постановку коррективы. Негативные последствия индустриализма и технократических подходов, создание и применение оружия массового уничтожения, геномной инженерии показывают, что чисто гносеологический подход к проблеме истины недостаточен. Сегодня «возникает вопрос не только о ценности истины, но и о ее *цене*, причем «точкой отсчета» выступает здесь человек, его благо»¹. Истина все больше начинает рассматриваться через призму аксиологических категорий.

Вопрошая о должном как ценностных идеалах, аксиология расширила сферу наших представлений о проблемных вопросах бытия. То, что казалось ранее нормальным, в свете современных аксиологических подходов перестает быть таковым. Ценностное измерение и ценностное видение вторгаются практически во все области нашей жизни. Сегодня становится ясным, что ни один социальный институт, ни одна общественно значимая проблема, ни одна сфера общества не могут рассматриваться вне аксиологических подходов. Причем, переоценка ценностей касается как локальных, так и глобальных вопросов. Является ли благом технический прогресс? Можно ли клонировать человека? Эвтаназия — это благо или убийство? Ответствен ли ученый за последствия сделанного им открытия, если его использование может привести или привело к гибели людей? В научном и политическом сознании можно наблюдать тенденцию постепенного отказа от чисто экономических, чисто технологических, чисто исследовательских проектов, рассматриваемых вне ценностной компоненты.

В свою очередь сами ценности, ценностное сознание и ценностное отношение к действительности рассматриваются с позиций гносеологических, социологических, психологических, семиотических и других подходов.

Глава 2. ЦЕННОСТНЫЕ СИСТЕМЫ И ОБЩЕСТВО

§ 1. Ценностные ориентации и системы

Ценностные ориентации

В различные исторические эпохи, в различных странах, у различных народов, социальных групп и отдельных индивидов существовали и существуют самые разнообразные ценностные ориентации. Эти ориентации существуют как на групповом, так и на индивидуальном уровнях. Разнообразие ценностных ориентаций обусловлено множеством фак-

¹ И.Т. Фролов. О человеке и гуманизме. М., 1989. С. 215.

торов. Это и окружающая природная среда, и способы добывания средств к существованию, и политические события, и воспитание в семье, и жизненный личностный опыт и т. д. На определенном этапе, в развитой форме, ценностные ориентации приобретают системный характер.

Преобразование разнородных ценностных ориентаций в систему ценностей происходит тогда, когда среди них возникают доминирующие ценности, которые определяют, формируют, подчиняют и преобразуют другие мировоззренческие ориентации. Иначе говоря, возникает субстанциональная основа, на базе которой формируется система ценностей. Эта основа (доминирующие ценности) носит характер *парадигмы*. На уровне общества (социальных групп), направленность этих (доминирующих) ценностей, в конечном счете, определяется тенденциями социальной практики данной конкретно-исторической эпохи.

На индивидуальном уровне формирование системы ценностных ориентаций — показатель зрелости личности, ее целостности.

Ценностные ориентации личности могут носить рыхлый, неустойчивый, эклектичный и противоречивый характер. В таких случаях мы сталкиваемся с неразвитыми ценностными ориентациями, не сформированными в единую целостную систему. Отсутствие зрелости, целостности и системности ценностных ориентаций приводит к их зависимости от внешних, и зачастую, случайных факторов, к непоследовательности поведенческих действий, к отсутствию собственного мнения, к бедной и обезличенной структуре потребностей.

В основе же сформированной системы ценностных ориентаций лежат мировоззренческие убеждения личности, выработанные воспитанием и жизненным опытом принципы поведенческого кодекса, внутренние идеалы, жизненные цели, глубинные и устойчивые потребности. В иерархии факторов, потребностей и ситуаций, определяющих мотивацию, направленность и стратегию поведения человека, систему ценностных ориентаций, как правило, относят к наиболее высокому уровню.

Выделяют сознательный и подсознательный уровни функционирования ценностных ориентаций личности.

Основные подходы к анализу ценностных систем

В философской литературе существуют различные подходы к классификации ценностных систем в историческом развитии общества. Каждый из этих подходов дополняет друг друга, поскольку вскрывает определенный срез рассматриваемых ценностных систем. Наиболее обобщенными являются *стадиальный* и *культурно-цивилизационный* подходы, поскольку рассматривают общественные системы во всей совокупности их сторон.

Ярким примером стадиального подхода служит *формационный* подход (К. Маркс). С точки зрения данного подхода, развитие общества — это цепь последовательно сменяющихся стадий (общественно-экономических формаций), основанных на качественно определенных способах производства. Каждый способ производства порождает определенную социально-политическую структуру общества. В соответствии с этим утверждаются и ценностные системы. Например, в первобытно-общинном строе, основанном на общественной собственности на средства производства и родовых началах, ценностные системы ориентированы на принципы коллективизма и абсолютный примат коллективного, родового над личностным, индивидуальным; традиционного над новациями. С появлением и утверждением частной собственности появляется экономическая основа для развития индивидуального. В то же время в обществах, где собственность концентрируется в руках определенной группы людей (правящих классов), ценностные ориентации данных классов становятся господствующими и, как правило, оформляются законодательно.

Наряду с формационным, в рамках стадиального подхода можно выделить целый спектр конкурирующих теорий (Д. Белл, О. Тоффлер, Г. Дилигенский и др.).

Согласно одному из современных взглядов (Г. Дилигенский), можно выделить следующие цивилизационные стадии в развитии общества: *космогенную* (традиционные общества), *техногенную* (индустриальные общества), *антропогенную* (общество будущего).

Космогенная цивилизация ориентирована на примат родового над индивидуальным, традиций над новациями. В соответствии с этим формируются и ценностные системы, главное качество которых — ориентация на *традицию*. *Техногенная цивилизация* формирует ценностные системы, ориентированные на научно-технический прогресс, технологические и социальные инновации, развитие *индивидуального* и *личной свободы*. Однако абсолютное развитие автономной личности в условиях индустриализма ведет к утрате веками складывающихся социальных связей между людьми, появлению дефицита человеческого общения, «одиночества», индивидуализма, эгоизма и т. д. *Антропогенная цивилизация* — попытка гармонизировать коллективное и индивидуальное, достичь единства в многообразии. Ядро системы ценностных ориентаций — *гуманизм*.

Важным является подход (О. Шпенглер, А. Тойнби, П. Сорокин), основанный на рассмотрении ценностных ориентаций различных народов с точки зрения их культурно-цивилизационных основ (этнических, региональных, религиозных и т. д.). В рамках данного подхода часто выделяются *западные* и *восточные ценности*, имеющие свои особенности. Учет этих особенностей имеет принципиальное значение.

ние при выработке стратегий различного рода реформ. Например, ценности, исторически сложившиеся в Центральной Азии, имеют свою неповторимую специфику, и современные стратегии реформирования не должны исходить из абстрактно-теоретического понимания глобально-цивилизационных процессов. Учет национально-культурной специфики ценностных систем народов Центральной Азии является важным компонентом этих стратегий.

Будущее человечества: ценностные ориентации

Поскольку вопрос о сосуществовании различных культурных программ (целей, ценностных ориентаций, интересов, потребностей и т. д.) приобрел в XX в. *глобально-планетарный* характер, значимость интеграции различных ценностных систем резко возрастает. Подобная интеграция предполагает осознание субъектами различных уровней (индивидами, социальными группами, общественными организациями, государствами, межгосударственными образованиями) общих интересов. Общие интересы являются той базой, на основе которой могут углубляться взаимопонимание, терпимость и уважение «иного».

Несмотря на то, что на протяжении всей истории существовали взаимодействие и взаимопроникновение различных культур и ценностных систем, тенденция к их обновлению, на протяжении этой же истории существовала и противоположная тенденция — стремление к сохранению традиционного уклада, специфики культур. Проблема сохранения культурной идентичности и многообразия культурно-ценностных систем особенно актуализировалась в свете распространения западной «массовой» культуры. Несмотря на ее мощную экспансию, борьба за свою самобытность, неприятие унификации, стандартизации национальных культур наблюдаются на всем протяжении ушедшего века.

Основные тенденции XX в. — движение к целостности (единству, интеграции) и сохранение многообразия культур, как и ранее, будут развиваться и в XXI в. Задача заключается в том, чтобы добиться гармонии этих противоположностей — *единства в многообразии*. В содержательном плане, наряду с ценностями, получившими развитие в XX в., в XXI в., вероятно, возникнут новые ценностные ориентации, связанные с новыми парадигмами в социальной практике и сознании человечества.

Ценностные ориентации различных составных частей человечества (Запад — Восток, Север — Юг) носят сегодня разновекторный и разноуровневый характер. Для транзитных и развивающихся обществ, вопрос о ценностных ориентациях, которые определяют их будущее развитие, — один из самых главных и острых. Можно ориентироваться на ценности техногенного (индустриального) общества XX в., которое многим слаборазвитым (аграрным или преиму-

щественно аграрным) странам видится в качестве идеала, но в этом случае встает угроза безнадежного отставания от наиболее развитых индустриальных стран, со всеми экономическими, политическими и социально-психологическими последствиями. Кроме того, техногенная (индустриальная) цивилизация исчерпала свои возможности, о чем недвусмысленно свидетельствует переход наиболее развитых индустриальных стран к постиндустриальному, информационному обществу как к более прогрессивной исторической стадии. Ориентация же на данный тип общества (общества ближайшего будущего) предполагает поиск совершенно новых стратегий, которые позволили бы решить проблему «индустриальной» стадии.

§ 2. Ценности народов Центральной Азии

Традиционные ценности Востока

На протяжении веков (вплоть до второй половины XIX — начала XX вв.) система ценностей народов Востока развивалась в рамках норм традиционного общества.

Основополагающей характеристикой традиционного общества является ориентация на сохранение и прямое воспроизводство устоявшихся социо-культурных структур и стереотипов. В аксиологических системах традиционных культур как одна из высших ценностей воспринимается стабильность исторически сложившегося и утвердившегося способа жизнедеятельности. При этом какая-либо новаторская, реформаторская, тем более революционная форма деятельности воспринимается как покушение на освященные веками нормы и образцы, концентрирующие ценностный опыт предыдущих поколений.

Духовная сфера традиционного общества обычно опирается на религиозно-мифологический фундамент. Идеологические системы ориентируются прежде всего на сохранение сложившегося социо-культурного уклада. Ментальность традиционного общества — интровертное, интуитивное мышление, больше опирающееся на образы, чем на рационально-логические построения. Именно поэтому философские системы традиционного восточного общества тесно связаны с мифологией, религией, поэзией, фольклором.

Трансформация ценностей народов Центральной Азии в XX веке

Сложные перипетии XX в. оказали неоднозначное воздействие на ценностные системы всех постсоветских и постсоциалистических стран, но особую роль они сыграли в жизни самобытных культур народов Центральной

Азии. Вся ценностная система этих народов (религиозные ценности, национальные интересы, родные языки, специфические явления духовной культуры, менталитет народов и т. д.) подверглась серьезной трансформации.

В условиях имеющих место сегодня процессов национального возрождения возникает острая необходимость современного философского осмысления понятия и сущности ценностной системы народов Центральной Азии и их трансформации в XX – начале XXI вв. Эти трансформации могут быть рассмотрены в контексте «общечеловеческое – национальное».

С одной стороны, надо помнить, что вся система ценностей любого общества – наука, философия, литература, искусство – не ограничивается исключительно национальными традициями. Это в особенности касается современного динамичного мира, когда высокое развитие получили информатизация, компьютеризация, развитие современных систем оперативной связи. Политическим деятелям, представителям науки и культуры необходимо помнить, что человек един не только как биологический вид, но и как существо социальное. Во всех существенных отношениях жизненные интересы, главные проблемы всех стран и континентов совпадают. Общечеловеческие проблемы порождают необходимость формирования и общечеловеческой системы ценностей.

С другой стороны, необходимо воспитывать у молодых уважение к национальным традициям, обычаям, обрядам, ритуалам, национальному языку и искусству, учитывая при этом диалектику национального (как единичного), регионального (как особенного) и общечеловеческого (как всеобщего). Если человек хорошо знает и воспринимает свою национальную культуру, свою историю, духовные ценности своего народа, то можно ожидать, что он будет хорошо воспринимать культуру и философию других народов мира, может иметь свое самостоятельное суждение о них.

Несмотря на то, что многие традиции, обряды, обычаи и другие элементы традиционной ценностной системы народов сохранились на протяжении всего XX в., многие компоненты этой системы подверглись трансформации. Ряд традиций исчез совершенно, другие изменили свое внутреннее ценностное содержание. Много нового вошло в систему семейной, бытовой, праздничной обрядности, появились принципиально новые виды художественной культуры (портретная скульптура, портретная живопись, опера, балет, оперетта и т. д.).

Значительные преобразования претерпели языки Центральной Азии, например, узбекский язык. Так, несколько реформ пережили алфавит и орфография: трансформация арабского алфавита и приспособление его к особенностям узбекского языка (начало 20-х гг. XX в.), первый период латинской графики (1929–1940 гг.), период кириллицы (с 1940 до начала 90-х гг. XX в.), второй переход к латинской графике (начало 90-х гг. XX в.). Значительно изменилась лексика: исчез целый лексический пласт, связанный со старыми формами быта, и наоборот, появилась масса новых слов.

Ценности узбекского народа

В узбекском обществе издавна сложились своя система ценностей, мировоззренческие ориентации и нормы поведения людей. Эта нормативная сфера – своеобразное ядро традиционной бытовой культуры. В основе ее лежат традиционные для узбеков мировоззренческие понятия, выработанные не одним поколением людей. Стереотипы традиционного поведения теснейшим образом связаны с этническими и религиозными формами сознания. Подавляющая часть морально-нравственных традиций и понятий закреплена исламом или считается населением таковыми (исламскими). В узбекском обществе огромное значение имеют *общинные институты*, вне которых восточный человек не может мыслить себя, и они откладывают отпечаток на его ценностные ориентации. На протяжении веков жизнь каждого человека была строго регламентирована и заранее распланирована поэтапно, а прохождение каждого из жизненных этапов было теснейшим образом связано с опытом, материальной и моральной поддержкой общины. Отсюда высокая ценностная ориентация на интеграционные институты – семейно-родственные сообщества и соседскую общину. Переход от одного жизненного этапа к другому не являлся событием лишь отдельной семьи; в обрядах и ритуалах данного события были задействованы весь семейно-родственный клан и вся соседски-территориальная община. Ценностные ориентации восточного социума исходят из того, что на первое место ставятся общинные (общественные) интересы, интересы семьи и общины, а не отдельного человека. В традиционном обществе идентичность личности означает групповую идентичность. Человек восточного общества не может мыслить себя вне коллектива. Поэтому в узбекском обществе так ценятся и передаются из поколения в поколение общинные традиции, обряды и обычаи. Они дают возможность не только удовлетворять свои потребности в духовной этнической культуре, но и способствуют утверждению социального статуса восточного человека в обществе.

Коллективистские нравственные жизненные позиции хорошо сохранились в распространенных в Узбекистане соседско-территориальных сообществах (*махаллях*), являя собой пласт социо-нормативной культуры, характеризующей духовный облик узбеков. Гостеприимство – одна из характерных черт жизни узбеков, гостя в каждой семье считают уважаемым человеком. Соблюдается традиционный ритуал приема гостей. Он четко проводится при приеме званых гостей, а также, если гость приходит без приглашения. Во всех случаях этот ритуал пронизан уважением к гостю, готовностью сделать его пребывание в доме приятным. В узбекском социуме всегда была высока ценностная ориентация на мнение и уважение окружающих.

Соотнесенность своего поведения с традиционными стандартами — важнейший компонент узбекской ментальности. В соционормативной культуре узбеков можно найти закреплённые традицией установки для поведения человека практически на все стандартные случаи жизни, которые формируются с детства. И в неординарных, исключительных случаях человек редко принимает самостоятельное решение без совета старших, уважаемых людей, выступающих носителями нормативов традиционного поведения.

Уважение к старшим, пожилым людям является одним из важных компонентов системы ценностных ориентаций узбеков. Часто дедушки и бабушки являются номинальными главами семей (даже если главенство не существует в связи со старостью). К их решениям и советам прислушиваются все остальные члены семьи. Соблюдается традиция посещения, одаривания и угощения пожилых родственников, соседей, знакомых в праздничные дни. Забота о старых стоит на одном из первых мест и проявляется в различных других случаях. Строго соблюдается традиция, когда дети содержат и опекают своих родителей, одиноких родственников.

В узбекском языке есть понятие «савоб иш» (доброе дело или благодеяние). К таким добрым делам относятся помощь вдовам и сиротам. Благим делом считается мирить поссорившихся. В рамках этой хорошей традиции благодеяния существует обычай выносить соседям хлеб в день их выпечки или посылатъ косу с обедом. Не принято отказывать человеку, обратившемуся к тебе с просьбой, необходимо ему оказать по мере возможности помощь, удовлетворить просьбу, а если нет такой возможности, то все равно нельзя отказывать сразу. Обычно в таких случаях говорят обнадеживающие слова.

В формировании ценностных ориентаций узбеков большое значение имеет духовное наследие предыдущих поколений. Бытующие среди населения афоризмы, предания о поступках и деятельности выдающихся людей, их изречения и наставления, вместе с религиозными сказаниями из жизни святых имеют большое значение в морально-нравственном воспитании. И они пользуются популярностью среди жителей. В узбекском обществе традиционная этика поведения человека представляла собой целую житейскую систему. Нравственному поведению личности в нем всегда придавалось особое значение. Несмотря на серьезные социально-экономические и политические трансформации, в нем сохранились традиционные нравственные устои, на протяжении длительного времени служившие нормой, регулятором взаимоотношений в обществе.

Раздел XIII. ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ

Глава 1. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ КАК ОТРАСЛЬ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

§ 1. Содержание и проблематика философии истории

Предмет философии истории

История человечества насчитывает несколько тысячелетий. Процесс ее развития изучает историческая наука (*история* — от греческого слова *Historian* — рассказ о прошлом, об узнанном). Она представляет собой комплекс общественных наук, изучающих прошлое человечества во всей его конкретности и многообразии на базе исторических источников, которыми занимается источниковедение и другие вспомогательные науки.

Философской интерпретацией исторического процесса занимается *философия истории* или *историософия*, представляющая собой одну из самостоятельных философских дисциплин, имеющую свой предмет, категориальный аппарат и методологические подходы. Термин «философия истории» впервые употребил *Вольтер*. Немецкий просветитель *Иоганн Готфрид Гердер* (1744—1803) в работе «Идеи к философии истории человечества» (1784) впервые выдвинул идею единства исторического процесса, в который вовлекаются народы, приходящие к единому общечеловеческому будущему. Именно понимаемый таким образом мировой исторический процесс он рассматривал как предмет философии истории. К настоящему времени в структуре философии истории или историософского знания выделяют 3 основные направления: обобщение исторического процесса (сведение отдельных «историй» в единую всемирную историю), отыскание смысла истории и методология исторического познания¹.

К истории становления историософского знания

Философские взгляды на историю терпели существенную эволюцию. Для Древнего Востока история была процессом вечного возвращения, подобно круговороту вещей в природе и смене времен года. В древнеиндийской философии, например, важное место занимает концепция постоян-

¹ См.: Философия истории. М., 1999. С. 15.

§ 2. Проблемы методологии исторического познания

ного круговорота жизни (*сансара*), с которым связан закон *кармы*, неизбежности воздаяния людям за то или иное поведение.

В Древней Греции, в частности у *Гераклита* впервые нашла классическое выражение циклическая парадигма истории, в соответствии с которой история движется по кругу, возвращаясь к своему исходному состоянию. В средние века господствовал религиозный, теологический взгляд на историю. За исходный пункт исторического процесса принималась идея творения мира Богом, главной движущей силой истории считалось божественное надисторическое творение.

Начиная с эпохи Просвещения в качестве важнейшего закона, детерминирующего динамику истории, стала активно использоваться идея прогресса. Представителями прогрессистского направления были французские просветители *Дидро*, *Вольтер*, *Даламбер* и др. Наиболее полно эту концепцию разработал *Жан Антуан Кондорсе* (1743—1794). Он утверждал, что нет никаких пределов в развитии человеческих способностей, поэтому «никогда история не пойдет вспять», хотя прогресс может иметь разную скорость на разных этапах¹.

В XVIII и первой половине XIX вв. философия истории была по преимуществу историей развития. Вершиной ее стала теория развития Гегеля, рассматривавшая историю как единый закономерный процесс, в котором каждая эпоха, будучи неповторимой и своеобразной, представляет собой закономерную ступень в общем развитии человечества. Исторический процесс вместе с тем представляет бесконечное саморазвитие Абсолютной идеи, Разума. Гегель делил весь всемирно-исторический процесс на периоды господства «духа» определенных исторических народов, выделив 4 таких периода — восточный, греческий, римский и германский.

В 40-годах XIX в. сформировался материалистический взгляд на общество и историю его развития, названный его основателями К. Марксом и Ф. Энгельсом *историческим материализмом*. Развитие истории рассматривалось как *естественно-исторический*, закономерный процесс, в основе которого лежат объективные условия, потребности материальной жизни общества, преломляющиеся в интересах основных классов и реализующиеся в антагонистическом обществе посредством классовой борьбы.

Со второй половины XX в. традиционная проблематика философии истории переходит к сфере конкретных общественных наук. Позитивизм в связи с этим объявляет о конце философии истории и замене ее социологией. Вместе с тем в это время появляются новые варианты циклического подхода к развитию истории, представленные в творчестве Шпенглера, Тойнби, П. Сорокина и др.

¹ См. Ж.-А. Кондорсе. Эскиз исторической картины прогресса человеческой истории // Философия истории. Антология. М., 1994. С. 39.

Монистический и плюралистический подходы

В ходе развития философии истории сложился ряд методологических подходов исторического познания, среди которых можно выделить такие дихотомистические концепции как монистическая и плюралистическая; линейная и циклическая; формационная и цивилизационная концепции. В рамках *монистического* подхода существуют марксистская теория и теория постиндустриального общества. Первая в качестве основной доминанты общественного развития признает способ производства и выделяет по этому принципу 5 основных формаций (первобытно-общинная, рабовладельческая, феодальная, капиталистическая и коммунистическая) в качестве сменяющих друг друга стадий развития человеческой истории.

Вторая теория — концепция постиндустриального общества определяет в качестве основы человеческой истории технический фактор и различает 3 типа сменяющих друга обществ: традиционное (доиндустриальное), индустриальное и постиндустриальное (информационное) общества.

Плюралистический подход отрицает единство человеческой истории, признает существование множества равноценных исторических образований (цивилизаций), не связанных или слабо связанных друг с другом, соответственно отрицает единый прогрессирующий процесс развития человеческой истории.

Линейный и циклический подходы

Сторонники линейного (или прогрессистского) подхода стоят на точке зрения признания идеи исторического прогресса в качестве всеобщего закона, детерминирующего динамику развития всемирной истории. Здесь на основе определенных критериев выделяются этапы и стадии восхождения к общечеловеческой цели — достижение идеального состояния общества, когда будут созданы условия для реализации заложенных в человеке природой возможностей и удовлетворения всех его потребностей. В качестве таких целей выступают социалистические, коммунистические и другие утопии.

В противоположность линейной концепции, сторонники *циклической парадигмы* отрицают движение человеческой истории к единой исторической или сверхисторической цели. Они утверждают, что история движется по кругу, возвращаясь к своему исходному пункту. К числу таких теорий относится культурно-исторический или цивилизационный подход, согласно которому человеческая история — это история не связанных или слабо связанных между собой локальных цивилизаций, каждая из которых имеет собственные стадии возникновения, кризиса и упадка.

В современных условиях наиболее остро развивается полемика в рамках дихотомии формационного и цивилизационного подходов. Это особенно ярко проявляется на постсоциалистическом пространстве, где происходит болезненный процесс преодоления монополии формационного, марксистского подхода.

Формационный подход

Формационная теория развития всемирной истории, как уже говорилось в предыдущих параграфах, связана с именем *К. Маркса*, с разработанным им учением об обществе. Надо сказать, что в общем и целом Маркс следовал глобальным представлениям своего времени, прежде всего взглядам Гегеля о мировой истории, характеризующейся единством и общими закономерностями и имеющей единую направленность. Эти идеи были переосмыслены на основе материалистического взгляда на историю, в соответствии с которым история человечества рассматривается как *естественный*, т.е. не зависящий от сознания людей процесс смены формаций. Под *формацией* понимается не какое-то эмпирическое общество (английское, французское или какое-либо другое), не какое-то геополитическое сообщество (Восток, Запад), а то общее, что лежит вообще в основе социальной организации общества. То есть формация — это исторически определенный тип общества. Его основой является определенный *способ производства*, в структуре которого главное значение имеют производительные силы и орудия производства, их уровень развития и характер. Влияние их на другие сферы общественной жизни опосредуется производственными отношениями, которые играют роль базиса по отношению к политической и юридической надстройке, соответствующим формам общественного сознания.

В соответствии с формационной теорией история движется от низших форм к высшим, от первобытно-общинного строя через рабовладельческую, феодальную и капиталистическую формации к высшей цели, «золотому» веку человечества, к коммунизму. Переход от одной ступени к другой осуществляется путем социальных революций, вызываемых конфликтом между новым уровнем производительных сил и изжившими себя производственными отношениями.

Формационная теория стала в конце XIX — середине XX вв. не только социальной теорией, но и идеологическим учением, в котором большой удельный вес занимает вера. После Октябрьской революции 1917 г. в России и особенно после 1945 г. марксизм стал официальной идеологией так называемых стран «реального социализма». Одновременно критика марксизма стала важнейшим направлением в идеологической борьбе Запада с этими странами. После краха социалистической системы критика формационного подхода приняла масштабный и острый характер, особенно на постсоциалистическом пространстве. Его критикуют по целому ряду параметров.

Например, за то, что он разработан на основе перенесения конкретной истории Западной Европы на всемирную историю в целом; за то, что, абсолютизируя роль социально-экономического фактора, он обедняет значение других сфер, особенно духовной сферы общества, сводя все ее богатство к отражению интересов антагонистических классов; за ее необоснованную претензию на роль единственной эвристической концепции в историческом познании. Решающим аргументом в критике марксистской исторической концепции является неадекватность выводов формационной теории при осмыслении современной истории, перспектив развития капитализма, неудача крупномасштабного социалистического эксперимента в странах «реального социализма».

Цивилизационный подход

В отличие от формационного цивилизационный подход не представляет собой единого, приведенного в систему, целостного учения.

Понятие «*Цивилизация*» (от лат. *civilize* — гражданский, государственный) появилось в трудах европейских просветителей XVIII века. Оно претерпело значительную эволюцию и используется до сих пор *многозначно*¹. Первоначально оно *использовалось в единственном числе* и обозначало *человечество в целом*, его социальную организацию в отличие от организации природного мира. Затем оно стало означать *степень общественного развития, следующую за дикостью и варварством*. Оно приобрело оценочный характер и сблизилось по своему смыслу с понятием культуры, особенно духовной культуры, укореняющейся в нормативах индивидуального и общественного поведения, т.е. с ментальностью людей, народов. Американские ученые А. Кребер и К. Клакхан опубликовали в 1952 году список из 164 определенных термина «культура» и признали, что в большинстве случаев он употребляется наряду с термином «цивилизация»². Термины «*цивилизация*» и «*культура*» стали широко использоваться как *синонимы*.

Во второй половине XIX в. о цивилизациях стали говорить применительно к целым народам и странам в их развитом состоянии, применительно к «культурным общностям наивысшего ранга». С этого времени понятие цивилизация стало использоваться *во множественном числе*. В 1861 году в г. Зальцбурге возникла культурно-историческая школа, которая стала разрабатывать теорию многообразия цивилизационного развития человечества, *культурно-исторический или цивилизационный подход* к истории. Выдающимися представителями этой школы стали *Н.Я. Данилевский* (1822—1865), *О. Шпенглер* (1880—1936), *А. Тойнби* (1889—1975), *П.А. Сорокин* (1889—1968) и др. Каждый из них использовал свою терминологию применительно к цивили-

¹ См. История Востока. М., 1999. Т. 1. С. 17—19.

² A.Z. Kroeber, Kluckhohn. Culture: A Critical Review of Concept and Definitions N.V.1952 p. 291.

зациям: «культурно-исторические типы» — Данилевский, «высокие культуры» — Шпенглер, «локальные цивилизации» — Тойнби, «культурные суперсистемы» — Сорокин. Наиболее популярным стал термин «*локальные цивилизации*».

В целом представители культурно-исторического направления *понимают под цивилизацией типы культуры*, которые, как правило, не совпадают с этническими границами, являются межэтническими. Но межэтнические цивилизации возникают под мощным воздействием определенных культурных центров. Так, применительно к Древнему Востоку говорится о ближневосточной, индийской и дальневосточной цивилизациях, а к Европе — об античной цивилизации, которые соответственно возникли под влиянием древней Месопотамии, Северной Индии, Китая и Греции.

Для цивилизационного подхода принципиально важным становится вопрос *о критериях цивилизационной идентичности*, т.е. то, на каком основании определяются те или иные типы культур. В зависимости от этого по-разному решается вопрос об их числе, классификации и взаимодействиях. Так, О. Шпенглер, подчеркивая особую роль религии в формировании цивилизаций, называет 8 великих культур или цивилизаций: египетскую, вавилонскую, индийскую, китайскую, аполлоновскую (греко-римскую), арабскую (магическую), мексиканскую, западную (фаустовскую)¹. А. Тойнби критериями цивилизационной идентичности называет религию, историю, язык, обычай и культуру, и на этом основании выделяет 5 «живых» цивилизаций — западное общество, объединенное западным христианством; православно-христианское общество, объединяющее Юго-Восточную Европу и Россию; исламское общество — от Северной Африки до Великой китайской стены; индийское общество — в тропической субконтинентальной Индии; дальневосточное общество — в субтропических, умеренных районах Юго-Восточной Азии². Н. Данилевский выделял 10 цивилизаций или, как он их называл, культурно-исторических типов: египетскую, ассирийско-вавилонско-финикийско-халдейскую (древнесемитскую), китайскую, индийскую, иранскую, еврейскую, греческую, римскую, аравийскую, (новосемитскую), европейскую (романо-германскую)³.

Сторонники цивилизационной концепции стоят на точке зрения цикличности, выделяя этапы возникновения, расцвета и гибели цивилизаций. Проводя аналогии с жизненным циклом растений, животных и человека, говорят о том, что цивилизации «*нарождаются, достигают различных ступеней развития, стареют, дряхлеют, умирают*». В целом история рассматривается ими как совокупность развития

локальных цивилизаций, определенным образом взаимодействующих между собой в масштабе мировой истории, мировая же цивилизация — как производное от взаимодействия разных цивилизаций.

Цивилизация, таким образом, с точки зрения культурно-исторической концепции истории — *это большие длительно существующие самодостаточные сообщества стран и народов, выделяемые по социокультурному основанию, своеобразие которых обусловлено естественными, в конечном итоге объективными условиями жизни, в том числе способом производства*. Эти сообщества, проходят стадии возникновения, становления, надлома и разложения.

Дуальность Восток — Запад. Гипотеза мегацикличности истории

С конца XX в. среди аналитиков получила определенное хождение концепция *двуполушарного* строения мира и *мегациклического* характера его истории¹.

Исходным пунктом этой теории является признание истории человечества как социокультурной системы, изначально разделенной на Восток и Запад. Как пишет известный немецкий философ К. Ясперс (1883—1969): «В различных модификациях изначальная полярированность (Востока и Запада-М.А.) сохраняла свою жизненность на протяжении веков... Греки и персы, деление Римской империи на Западную и Восточную, западное и восточное христианство, западный мир и ислам, Европа и Азия — таковы последовательно сменяющие друг друга образы этого противостояния...»².

Сторонники данной точки зрения утверждают, что с глубокой древности сложилось определенное разделение труда между Востоком и Западом. Первый выступает поставщиком духовных инициатив (недаром именно на Востоке зародились великие мировые религии), второй предоставляет инновационные идеи. Деление человечества на Восток и Запад сравнивают с делением человеческого мозга на левое и правое полушария.

Всемирная история представляет из себя большой мегацикл, в рамках которого на той или иной стадии выделяются и сменяют друг друга восточно-западная или западно-восточная фазы, в которых иницилирующими факторами планетарной миросистемы выступают то Восток, то Запад. Первая восточная полушарная фаза (давняя миру шумерскую, ассирийско-вавилонскую, египетскую цивилизации) представляла собой коллективистскую фазу в развитии мировой истории, когда цивилизованность означала примат общего перед отдельным, коллективного перед индивидуальным. Пик этой фазы совпадает с возникновением восточной государственности, подавляющей всей своей тяжестью индивидуально-частные инициативы.

Во второй фазе мирового мегацикла инициатива принадлежала

¹ О. Шпенглер. Закат Европы. М., П., 1923. С. 16.

² А. Тойнби. Постигание истории. М., 1991. С. 33.

³ Н. Данилевский. Россия и Европа. М., 1991. С. 74.

¹ См. Философия истории. С. 29—32, 47—49.

² К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 115—116.

западному полушарию. Вершиной ее стала греческая, затем римская античность. Характерным для них было отделение экономики от государства, возникновение частной собственности, формирование элементов гражданского общества и демократического общественного устройства, победой гедонизма, т.е. примата индивидуальных потребностей коллективным долгом.

Третья фаза — от падения Рима до Западного ренессанса, восточно-западная фаза, т.е. фаза феодализма. Здесь происходит возвращение к коллективистской морали, признание общественного долга и личной умеренности. Четвертая фаза — западническая фаза большого мирового исторического мегацикла, эпоха модерна, наступившая в XX веке.

Однако при смене восточной фазы на западную и наоборот сохраняется единство мировой истории, что предопределяется сохранением в каждой фазе доминанты противоположной фазы. Каждое из «полушарий» человечества содержит и западные и восточные импульсы, различающиеся лишь соответствующими доминантами.

Смена доминант связана с действиями определенного духовного механизма — прежде чем поражение той или иной цивилизации (западного или восточного общества) проявляется в явных военных, геополитических неудачах, оно зарождается в сфере ценностей, мотиваций и приоритетов. На основе описанной выше концепции в литературе последних лет выдвигается гипотеза о грядущей смене современной западнической фазы большого цикла истории на восточную (западно-восточной на восточно-западную). Сегодня и природа, и культура, уставшие от экологических, экономических и культурологических перегрузок модернизации, требуют реабилитации старых, подавленных в западнической фазе, форм мироощущения и мироустройства. В качестве симптомов такой перспективы приводится феномен «Нового Востока» — успехи в темпах и качестве (содержании) исторического развития стран тихоокеанского региона.

При всей гипотетичности и схематичности концепция мегацикличности мировой истории, представляет определенный интерес как одна из современных попыток осмысления единства мировой истории в диалектической взаимосвязи Востока и Запада.

Соотношение и перспективы развития формационного и цивилизационного подходов

полнять друг друга¹. Если формационный подход — это по преимуществу социально-экономический срез истории, и берет за исход-

ный пункт постижения истории способ материального производства, то цивилизационный подход отдает предпочтение культурологическому фактору, культуре, преимущественно поведенческого характера — традициям, обычаям, образу жизни, ментальности. Формационный анализ представляет срез общества по вертикали, рассматривая движение от низших ступеней к более сложным ступеням развития. Цивилизационный подход представляет анализ общества по горизонтали, через исторические образования, цивилизации, сосуществующие в историческом пространстве, через анализ жизнедеятельности населяющих их людей, наделенных сознанием и волей, ориентированных на определенные ценности, специфические для того или иного культурного ареала.

Формационная теория может и должна модернизироваться, в том числе обогащаясь за счет элементов цивилизационного подхода. В свою очередь цивилизационный подход может модернизироваться за счет элементов формационной теории, которая также дает одну из рационалистически выверенных глобальных картин человеческой истории.

§ 3. Современные концепции мирового развития

С распадом СССР и мировой системы социализма изменилась геополитическая структура мирового сообщества. Распалась биполярная система международных отношений, которая держалась на относительно равновесии сил, особенно в военной области, между двумя сверхдержавами — Соединенными Штатами Америки и Советским Союзом, между капиталистической и социалистической системами, на разделении мира на основе «холодной войны» на противостоящие блоки. Мировое сообщество вступило в новую эпоху — эпоху перехода к новой системе международных отношений, к новому мировому порядку. В мировой политологии развернулась широкая дискуссия о новой ситуации в мире.

Концепция «конца истории»

Одним из первых в эту дискуссию включился американский политолог Фрэнсис Фукуяма, который сформулировал концепцию «конца истории». С его точки зрения падение коммунистической сверхдержавы — Советского Союза и самоликвидация социализма как общественного строя означает не только конец биполярной структуры мира и перехода его в состояние монополярности, но и конец истории в ее классическом, т.е. социальном понимании. «Наступил, — пишет он, — конец истории как таковой: завершение идеологической эволюции и универсализация западной либераль-

¹ См.: *Философия истории*. С. 391—397.

ной демократии как окончательной формы правления»¹. Мир отныне делится на «*постисторические*» народы, достигшие уровня либеральной демократии, и те народы, которые продолжают пребывать в истории, но основная цель их развития — это присоединение к сообществу «*постисторических*» стран путем максимальной вестернизации и приобщения к западным ценностям, которые нашли оптимальное воплощение в Соединенных Штатах Америки. Именно США стали единственной сверхдержавой, которая берет на себя роль лидера мирового сообщества и ответственность за новый мировой порядок.

Концепция столкновения цивилизаций

в изменившемся после окончания «холодной войны» мире, выявить главный источник конфликтов в современном мире. Он предложил модель «*столкновения цивилизаций*»².

По Хантингтону международная система, состоявшая прежде из трех миров — капитализм, социализм и «третий мир», перестраивается в новую систему, состоящую из 8 главных цивилизаций — западной, конфуцианской, японской, исламской, индуистской, православно-славянской, латиноамериканской и африканской. Состязающиеся силовые блоки, как он утверждает, будут отличаться по принадлежности к этим цивилизациям. В конечном счете для людей важны не политическая идеология или экономические интересы, а вера и семья, кровь и убеждения, т.е. то, с чем люди себя идентифицируют и за что они будут биться и умирать. Но Хантингтон в отличие от классиков культурно-исторической школы (Шпенглера, Тойнби, Данилевского, Сорокина) выдвинул дополнительно *новые критерии цивилизационной идентичности*, а именно принципиальное решение таких наиболее крупных международных проблем, как распространение вооружений, особенно массового уничтожения, права человека и проблемы иммиграции. Границы между цивилизациями проходят именно по решению этих проблем. Здесь Запад оказывается на одной стороне, а другие цивилизации, т.е. весь остальной мир находится на другой.

Хантингтон выступил с тезисом о западной цивилизации как некой целостности, оказавшейся перед лицом более грозной опасности, чем во времена межсистемных конфликтов. Концепция Хантингтона пытается представить дело так, что центральной осью геополитики в будущем станет конфликт между Западом и другими

цивилизациями. «Столкновение цивилизаций станет доминирующим фактором мировой политики. Линией разлома между цивилизациями станут отношения между Западом и остальным миром»¹. Отсюда — его обращение к правящим кругам Запада укреплять связи в границах западной цивилизации, прежде всего между США и Европой, укреплять их потенциал для защиты интересов Запада в отношениях с другими странами.

Модель «столкновения цивилизаций» бросает вызов цивилизационной терпимости. Она направлена на то, чтобы доказать мировой общественности, что центральной осью геополитики в будущем станет конфликт между Западом и другими странами. Эта модель вызывает неоднозначную, нередко негативную реакцию не только в академических, но и политических кругах различных стран, в том числе и в мусульманском мире. Так, по инициативе Президента Исламской Республики Иран Сайеда Мухаммад Хотеми вопрос о диалоге цивилизаций был обсужден на сессии ЮНЕСКО в 1999 г. и на 53 Генеральной Ассамблее в 2000 г. На этом саммите тысячелетия XXI век был объявлен веком *диалога между цивилизациями*².

Концепция монополярности мира

Нарастание глобализма в воззрениях ряда западных, особенно американских ученых, нашло проявление и во взглядах Айру Л. Страуса, который в 1997 г. в статье «Однополярность. Концентрическая структура нового миропорядка и Россия» выдвинул концепцию «монополярности» нового мирового порядка. Современная система международных отношений изображена им в метафоре обычного ореха. Внутри общей оболочки, образуемой по линии ООН и других международных организаций, существует ядро или полюс в лице Запада, который является управляющим центром, командующим окружающим этот центр остальным миром. Поступательное движение всей истории он видит в смене многополярности биполярностью (двухполюсностью), а биполярности монополярностью. Исходя из этого, он изложил свою концепцию о монополярности будущего мира, в котором Запад в качестве центра управляет остальным миром.

Монополюс по Страусу состоит из индустриальных демократий, имеющих вес в мировой истории, США в свою очередь является лидирующей державой внутри монополюса³. Подавляющий вес в мировой системе, как подчеркивает Страус, проистекает не только из очевидного экономического и технологического превосходства монополюса, но и из того факта, что модернизация остального мира

¹ См. Пол ис, 1994. №1. с.33.

² См. М Хотеми. Выступление на 53-сессии Генеральной Ассамблеи, Информационный бюллетень посольства Ирана в Ташкенте, 2001 г. № 7.

³ Л. Айру Страус. «Однополярность. Концентрическая структура нового мирового порядка и Россия»/ Космополитис. Альманах. М.: Полис. С. 146.

¹ Ф. Фукуяма «Конец истории?» // Вопросы философии. М., 1990, № 3.

² См. С.Хантингтон. «Столкновение цивилизаций?» // Полис. М., 1994. № 1. Hantigton «If not civilizations, what?» To Fore: gn. reingh Affairs, N.v., Nov.-dec.1993, dec.

выливается фактически в вестернизацию. Иначе говоря индикатор явного превосходства монополюса, т.е. Запада, кроется прежде всего в идеологическом факторе, в идеологии либерализма.

Бывший Государственный секретарь США Збигнев Бжезинский также заявил — «Поражение и развал Советского Союза стали финальным аккордом в быстром вознесении на пьедестал державы западного полушария Соединенных Штатов в качестве единственной и действительно первой подлинно глобальной Державы»¹. Во многих академических и политических кругах данная концепция, рассуждения об однополярном, однополюсном мире воспринимаются также достаточно критично, по крайней мере как недостаточно корректные с научной и недостаточно обоснованные с политической точек зрения.

Наряду с рассмотренными нами выше концепциями, обосновывающими «право» Запада, особенно США по своему усмотрению и исключительно в своих интересах решать все обостряющиеся глобальные проблемы современности, существуют и концепции, предостерегающие от подобных настроений. Так, американский исследователь Пол Кеннеди в своей книге «Расцвет и упадок великих держав» сформулировал теорию «имперского перенапряжения». Он показывает, что любое государство, которое берет на себя единоличное лидерство и ответственность за организацию международной жизни, не может сохранить такой статус на долгое время. Оно подрывает свои внутренние силы, в первую очередь экономические, и вынуждено в конечном итоге уйти на положение обычного государства.

Французский историк Эммануэль Тодд в книге «После империи. Эссе о разложении американской системы» (2002) также говорит о том, что история империй по обыкновению начинается с прорыва в области образования, затем — в экономике. На их основании строится военная мощь. Но, когда экономическая база начинает сужаться и сокращаться, последнее, что остается, это военная машина. Так было в СССР. Нечто подобное происходит сейчас в США.

Президент Республики Узбекистан в своей книге «Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса» ставит вопрос — «После крушения тоталитарной системы мир перестал быть биполярным. Но стал ли он от этого менее безопасным?» И утверждает — «важно осознать и оценить, в чем особенности времени, в котором мы живем, каково историческое значение для настоящего и будущего тех перемен, которые произошли в мире за последнее время и коренным образом изменили геополитическую структуру и карту мира»².

¹ Збигнев Бжезинский. Великая шахматная доска. Господство Америки и его геостратегические императивы. М., «Международные отношения». 1995. С. 5.

² И.А. Каримов. По пути безопасности и стабильного развития. Т.: Узбекистан, 1998. Т. 6. С. 29

Глава 2. СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: В ПОИСКАХ НОВЫХ ПАРАДИГМ

Мир без насилия

На протяжении всей человеческой истории отношения между народами и государствами строились на основе войн и насилия. Это был наиболее простой и эффективный способ обеспечения собственных интересов и процветания путем присвоения чужих территорий, богатств, труда, за счет интересов других государств и народов. Принцип построения политики с позиции силы настолько прочно укоренился в общественном сознании, что воспринимался, и отчасти сегодня воспринимается, как нечто естественное и нормальное. В этой традиции *правовые* и *моральные* регуляторы не имели ценности, если за ними не стояла сила.

Достаточно показательны в этом плане следующие рассуждения Никколо Макиавелли из его знаменитого трактата «Государь»: «Основой... власти во всех государствах... служат хорошие законы и хорошее войско. Но хороших законов не бывает там, где нет хорошего войска, и наоборот, где есть хорошее войско, там и хорошие законы»¹. Иначе говоря, эффективность правовых структур без военных («войска») оценивается как нечто проблематичное. Подробно излагая, как завоевывать новые страны и как удерживать власть на захваченных территориях, этот мыслитель заключает: «Таким образом, государь не должен иметь ни других помыслов, ни других забот, ни другого дела, кроме войны, военных установлений и военной науки»².

В XX в. ситуация, хоть и постепенно, с трудностями, но все же стала меняться. Мы видим, как шаг за шагом принципы политики с позиции силы и мышления, оперирующего категориями войны и насилия, начинают уступать место мышлению, основанному на приоритете правовых и моральных норм. В наступившем XXI в. такое мышление должно стать основной парадигмой.

Опыт двух мировых и множества региональных войн, осознание гибельных для всего человечества последствий ядерной войны, угрозы международного терроризма ясно показали бесперспективность политики и способа мышления, основанных на насилии. Несмотря на то, что вооруженные конфликты до сих пор возникают то в одной, то в другой точке планеты (в Африке, Афганистане, на Ближнем Востоке, Балканах и других «горячих» точках), мировое общественное сознание все больше укрепляется в мысли, что силовое

¹ Н. Макиавелли. Государь. М., 1990. С. 36.

² Там же. С. 43.

противоборство, если учесть характер современных вооружений и возможные последствия любых военных действий (экологические, климатические, генетические и др.), исторически изжило себя.

Осознание, что человечество не может иметь будущего, если кардинальным образом не изменит принципы регуляции взаимоотношений между государствами, является одним из факторов становления целостности мира. Одним из открытий XX в. стало осознание того, что люди имеют не только национальные, религиозные, классовые и другие обособленные интересы, но и интересы общепланетарные, затрагивающие всех. Такие общие интересы сегодня реальность. И самый главный вопрос — выживет ли человечество на Земле. Этот вопрос касается любой социальной, этнической или религиозной общности, любого государства или группы государств.

На пути к целостности

В самом начале XX в. практически всеми мыслителями признавалось, что основным фактом всемирной истории Новейшего времени является глубочайший раскол мира. Данный факт — противостояние двух социальных систем, «капиталистической» и «социалистической» — являлся реальностью на протяжении почти всей истории XX в. С распадом «социалистического лагеря» фокус ведущего социального напряжения сместился в область противостояния Запад — Восток, Север — Юг, «золотой миллиард» и остальное человечество, этнических, религиозных и других противоречий. Раздробленность человеческого бытия продолжает оставаться фактом человеческой истории. Однако вся полная драматизма и коллизий история XX в. доказывает историческую (то есть в глобальной перспективе) нежизнеспособность тех форм бытия и сознания, где конфронтационная форма взаимодействия развивающихся культур (национальных, религиозных, региональных и т. д.), их разделенность и изоляция являются нормой.

Несмотря на сложность данной проблемы, обретшей глобальный характер, и еще существующее религиозное, этническое и межгосударственное противостояние, в динамике современной цивилизации наблюдается тенденция, которой в будущем принадлежит роль, имеющая решающее значение для судеб всего человечества. Сегодня человечество начинает двигаться, хотя и противоречиво, с ошибками, и трудностями, к созданию своего единства и целостности. На протяжении всей истории человечество существовало как совокупность разделенных национально-государственных образований, и сегодня, впервые в истории оно пытается сознательно мироустроиться как единое целое с единым экономическим, политическим, правовым и

информационным пространством¹. Речь идет о глобализации как усилении взаимовлияния и взаимозависимости в мировом сообществе и расширении единого поля жизнеустройства, а также о том возможном состоянии общества, которое в научной литературе получило название «глобальная деревня», «глобальная цивилизация», «мегаобщество» и т. д.

Несмотря на еще существующие различные формы противостояния и противоречия, интеграционные процессы пробивают себе дорогу. В экономической области эти процессы протекают на разных уровнях: микроэкономическом (уровень фирм и предприятий) и макроэкономическом (междугосударственный, региональный и планетарный уровни). Экономическая интеграция проявляется в таких формах, как таможенные, валютные и экономические союзы, зоны свободной торговли, общие рынки. Примерами интеграционных образований (или попыток образовать таковые) являются Всемирное торговое общество (ВТО), ОПЕК, СЭВ, ЕЭС, ЕС, НАФТА, АСЕАН, СНГ, Союзное государство Беларуси и России, Евразийское экономическое сообщество (Беларусь, Казахстан, Кыргызстан, Россия и Таджикистан), Центральноазиатское экономическое сообщество (Казахстан, Кыргызстан, Узбекистан и Таджикистан), ГУУАМ (Грузия, Украина, Узбекистан, Азербайджан и Молдова) и другие. Важным компонентом формирующегося единого экономического пространства является банковская система, работающая по согласованным правилам. Формирование единых глобализирующихся секторов приводит к ограничению политики протекционизма, более свободному перемещению капиталов, трудовых ресурсов и технологий, повышению конкурентоспособности производств и сферы услуг.

В политической и правовой области интеграционные процессы проявляются в существовании ООН, разработке и реализации норм международного права, в наличии международных судов (суд в Гааге, Страсбургский суд и др.) и различного рода международных соглашений, в создании систем международной безопасности, в расширении ориентации на развитие демократических начал, гендерного равноправия, более последовательное соблюдение прав человека, либерализации уголовного законодательства и т. д.

Важнейшим фактором глобализации, преодоления изоляционизма

¹ Исторические прецеденты организации единого миропорядка существовали и раньше. Достаточно указать на империи прошлого и экспансию мировых религий. Как показывает история, многое насаждалось насильственным путем, «огнем и мечом». К глобализационным проектам в XX в. можно отнести фашистский (национальный принцип), коммунистический (классовый принцип), религиозно-фундаменталистский (религиозный принцип) и либеральный (принцип гражданского общества).

и усиления интеграционного начала стали информационно-коммуникационные технологии и создание Интернет. Новые информационные технологии произвели революцию в пространственно-временном способе организации социальных связей и взаимодействий. Вертикальные связи заменяются горизонтальными, в движении информации и социальных контактах полностью исчезают государственные границы, в процесс постоянного установления новых контактов с абсолютно неизвестными абонентами вовлечены сотни миллионов людей, понятия расстояния и времени теряют свое значение (информация передается мгновенно и по всему миру). То, что раньше требовало лет и месяцев, сегодня осуществляется за дни и часы, невероятно расширяются возможности выбора и принятия решений. В результате этого поистине вселенского информационного взаимопроникновения начинают размываться принципы традиционного национально-государственного устройства.

Важным фактором формирования человечества как целостности стало появление глобальных проблем, создавших ситуации критических значений в целом ряде жизненно важных областей для всего человечества. Сегодня все более осознается, что в ситуации, когда мир переполнен ядерным и химическим оружием, когда те или иные изменения в любой точке планеты могут повлечь за собой цепную реакцию необратимых глобальных процессов, ни одно государство не может находиться в изоляции и строить свою политику без учета интересов других стран и мирового сообщества. В силу глобального характера многих современных процессов, действия тех или иных стран, построенных на принципе государственного (национального или религиозного) эгоизма, могут повлечь последствия, угрожающие безопасности как самих этих стран, так и всей планеты (континента, региона и т. д.).

Конечно, зависимость различных социальных групп, государств, регионов, а также различных сфер жизнедеятельности планетарного сообщества существовала и осознавалась и ранее. Но в конце XX и особенно в начале XXI в., в отличие от предшествующих эпох, уровень взаимосвязей и взаимозависимостей настолько возрос, что вопрос о сосуществовании различных культурных программ (целей, мировоззренческих ориентаций, интересов, потребностей и т. д.) приобрел глобально-планетарное значение. XX в. породил такую проблему, как *выживание всего человечества*. Поэтому впервые в истории *всеобщие, планетарные интересы* обрели реальные контуры. Важнейшими понятиями, характеризующими направленность мышления нашего времени, являются такие, как «мировая экономика», «мировой порядок», «мировое сообщество», «нормы международного права», «глобальная этика», «глобальный гуманизм», «общечеловеческие ценности» и т. п.

К единству в разнообразии

Многие аналитики указывают на неоднозначность и противоречивость глобализации, что создает конфликтную почву и требует мобилизации политической воли и всего духовного потенциала человечества для сохранения ее позитивного русла. В процесс глобализации оказались вовлеченными не только легальные институты, но и криминальные структуры. Международная преступность (транснациональные формы торговли наркотиками и людьми, незаконного оборота оружия, контрабанды, мошенничества), международный терроризм — факты современных реалий теневой стороны глобализации.

Темпы развития глобализации и стартовые условия различных стран ассиметричны, что создает предпосылку неравенства при открытии национальных рынков — одного из ключевых компонентов глобальной экономики. Без поддержки международных структур и развитых стран *на базе гуманистическо-ориентированных стратегий* включенность слаборазвитых экономик в глобализирующиеся мирохозяйственные связи ведет к национальным кризисам и социально-политическим катаклизмам. В результате неравномерного распределения доходов от глобализации происходит поляризация стран и их большой разрыв по принципу «богатые становятся богаче, бедные — беднее». Взаимозависимость национальных экономик в глобализирующемся мире означает и их взаимоуязвимость, о чем свидетельствует финансовый кризис в странах Юго-Восточной и Восточной Азии в конце 90-х годов XX в.

Сегодня глобализация протекает под флагом *вестернизации* (а во многих случаях и американизации), что противоречит *принципу плюрализма*, то есть сосуществования различных национальных государств, культур, мировоззрений и образов жизни. Попытки создания единого мироустройства человечества (принцип монизма) на базе западных принципов без учета особенностей его составных частей (принцип плюрализма) привели к антиглобалистскому движению, антиамериканизму, реакции отторжения стандартно-массовой культуры и образа жизни, боязни потери национального суверенитета. Оказалось, что расширяющаяся унификация и стандартизация наталкиваются на мощное сопротивление в массовом сознании людей. Имеющая ярко выраженные признаки монизма, форма *политико-культурной глобализации*, при учете неравных экономических условий вхождения в мировое экономическое пространство, дала повод ряду аналитиков и политических деятелей говорить о глобализации как новейшей форме империализма, экспансии и колониализма.

При строительстве себя как единого целого человеческая цивилизация должна сохранить культурное многообразие и самобытность своих составных частей.

От гегемонии к многополярному миру

Важным открытием XX в. стали региональные интересы, их роль в построении сбалансированного мира. Конечно, региональные интересы существовали всегда, но имперское мышление на протяжении всей человеческой истории пыталось в противовес идее сосуществования различных регионов и стран реализовать идею *монополизма* и *гегемонии*. Завоевательные войны Александра Македонского, Ахеменидов, Древнего Рима, Чингизхана, Наполеона, нацистской Германии и другие — известные попытки осуществления подобного рода гегемонистских проектов. Главный исторический урок, вытекающий из них, заключается в том, что любые попытки установления монополистического правления над миром рано или поздно обречены на провал.

Логика развития идеологии межгосударственных отношений прошла следующие исторические ступени: идея монополярного мира — идея биполярного мира — идея многополярного мира. XX век — пример биполярного мира, ставшего уже достоянием истории. Несмотря на биполярность, идея гегемонизма, явно или неявно, присутствовала в теории и практике супердержав (США и СССР), возглавлявших противостоящие блоки. После распада социалистической системы перед человечеством возникла проблема нахождения формулы нового миропорядка.

Сегодня, когда наряду с традиционными «сильными мира сего» (США, Европа, Япония, Россия) формируются мощные региональные центры, занимающие серьезное место в мировой экономике и политике (Восточная и Юго-Восточная Азия, Китай, Центральноазиатский регион и др.), все чаще начинают говорить о многополярном мире как новой формуле глобального миропорядка. После разрушения системы противовесов, существовавшей в условиях биполярного мира, реализация проекта многополярного мира является не только барьером на пути возможного возрождения политики гегемонизма, но и расширением демократических начал в области международных отношений.

К равенству макросоциальных и микросоциальных структур

К концу XX — в начале XXI вв. все чаще осознается ценность не только региональных, но и микросоциальных образований — отдельного индивида, семьи, этнических общностей и других социальных групп. На всем протяжении человеческой истории интересы, чувства, чаяния и даже жизнь индивида или группы людей имели нулевую ценность по сравнению с государственными интересами или интересами правящего класса. Отдельный человек являлся лишь винтиком огромной, довлеющей над ним в виде чуждой силы машины, именуемой «Государство». В своем текущем бытии, называемом «История», индивиды были лишь «массой», рабочим материалом этой Истории.

В XX в. интересы, потребности, свободы и права социальных атомарных структур в наиболее развитых странах все чаще рассматриваются как то, что имеет не меньшую ценность и значимость, нежели количественно большее, государственное, общенациональное и т. д. В странах с развитыми демократическими институтами государство и отдельный индивид уже могут выступать как равные стороны в судебных процессах.

В обобщенной форме суждения о равновеликости макро- и микро-вещей, бесконечности малого, относительности противопоставления противоположностей можно встретить еще в философии Древнего Китая, в частности, в изречениях *Чжуан-цзы* (369—286 до н. э.), *Хуэй Ши* (ок. 350—260 до н. э.), *Гуньсунь Луна* (ок. 284—259 до н. э.). Так, в «Чжуанцзы» мы встречаем сентенцию: «Огромнейшее в Поднебесной — кончик осенней пушинки; мельчайшее — гора Великая»¹. В XX в. общество открыло для себя не только общечеловеческие интересы, но и интересы отдельного человека. Эти противоположности («общее» и «отдельное») на самом деле находятся в отношении диалектического тождества: общество не может себя полно реализовать, если интересы и права его членов будут ущемлены, ведь *общечеловеческие ценности*, есть не что иное, как приоритет человеческого в Человеке, обобщенное индивидуальное. *Мир микрокосма начинается осознаваться как равновеликий миру макрокосма*. В обобщенно-образной форме эта мысль выражена у Достоевского: никакая социальная революция не имеет ценности, никакое светлое будущее не может быть оправдано, если из-за этого прольется хотя бы одна единственная слеза ребенка. Тотальность человеческого измерения программ, осуществляемых обществом, будет означать вступление человечества в качественно новую эпоху — *эпоху глобального гуманизма*².

Человеческое измерение прогресса и глобальный гуманизм

Складывающийся в современную эпоху способ бытия культуры характеризуется все большим нарастанием *человеческого измерения* социальных и природных процессов. Не случайно ученые сегодня говорят о смене техногенной цивилизации *антропогенной*, в которой в качестве отправного пункта и конечной цели всех международных, государственных и общественных, равно как и экономических, экологических, политических и других программ, будет Человек. В связи с этим понятие прогресса, некогда

¹ Мудрецы Китая. Ян Чжу, Лецзы, Чжуанцзы. Спб., 1994. С. 133. Пер. с кит.

² Определяя Глобальный Гуманизм, Мел Гуртов пишет, что он означает «приоритет человеческого интереса над всеми остальными — государственными, идеологическими, экономическими или бюрократическими». — M. Gurtov. *Global Politics in the Human Interest*. Boulder&London: Lynne Rienner Publishers. 1991, p. 42.

бывшее чуть ли не синонимом развития производства, науки и техники, начинает наполняться гуманистическим содержанием. «Только тот прогресс и только такие изменения, которые соответствуют интересам человека и находятся в пределах его способностей к адаптации, имеют право на существование и должны поощряться», — писал еще в 70-х годах Президент Римского клуба *А. Печчеи*¹.

В XX в. впервые *масштабно*, на уровне широких слоев (сначала на уровне отдельных интеллектуалов, а затем на уровне политиков, политических и общественных организаций, массового политического сознания) начали осознаваться роль, значение и место человека в поступательном движении современной цивилизации. Это выражается в интенсивном развитии демократических институтов (включенность человека в управление социальными процессами), экологических движениях и программах (борьба за среду обитания и выживание человека), глобализации человеческого сознания (возрастание индивидуальной и общей ответственности за судьбу человечества).

Принципиально меняется отношение общества к человеку. Человек как личность, взятый в своем целостном измерении, в современных обществоведческих теориях, гражданском законодательстве и политических программах все более начинает рассматриваться в качестве отправного пункта новых мировоззренческих ориентаций, условием и целью развития будущей антропогенной цивилизации.

На пути к планетарному Разуму

Современная эпоха, особенно в конце XX—начале XXI вв. характеризуется поисками усиления *разумного начала* в жизни мирового сообщества, а также тех организационных форм, в которых это начало могло бы быть реализовано. «Мы стоим на пороге явления, — пишет академик Н. Н. Моисеев, один из авторов математических моделей глобальных сценариев развития, — которое без всяких кавычек можно будет назвать становлением коллективного или общепланетарного Разума»².

Глубина переживаемого нынешним временем кризиса не позволяет откладывать поиски решения общепланетарных проблем на неопределенное время. В условиях критических значений антропогенной нагрузки на биосферу, угрозы термоядерной войны или экологической катастрофы, становление коллективного общепланетарного Разума, способного на *разумность* принимаемых решений, является не благим пожеланием, а необходимым условием выживания человечества. Такой Разум был бы естественным шагом в становлении целостности общепланетарного организма.

Необходимость способности человечества принимать коллегиальные решения подтверждается самой социальной практикой последних лет. Бомбежки Югославии и война в Ираке раскололи мировое общественное мнение. Многие ученые и политические деятели охарактеризовали эти события как кризис существующих общепланетарных структур — и прежде всего, ООН. Остро стоит вопрос о производстве веществ, создающих парниковый эффект. В XXI в. до сих пор множество людей умирает от голода, отсутствия элементарной медицинской помощи. Человечеству предстоит решать, способно ли оно *осознать* эти и другие проблемы, как общепланетарные и выступить как единое целое перед лицом новых угроз?

Другой предпосылкой становления общепланетарного Разума, наряду с появлением глобальных проблем, является революция в информационно-коммуникационных технологиях. Интернет, как наиболее яркое выражение этих технологий, меняет индивидуальное и групповое сознание, размывает его национально-культурные формы и формирует глобальное сознание. Различные опросы в Интернете о тех или иных акциях (например, война в Ираке) показали, как в считанные дни возможно получить многомиллионную электронную поддержку этих акций и наоборот. При тотальной компьютеризации и подключенности к глобальной информационной сети возможно в кратчайшие сроки узнать общественное мнение не на уровне выборки 1000 или нескольких тысяч человек, как это делается в традиционных социологических опросах, а всего населения Земли.

К новому общест- венному договору

Целостность мира, разумность и гуманность его устройства невозможны без наличия между людьми, социальными группами, государствами и межгосударственными образованиями «понимания» и «общественного договора».

Проблема *понимания* — одна из центральных в философии XX в. Она нашла свое отражение в философии жизни (*В. Дильтей*), экзистенциализме (*Ж.-П. Сартр*, *К. Ясперс*, *М. Хайдеггер*), герменевтике (*Х. Г. Гадамер*, *П. Рикер*) и других философских течениях. Причем, если в классической философии вопрос о понимании имел чисто *гносеологическую* постановку, то в XX в. эта проблема обрела *аксиологическую окраску* и *практическую* значимость для обустройства человеческого сообщества.

На основе понимания, включающего в себя осознание общих интересов, добрую волю, превращение «чужого» в «свое», возможны общественное согласие и «общественный договор». Выдвинутая еще в XVIII в. английскими и французскими философами идея «общественного договора» получает во второй половине XX — начале XXI вв. новый импульс и новое содержание. Сегодня эта идея выходит за рамки политического устройства отдельного государства. И в

¹ А. Печчеи. Человеческие качества. М., 1985. С. 239. Пер. с англ.

² Н.Н. Моисеев. Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3. С. 13.

нашу эпоху ее нельзя назвать доктриной отдельного мыслителя или социальным идеалом узких слоев общества. В XXI в. в условиях глобальных проблем и общепланетарных интересов, общественный договор между государствами, другими социальными образованиями становится назревшей необходимостью. Мы живем в эпоху, когда в целях совместного выживания мировым сообществом должна быть принята и обеспечена целая совокупность *императивов*, таких как недопущение войн, недопущение нарушения равновесия в природе и др.

Не случайно сегодня все чаще говорят о *новом международном порядке*, основанном на нормах международного права и принципах новой «глобальной этики», «глобального гуманизма», «рационально организованного общества». На повестке дня стоит вопрос о создании системы международной безопасности, идея которой была предложена в рамках ООН еще в 1986 г. Причем под этим понимается устранение не только военной угрозы, но и угрозы невоенного характера: необратимых климатических изменений, разрушения природной среды, терроризма, диспропорций в экономическом развитии индустриально развитых и развивающихся стран, аварий на АЭС и т. д. Ставится вопрос о создании разветвленной системы правовых институтов («институтов согласия») типа международного суда в Гааге, которые могли бы гасить те или иные межгосударственные конфликты. Исходя из прежней и еще существующей практики решения межгосударственных конфликтов на основе «права сильного», подобная идея, на первый взгляд, выглядит утопичной. «Но в том и особенность нашего времени, — пишет академик Н. Н. Моисеев, — что в спектре интересов людей, групп, государств появляется все больше и больше общих составляющих. Люди становятся все более и более зависимыми друг от друга. Утверждаются общечеловеческие интересы, а значит появляется надежда на то, что взаимодействие людей, и, прежде всего, государств начнут однажды регламентировать институты согласия, способные разыскивать взаимовыгодные компромиссы»¹.

Глава 3. УЗБЕКИСТАН В КОНТЕКСТЕ МИРОВЫХ ТЕНДЕНЦИЙ

§ 1. Современный мир и независимый Узбекистан

Выбор пути Известно, что после распада Советского Союза и развала социалистической системы на территории, занимающей более 1/6 земной суши, началась фаза активного реформирования. И в дальнейшем мировое развитие не в последнюю очередь зависит от того, как и куда нацелено движение в постсоци-

¹ Н.Н. Моисеев. Экология, нравственность и политика // Вопросы философии. 1989. № 5. С. 12.

алистическом пространстве, где возникли «новые независимые государства с социалистическим прошлым, мирным путем завоевавшие свою политическую независимость и вставшие на путь самостоятельного развития и обновления общественных отношений»¹.

Во всех этих странах началась фаза активного реформирования. Как бы глубоки ни были реформаторские процессы здесь, они развиваются на фоне действия двух объективных тенденций — интеграции и дифференциации, глобализации и индивидуализации, являющихся основным противоречием современного мирового развития. С одной стороны, усиливаются интеграционные процессы и сотрудничество между государствами и народами, созревание единых политических и экономических пространств, переход к единым международным нормам, правилам и стандартам. Особенно это видно на примере развития мировой экономики — гигантский рост международных экономических связей, качественный сдвиг в их структуре, возникновение новых экономических организаций и объединений, возрастание роли международных экономических связей в жизни мирового сообщества. Идет нарастающий процесс создания экономической основы единой мировой цивилизации. С другой стороны, минувший век стал веком ликвидации империй: австро-венгерской и Османской после первой мировой войны, колониальных империй после Второй мировой войны, советской империи после распада СССР и т. д. Все более притягательной моделью политической организации народов становятся национальные государства с присущими им традиционными атрибутами — суверенитетом, территориальностью, невмешательством других в их внутренние дела. В мире наблюдается подлинный «этнический ренессанс». Свидетельством тому являются такие факты. В 1965 г. в мире насчитывалось 100 суверенных государств, в 1990 г. — уже — 160, в 1992 г. — 175², а в настоящее время ООН объединяет 187 государств. Именно национальные государства становятся основным субъектом современных международных отношений.

Исторические корни независимости

Узбекистан обрел государственный суверенитет, так же, как и другие бывшие Республики Советского Союза, в результате его распада. С обретением государственной независимости перед Узбекистаном встала как первоочередная, жизненно-важная задача проблема выбора пути дальнейшего независимого развития, но корни национальной независимости страны очень глубоки.

Как известно, *нации* — это, прежде всего, этноисторические общности. Их идентификация, качественная определенность в конечном итоге определяется естественными условиями на территории

¹ И.А. Каримов. Узбекистан на пороге XXI века: угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса. Т., 1997. С.3.

² См.: Общественные науки и современность. 1995. № 5. С. 141.

их размещения. Под воздействием условий деятельности людей формируются нормы и идеалы культуры, их предпочтения и отрицательные реакции, совокупность которых обозначается понятием «менталитет». *Национальный менталитет*, наряду с другими чертами нации, обладает способностью к самосохранению, самовоспроизводству, саморазвитию. Различные перипетии конкретной истории, ее зигзаги, смена социальной ориентации или политических режимов, форм государственности не могут решать судьбу нации, вопрос об их существовании или ликвидации. Это можно проследить на этногенезе узбекской и других центральноазиатских наций.

Современные узбеки уходят своими корнями к древним племенным объединениям — сакам и массагетам, населявшим Среднеазиатское междуречье в начале I-го тысячелетия до н. э. Уже к середине этого тысячелетия здесь возникли первые государственные образования — Согд, Хорезм, Бактрия, Маргиана. То, что наш край является одним из древнейших очагов цивилизации и обладает столь глубокими традициями государственности, объясняется как благоприятными климатическими условиями, так и геостратегическим положением — в центре Азиатского континента, на перекрестке дорог между Востоком и Западом. Но именно эти благоприятные условия делали Центральную Азию на протяжении всей ее истории предметом захватнических устремлений возникающих сильных государств и империй. Народы Центральной Азии пережили нашествие персов при Ахеменидах, нашествие Александра Македонского, арабов в VII в., монголов в XII в. и т. д. Центральная Азия при Великом Темуре сама стала основой мощного централизованного государства, включающего Иран, Закавказье, Северную Индию. В XVII—XVIII вв. образовались два ханства — Хивинское, Кокандское и Бухарский эмират. В последней трети XIX в. они были насильственно присоединены к Российской империи.

Народы Центральной Азии прошли сложный путь, но всегда боролись за свою независимость и сохраняли свою самобытность, этническую определенность, целостность. Как правило, представители других этнических групп, которые участвовали в завоевательных походах и оставались на территории края, ассимилировались, смешиваясь с местным населением, воспринимали их язык, традиции и обычаи.

В советское время в результате национально-государственного размежевания были созданы государственные образования, получившие имена (названия) центральноазиатских наций и народностей — Узбекская, Таджикская, Туркменская, Казахская, Киргизская ССР и Каракалпакская АССР. Декларированный суверенитет этих республик в условиях унитарного по сути государства, превра-

тился на практике в фикцию. Экономика вновь образованных республик управлялась из центра. Ставились препятствия в соблюдении национальных традиций и обычаев, принижалась роль национальных языков, гонению подвергались религия и верования народов, ставшие на протяжении веков неотъемлемой частью духовной культуры и быта людей. Надо признать, что подобные процессы происходили не только в центральноазиатских, но и во всех республиках СССР, включая и Россию. Этим в значительной мере объясняется та видимая легкость и быстрота, с которыми произошел развал Советского Союза.

§ 2. Особенности современного развития Республики Узбекистан

Объективные условия и субъективные факторы государственного суверенитета

С провозглашением государственной независимости наступил новый этап в развитии Узбекистана. Возникли объективные (внутренние и внешние) условия и субъективные факторы для подлинного, реального государственного суверенитета. Надо подчеркнуть, что утверждение и развитие новой государственности совпадает в Узбекистане, как и на всем постсоциалистическом пространстве, с глубоким социальным переустройством общества, с переходом от одного, сложившегося за советское время, общественного строя, к другому, основанному на рыночной экономике, представляющей основу развития большинства стран современного мира. В республике сформировались политические силы, способные возглавить этот процесс, возникла новая национальная элита. Политическое руководство страны четко определило стоящие перед обществом ближние и дальние цели, выработала пути и механизмы их достижения. Конечной целью признано «построение сильного демократического правового государства и гражданского общества с устойчивой социально-ориентированной рыночной экономикой, открытой внешней политикой»¹.

В мире накоплен богатый опыт решения сходных задач. Речь идет о том, чтобы использовать накопленный в мире позитивный опыт, но при этом всесторонне учесть многие специфические факторы: национальные особенности, исторические корни, уклад жизни, традиции, менталитет народа Узбекистана.

Прежде всего, республика располагает выгодным геополитическим положением, находится на перекрестке узловых дорог Евразии, является сердцевинной Центральноазиатского региона, с его автономной энергетической и водной системой. Обладает благоприятными природно-климатическими условиями для развития аграрного

¹ И.А. Каримов. Узбекистан по пути углубления экономических реформ. Т., 1995. С. 9.

сектора и производства особо ценных, пользующихся спросом на мировом рынке сельскохозяйственных культур, прежде всего хлопка. Вместе с тем экономика региона напрямую зависит от колебаний природного фактора, особое значение приобретает искусственное орошение и ирригационная система, а также ограниченность водных ресурсов и малоземельность.

Исключительная демографическая ситуация — высокий ежегодный прирост населения (в среднем 2,5%), высокий семейный состав — в среднем 5,5 человека, дети составляют — 43% населения, 60% населения проживают в сельской местности, низкая миграция населения и т. д. Своеобразие национального состава — около 70% узбеков, остальные — представители более 100 национальностей, имеющих свою культуру и традиции.

Учитываются национальные особенности уклада жизни, мусульманского образа жизни, принадлежность к восточной цивилизации, которые проявляются, в частности, в приоритете интересов семьи, приверженности к общинному характеру жизнедеятельности, в бережном сохранении и укреплении общественного самоуправления — махалли. Особенности этнопсихологических стандартов, присущих национальной ментальности, проявляющихся, например, в осторожном отношении людей к нововведениям, радикальным преобразованиям, приводящим к изменению системы ценностей, устоявшихся норм, правил и стереотипов поведения. Религиозные и собственно народные традиции тесно переплетаются.

Нельзя не учитывать также стереотипы поведения и ценностные ориентации, сложившиеся за предыдущую эпоху — стремление к социальному равенству, гарантированному праву на труд, бесплатное образование и медицинское обслуживание. Серьезную проблему представляют порожденные административно-командной системой отчуждение человека от собственности, утрата чувства хозяина и иждивенческая психология.

Для экономики республики характерна высокая степень ее технологической, ресурсной зависимости от других государств, что определяет ориентацию Узбекистана на расширение и укрепление взаимовыгодного сотрудничества с ними.

Вместе с тем Узбекистан обладает мощным экономическим потенциалом, богатством недр, уникальными запасами минерально-сырьевых ресурсов, значительными энергетическими возможностями, залежами драгоценных и редких металлов — золота высочайшей пробы, серебра, урана и др., залежами цветных металлов — меди, молибдена, свинца, цинка и др. Обладает мощным сельскохозяйственным потенциалом. Занимает пятое место по производству и второе по экспорту хлопка-сырца, является крупным поставщиком коко-

на-шелкопряда, шерсти каракулевых смушек, фруктов и овощей. Создана мощная многоотраслевая индустрия. Узбекистан располагает прекрасными возможностями для индустрии туризма.

В республике получили развитие все виды транспорта, коммуникационные связи. В то же время Узбекистан не имеет прямого выхода к морским портам, большинство грузов вынужден поставлять по суше, что выдвигает проблему участия в создании транснациональных коммуникаций в разряд первостепенных.

Высок уровень обеспеченности страны трудовыми ресурсами, здесь сосредоточено до 40% трудовых ресурсов Центральной Азии. Высок научный и интеллектуальный потенциал республики.

Таким образом, страна обладает ресурсным, производственным и интеллектуальным потенциалом.

Модель экономического и социального развития

Учет, с одной стороны, указанных выше особенностей геополитического положения страны, естественно-климатических условий, хозяйственного уклада, особенностей истории, образа жизни, ментальности народа, а также пережитков недавнего зависимого положения, с другой стороны — богатейших ресурсного, производственного и интеллектуального потенциалов легли в основу выработки собственной модели экономического и социального развития Узбекистана. Сердцевиной этой модели являются пять принципов, сформулированных Президентом И. А. Каримовым:

- 1) освобождение экономики от идеологических догм;
- 2) государство — главный реформатор;
- 3) во всех сферах жизни господство закона;
- 4) реализация сильной социальной политики;
- 5) поэтапность перехода к рыночным отношениям¹.

Эти принципы легли в основу обновления общества и осуществления в стране рыночных реформ. Однако в ходе их реализации обнаружили и сдерживающие причины, такие, например, как половинчатость в осуществлении реформ, недоведение начатых реформ до логического конца; консерватизм, укоренившиеся в сознании старые стереотипы мышления; бюрократизм складывающейся системы; неподготовленность, отсутствие опыта и знаний у управленческих и хозяйственных кадров². Все это требует дальнейшей демократизации и углубления либерализации экономики, государственного и общественного строительства с учетом конкретных условий каждого этапа модернизации страны и формирования гражданского общества.

¹ См.: И. А. Каримов. Наша цель: свободная и процветающая Родина. Т., 1996. С. 39.

² См.: Наши цели и устремления. Выступление Презента И. А. Каримова на заседании Совета управления ЕББР. // Правда Востока, 5 мая 2003 г.

§3. Интеграция Узбекистана в мировое сообщество

Полноправный субъект международных отношений

С обретением государственного суверенитета Узбекистан вырвался из более чем вековой изоляции от внешнего мира. В свое время, в результате царской колонизации, на месте Кокандского ханства было образована типичная колония, так называемое Туркестанское генерал-губернаторство. Бухарский эмират и Хивинское ханство были превращены в протектораты. Они были лишены права самостоятельных отношений с внешним миром. В советскую эпоху в международных отношениях — политических, экономических, культурных и др. прерогатива принадлежала центру. Узбекская ССР осуществляла их через посредство соответствующих союзных структур. При том, что Узбекистан во всесоюзном разделении труда специализировался на производстве хлопка, экспорт хлопка так же, как и других национальных богатств — золота, цветных металлов и т. д., осуществлялся исключительно союзными органами.

С провозглашением независимости Республика Узбекистан превратилась в полноправный субъект международных отношений. Она признана 182 странами мира, 142 страны установили с ней дипломатические отношения¹, открыты представительства многих международных, межправительственных и неправительственных организаций. Выработана собственная внешнеэкономическая стратегия, определены национальные и геостратегические интересы страны, концепция национальной безопасности.

Принципы внешней политики

Основные принципы внешней политики закреплены в Конституции Республики Узбекистан: суверенное равенство государств, неприменение силы и угрозы силой, нерушимость границ, мирное урегулирование споров, невмешательство во внутренние дела других государств и другие общепризнанные принципы и нормы международного права¹. Для внешней политики республики характерны деидеологизированность, открытость — она готова сотрудничать со всеми странами Востока и Запада, независимо от их идеологической и прочих ориентаций, на основе принципов и норм международного права.

Внешняя политика служит обеспечению благоприятных условий для внутренней жизни, реализации глубоких преобразований в формировании нового общества, а также обеспечению национальной безопасности страны. Она охватывает все основные направления

и типы международных отношений — политические, экономические, военные, культурные, в области науки и техники и т. д. Соответственно, ее задачей ставится обеспечение органической интеграции страны в мировое политическое, культурно-интеллектуальное, экономическое пространство. Свою международную политику Узбекистан строит с учетом того, что в XXI в. мир столкнулся с новыми вызовами международной стабильности, с тем, что кардинальным образом меняется характер конфликтов и угроз. Все большими стали масштабы международного терроризма, регионального экстремизма, сепаратизма и наркотрафика, а также угроза распространения ядерного оружия и оружия массового уничтожения, что требует новых подходов и методов разрешения конфликтных ситуаций. Свидетельством этого стал террористический акт 11 сентября 2002 г. в Нью-Йорке, унесший жизни тысяч людей, активизация терроризма в других странах, что вызвало к жизни новые методы борьбы и консолидации международных сил в борьбе с этими вызовами. Последовательная реализация указанных принципов, преодоление трудностей объективного характера должны вывести Республику в ряд современных государств с рыночной экономикой и демократическим устройством общественной жизни.

Основные направления внешней политики

В области политических отношений, дипломатической деятельности важнейшим направлением для Узбекистана является участие в работе *международных организаций* — как межгосударственных, так и неправительственных. Это прежде всегда касается учреждений ООН и ОБСЕ. С 1992 г. Узбекистан является членом ООН. Республика подписала заключительный акт Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. Парламент Узбекистана — член межпарламентского союза и член парламентской ассамблеи организации по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ). Узбекистан входит в число участников Движения неприсоединения и в качестве такового не принимает участия в каких-либо военно-политических блоках.

Важнейшим направлением внешнеполитической деятельности стало установление двусторонних и многосторонних межгосударственных отношений на основе соответствующих договоров и соглашений. Приоритетной признана *деятельность в рамках СНГ*. Наиболее эффективными являются взаимовыгодные двусторонние отношения со странами СНГ. Особое место занимают отношения с Россией.

К важнейшим направлениям внешней политики Узбекистана относится укрепление связей с суверенными *государствами Центральной Азии*. Отношения с ними зиждутся на общности исторических судеб, общих границах, близости культур, языков, обычаев и традиций. Основные направления сотрудничества со странами Цент-

¹ Adhamjon Yunusov, Yakov Umanshy, D.Zainutdinova. National Interest and Pragmatism in the Foreign Policy of Uzbekistan // Birliding. A common Future: Indian and Uzbek Perspectives in Security and Economic Issues. Delhi, 1999. P. 31.

² См.: Конституция Республики Узбекистан. Т., 1992. Статья 17.

ральной Азии основаны на общности задач, связанных с важностью создания единой системы транспортных коммуникаций и трубопроводов, обеспечивающих выход к портам Индийского, Атлантического и Тихого океанов; с повышением эффективности использования водных и энергетических ресурсов региона; с координацией усилий в решении острейших социальных и экономических проблем; с развитием здравоохранения и образования; с объединением усилий в борьбе с международным терроризмом. Создание в Центральной Азии единой экономической, духовной и политической среды в интересах всех народов края — это веление времени.

С первых лет независимости Узбекистан уделяет большое внимание восстановлению прерванных в советское время отношений с *сосредельными и близлежащими азиатскими странами*. Особое значение в связи с этим приобретает прекращение с помощью международной антитеррористической коалиции во главе с США 20-летней войны в Афганистане, свержение там режима талибов, превративших страну в полигон для международных террористов, экстремистов и фанатиков, представляющих огромную угрозу для центральноазиатского региона и всего мира. Если новым силам, пришедшим к власти в этой стране, удастся предотвратить возможный негативный ход событий и консолидировать этнические, региональные и религиозные силы для достижения стабильности, долгосрочного мира, возрождения и дальнейшего цивилизованного развития страны, то тогда откроются перспективы для превращения Афганистана в важную интегрированную часть центральноазиатского региона.

На широкой договорной основе строятся отношения Узбекистана с другими азиатскими странами, в том числе с такими гигантами, как Китай и Индия. В связи с этим особое значение приобретает членство в Шанхайской организации сотрудничества (ШОС), международной организации, сформировавшейся в 2003 г. и объединяющей страны Центральной Азии, Россию и Китай. Важнейшей задачей ШОС является борьба с международным терроризмом, радикальным, агрессивным фундаментализмом и сепаратизмом, наркотрафиком и организованной преступностью, для чего в его рамках создан региональный антитеррористический центр с штаб-квартирой в Ташкенте. В долгосрочной перспективе в деятельности ШОС должен будет возрасти экономический вектор, конечной целью которого является улучшение условий жизни и обеспечение достойного будущего для народов региона. Узбекистан активно взаимодействует с новыми индустриальными странами Юго-Восточной Азии, заинтересован в использовании их опыта ускорения модернизации и привлечения их инвестиций в узбекскую экономику.

Особое значение приобретает установление равноправных отношений с *развитыми странами*. Углубляется взаимодействие с США,

Германией, Японией, Францией, Италией и другими ведущими государствами. Это открывает путь к современным технологиям, привлечению новых инвестиций, подготовке высококвалифицированных кадров, отвечающих потребностям страны в новых специалистах международного уровня. Активная политическая деятельность в рамках международных организаций, установление равноправных двусторонних и многосторонних отношений с зарубежными странами способствуют интеграции республики в международное культурное пространство. В области *культурных отношений* самым главным является то, что наша страна вновь открылась миру как один из древних очагов мировой цивилизации, как обладательница богатейших культурных ценностей, имеющих общечеловеческое значение. Историко-архитектурные памятники Самарканда, Бухары, Хивы, Шахрисабза являются не только нашим национальным богатством, а принадлежат всему человечеству как великие творения человеческого духа, как свидетельство творческих возможностей человека. Эти памятники, к слову сказать, являются еще не полностью востребованной основой для развития международного туризма и туристической индустрии как одной из отраслей экономики страны. Свидетельством признания роли узбекского народа в развитии мировой культуры является проведение под эгидой ЮНЕСКО празднования в международном масштабе 660-летия Амира Темура, 2500-летия Бухары и Хивы.

Чрезвычайно важны проблемы интеграции республики в мировое хозяйство. За годы независимости приняты законодательные и нормативные акты, которые позволили сформировать основные рамочные условия для *внешнеэкономической деятельности*. Свою внешнеэкономическую политику республика осуществляет, прежде всего, в качестве члена многих авторитетных международных экономических и финансовых организаций. Это дает возможность для совместной реализации ряда крупнейших транснациональных и региональных проектов. В частности, жизненно важное значение для Узбекистана приобретает участие в строительстве транснациональных автомобильных и железнодорожных магистралей, обеспечивающих выход к крупнейшим морским портам в Индийском и Тихом океанах, Черном и Средиземном морях, Персидском заливе.

Используя свое геополитическое положение на перекрестке дорог между Западом и Востоком, Севером и Югом, Узбекистан нацелен на восстановление маршрутов Великого шелкового пути на новой, современной основе, чтобы занять подобающее место в международной торговле, и не только в качестве посреднического моста но и своими конкурентоспособными товарами на основе развития экспортных секторов производства.

Экономика страны принимает все более открытый характер. Больше значения придается созданию благоприятных условий для иностранных инвестиций, созданию широкой системы льгот для инвесторов. С участием иностранных партнеров создано множество совместных предприятий, в том числе такие, как узбекско-американское СП «Зарафшан-Ньюмонт», узбекско-корейское СП «УзДЭУавто», узбекско-британское СП «УзБат» и др.

§ 4. Перспективы развития страны

Эффективность внешней и внутренней политики любого государства зависит не в последнюю очередь от умения определить ближайшие и долгосрочные цели, способности прогнозировать будущее страны. Применительно к Узбекистану определение краткосрочного прогнозирования связано на современном этапе с эволюционным, поэтапным переходом к рыночным отношениям. На каждом этапе определяются свои цели, задачи и механизмы их реализации.

В ряде официальных документов идет речь и о более долгосрочных целях и прогнозах. В частности, ставится задача в обозримом будущем вывести республику в число развитых стран. После распада Советского Союза статус новых государств, возникших на его территории, в том числе Узбекистана, очень размыт. Применительно к ним говорится как о постсоветских, постсоциалистических государствах. Такое определение — это реликт времен биполярного мира, поделенного на социалистическую и капиталистическую системы. Однако существуют и другие основы классификации. По уровню экономического развития различают страны с высоким, средним и низким уровнем развития. Есть деление на развитые и развивающиеся страны. Последнее, кроме экономических показателей, предполагает различия и в области соблюдения прав человека, уровня жизни, удовлетворения духовных потребностей людей. Если исходить из указанных критериев, Узбекистан можно отнести к разряду среднеразвитых азиатских стран, которые не входят в число стран с низким уровнем развития, но отстают от динамично развивающихся новых индустриальных стран Азии. По большинству параметров Узбекистан можно отнести и к развивающимся странам. Для того чтобы достигнуть уровня развитых стран, прежде всего предстоит осуществить окончательный переход к рыночным отношениям, завершить переходный период. Соответственно осуществить структурную перестройку экономики, техническую и технологическую модернизацию, добиться соответствующего уровня демократизации и сформировать гражданское общество, обеспечить достаточно высокий уровень жизни людей. Эти задачи в принципе разрешимы, но требуют определенного времени и больших усилий.

Очерчена и более дальняя перспектива, связанная с построением «государства с великим будущим». В связи с этим встает вопрос о понятии «великое государство». Разные эпохи дают разные определения великих государств. В доиндустриальную эпоху самыми великими державами считались те, которые контролировали наибольшую территорию и собирали на ней наибольшее количество населения. Это относилось к Римской империи, Арабскому халифату, империи Темура, Османской империи, Британской империи и т. д.

После второй мировой войны территориальные и демографические факторы стали вытесняться фактором военной, особенно ядерной мощи. Появилось понятие «сверхдержава», главным критерием которого было количество и качество ядерного оружия. Под страхом применения ядерного оружия сверхдержавы — СССР и США — подчиняли своему идеологическому, политическому, экономическому диктату целые государства и регионы. Мир оказался разделенным на два противостоящих блока. Угроза самоуничтожения человечества стала реальной. Но человечество использовало свой внутренний потенциал самосохранения. Биполярная система распалась.

В наше время на первый план при оценке величия той или иной страны выходят экономические критерии. Учеными разработан в качестве определяющего «фактор экономического благополучия», критерием его является, в частности, относительное удельное потребление энергии. Если в стране потребление энергии на душу населения таково, как предписывают конкретные природные условия (климат, территория, рельеф и т. д.), то у нее нет проблем ни с содержанием армии или аппарата управления, ни с пенсионным или медицинским обслуживанием, т. е. механизм государства работает исправно¹. В целом с развитием человеческой цивилизации, с развитием науки, техники, технологии величие любого государства должно отождествляться с уровнем жизни и культуры народа, соблюдением прав человека и свободой личности. Если исходить из такого понимания «великого государства», то построение его в нашей стране — вполне реальная задача. Условием для этого является выгодное геополитическое положение страны, благоприятные природно-климатические условия, подземные и надземные богатства, экономический, культурный, интеллектуальный потенциал, трудовые ресурсы, а самое главное — трудолюбивый и миролюбивый народ. Как утверждает первый Президент Республики Узбекистан И. А. Каримов, «у нашей страны есть исторический шанс занять в XXI веке достойное место в мировой экономике, культуре и политике»².

¹ См.: *Общественные науки и современность*. 1995. № 5.

² И.А. Каримов. *Узбекистан на пороге XXI века. Угрозы безопасности, условия и гарантии прогресса*. Ташкент, 1996. С. 15.

Раздел XIV. ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Глава 1. ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КАК ПРОДУКТ XX ВЕКА

Возникновение глобальных проблем Трудно, наверное, сегодня найти человека, который бы не слышал о так называемых глобальных проблемах современности: *проблеме войны и мира, экологической, демографической, энергетической, сырьевой* и других. Конечно, эти проблемы существовали и раньше, но глобальными они становятся лишь в XX в. В отличие от прежних аналогичных проблем, имевших место в истории человечества, специфика глобальных проблем в том, что они носят *планетарный* характер. Еще в 40-х годах К. Ясперс писал: «Все существенные проблемы стали мировыми проблемами, ситуация — ситуацией всего человечества»¹. Все, что происходит сегодня в мире, будь то экологический кризис или войны, голод или истощение энергетических и других ресурсов, кризис в культуре или демографический взрыв, уже перестают быть локальными, местными, национальными проблемами, приобретая ныне планетарный, глобальный характер.

Глобальные проблемы — это такие проблемы, которые затрагивают интересы всего человечества, создают угрозу для его будущего и могут быть решены лишь при участии всего международного сообщества.

Любые проблемы, которые возникали в истории до XX в., никогда не угрожали самому существованию всего планетарного сообщества. Глобальные проблемы являются продуктом XX в., и их возникновение непосредственно связано с деятельностью человека. Причина появления глобальных проблем в растущей противоречии между деятельностью человека и тем состоянием, в котором оказались сегодня природа и общество.

Эта причина, в свою очередь, содержит в себе две группы причин: к первой группе относятся причины, связанные с противоречиями в системе «общество-природа»; ко второй — причины, связанные с противоречиями между социальными образованиями (индивидами, социальными группами, государствами и межгосударственными структурами) внутри самого общества.

Что это за причины?

1. До XX в. освоение природных богатств и воздействие на природу носили локальный характер. В XX в. хозяйственная деятельность человека приобретает *планетарные* масштабы. Антропогенные нагрузки на природу столь возросли, что превратились в *новую геологическую силу* (В. И. Вернадский), способную изменить весь облик планеты, привести к качественным необратимым последствиям в биосфере. Достаточно напомнить о разрушении озонового слоя или уничтожении тропических лесов. Ситуация такова, что поставлен вопрос о выживании самого человечества.

2. Неравномерность общественного развития, колониализм, а также социальная несправедливость в распределении и потреблении мировых богатств привели к наличию богатых и бедных стран, что породило такие глобальные проблемы, как отсталость бывших колониальных и развивающихся стран и сопряженные с ней проблемы голода, нищеты, получения образования и т. д., что ставит перед человечеством глобальную проблему создания нового порядка, направленного на ликвидацию этого разрыва.

Эта же неравномерность общественного развития являлась и источником войн. Но до XX в. конфликты между государствами и их последствия носили локально-региональный характер. XX век породил *мировые* войны. Учитывая нынешний характер вооружений, возникает опасность уничтожения всего человечества в ходе третьей мировой войны. Поэтому проблема мирного сосуществования народов и государств превращается в глобальную проблему человечества.

Наряду с известными глобальными проблемами (демографическая, экологическая, продовольственная и др.), в конце XX и начале XXI вв. обозначились новые угрозы, приобретающие характер глобальных проблем: *международный терроризм, международная организованная преступность* и другие. В силу своей специфики, глобальные проблемы не могут быть решены без участия всего международного сообщества. Необходимым условием их решения является единство человечества, что, в свою очередь, предполагает рост интеграции и взаимопонимания в мировом сообществе.

С самого своего возникновения глобальные проблемы привлекли внимание ученых, политиков, общественных и международных организаций. В связи с этим стали возникать разнообразные математические и компьютерные модели и прогнозы глобального развития.

Модели глобального развития

В 70-х годах XX в. ряд прогностических моделей был создан Римским клубом — неправительственной организацией, объединяющей ученых, бизнесменов и политиков. Одна из первых таких математических моделей была разработана философом и кибернетиком Х. Озбекханом. Следующая имитационная модель («Мир-1») была создана

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 141.

Раздел XIV. ФИЛОСОФИЯ ГЛОБАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ

Глава 1. ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ КАК ПРОДУКТ XX ВЕКА

Возникновение глобальных проблем Трудно, наверное, сегодня найти человека, который бы не слышал о так называемых глобальных проблемах современности: *проблеме войны и мира, экологической, демографической, энергетической, сырьевой* и других. Конечно, эти проблемы существовали и раньше, но глобальными они становятся лишь в XX в. В отличие от прежних аналогичных проблем, имевших место в истории человечества, специфика глобальных проблем в том, что они носят *планетарный* характер. Еще в 40-х годах К. Ясперс писал: «Все существенные проблемы стали мировыми проблемами, ситуация — ситуацией всего человечества»¹. Все, что происходит сегодня в мире, будь то экологический кризис или войны, голод или истощение энергетических и других ресурсов, кризис в культуре или демографический взрыв, уже перестают быть локальными, местными, национальными проблемами, приобретая ныне планетарный, глобальный характер.

Глобальные проблемы — это такие проблемы, которые затрагивают интересы всего человечества, создают угрозу для его будущего и могут быть решены лишь при участии всего международного сообщества.

Любые проблемы, которые возникали в истории до XX в., никогда не угрожали самому существованию всего планетарного сообщества. Глобальные проблемы являются продуктом XX в., и их возникновение непосредственно связано с деятельностью человека. Причина появления глобальных проблем в растущем противоречии между деятельностью человека и тем состоянием, в котором оказались сегодня природа и общество.

Эта причина, в свою очередь, содержит в себе две группы причин: к первой группе относятся причины, связанные с противоречиями в системе «общество-природа»; ко второй — причины, связанные с противоречиями между социальными образованиями (индивидами, социальными группами, государствами и межгосударственными структурами) внутри самого общества.

Что это за причины?

1. До XX в. освоение природных богатств и воздействие на природу носили локальный характер. В XX в. хозяйственная деятельность человека приобретает *планетарные* масштабы. Антропогенные нагрузки на природу столь возросли, что превратились в *новую геологическую силу* (В. И. Вернадский), способную изменить весь облик планеты, привести к качественным необратимым последствиям в биосфере. Достаточно напомнить о разрушении озонового слоя или уничтожении тропических лесов. Ситуация такова, что поставлен вопрос о выживании самого человечества.

2. Неравномерность общественного развития, колониализм, а также социальная несправедливость в распределении и потреблении мировых богатств привели к наличию богатых и бедных стран, что породило такие глобальные проблемы, как отсталость бывших колониальных и развивающихся стран и сопряженные с ней проблемы голода, нищеты, получения образования и т. д., что ставит перед человечеством глобальную проблему создания нового порядка, направленного на ликвидацию этого разрыва.

Эта же неравномерность общественного развития являлась и источником войн. Но до XX в. конфликты между государствами и их последствия носили локально-региональный характер. XX век породил *мировые* войны. Учитывая нынешний характер вооружений, возникает опасность уничтожения всего человечества в ходе третьей мировой войны. Поэтому проблема мирного сосуществования народов и государств превращается в глобальную проблему человечества.

Наряду с известными глобальными проблемами (демографическая, экологическая, продовольственная и др.), в конце XX и начале XXI вв. обозначились новые угрозы, приобретающие характер глобальных проблем: *международный терроризм, международная организованная преступность* и другие. В силу своей специфики, глобальные проблемы не могут быть решены без участия всего международного сообщества. Необходимым условием их решения является единство человечества, что, в свою очередь, предполагает рост интеграции и взаимопонимания в мировом сообществе.

С самого своего возникновения глобальные проблемы привлекли внимание ученых, политиков, общественных и международных организаций. В связи с этим стали возникать разнообразные математические и компьютерные модели и прогнозы глобального развития.

Модели глобального развития

В 70-х годах XX в. ряд прогностических моделей был создан Римским клубом — неправительственной организацией, объединяющей ученых, бизнесменов и политиков. Одна из первых таких математических моделей была разработана философом и кибернетиком Х. Озбекханом. Следующая имитационная модель («Мир-1») была создана

¹ К. Ясперс. Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 141.

Дж. Форрестером. В ней представлена динамика развития народонаселения, объемов и потоков капиталовложений, использования природных ресурсов, темпов загрязнения окружающей среды, производства и потребления продовольствия. Вскоре им же была разработана усовершенствованная модель — «Мир-2».

В 1972 г. Д. Медоуз и группой молодых ученых Массачусетского технологического института была предложена модель «Мир-3», легшая в основу первого доклада Римскому клубу под названием «Пределы роста». Модель описывала процессы глобального развития с 1900 по 2100 гг. Авторы модели пришли к выводу: если существующая динамика основных тенденций развития народонаселения, промышленности, сельского хозяйства, эксплуатации природных ресурсов и загрязнения окружающей среды сохранится, то человечество ждет глобальный кризис. Из этого авторы доклада делают вывод: человечество должно перейти от стратегии роста к состоянию глобального равновесия. Результаты «Пределов роста» были восприняты по-разному, но одно можно сказать однозначно: доклад породил бурные дискуссии и привлек пристальное внимание мировой общественности к глобальным проблемам. Одним из результатов доклада стало *развенчание мифа о безграничном экономическом росте*.

В отличие от моделей Д. Медоуза и Дж. Форрестера, в которых мир рассматривался как единое целое, в модели М. Месаровича и Э. Пестеля, представивших второй доклад Римскому клубу под названием «Человечество у поворотного пункта» (1974), мир рассматривается с учетом регионального развития. В докладе был спрогнозирован ряд региональных кризисов и катастроф, в связи с чем была предложена стратегия «органического роста», центральным пунктом которой являлась идея такого дифференцированного развития регионов, которая позволила бы развиваться человечеству как органическому целому.

Наряду с первыми докладами Римскому клубу¹, построенными на количественных методах, получили распространение исследования в рамках «Проекта моделей мирового порядка», построенные на качественном анализе процессов мирового развития. Это работы Р. Котари «Шаги в будущее» (1974), Р. Фалка «Изучение будущих миров» (1975), А. Мазруи «Мировая федерация культур» (1976), Й. Галтунга «Подлинные миры» (1980) и «Альтернативы есть!» (1984) и др.

Под эгидой ЮНЕСКО разрабатывался проект «Всемирные модели» под руководством К. Дойча («Проблемы мирового моделирования. Политические и социальные импликации», 1977), под эгидой

¹ О деятельности Римского клуба и разработанных по его заказу моделях глобального развития см. книгу бывшего президента клуба: А. Печчи. Человеческие качества. М., 1985.

Организации экономического сотрудничества и развития (ОЭСР) проект «Международное будущее» под руководством Ж. Лезурна («Встреча с будущим: реализация возможного и готовность к непредвиденному», 1979). Известны работы Сассекского университета (Великобритания), выполненные под руководством Ч. Фримена и С. Коула в 1977 г.: «Глобальные модели», «Мировое будущее. Большие дебаты», работы Гудзоновского института (США) под руководством Г. Кана — «Грядущий бум» (1982), доклады, выполненные по заказу американской администрации — «Глобальные проблемы 2000 г.» (1980), «Глобальное будущее: время действовать» (1981), исследования Института всемирной вахты и т. д.

Если первоначальные модели «возможных миров» будущего носили технократический характер, то в последующем все более пробивается мысль о необходимости совершенствования самого общества, общественных отношений (межрегиональных, межгосударственных) и перестройки самого человека, его ценностных ориентаций и поведенческих характеристик для решения глобальных проблем.

Глава 2. ГЛОБАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

§ 1. Проблема войны и мира

Вся история развития человеческой цивилизации — это, к сожалению, история войн. Война очень долго рассматривалась как явление необходимое, неизбежное и даже полезное для развития человечества. Этому сохранилось достаточно много свидетельств в трудах *Н. Макиавелли, Ф. Венона, Т. Гоббса, Д. Ж. Прудона, Ф. Ницше* и др.

Это не означает, что все мыслители прошлого воспринимали войны подобным образом. Известно, какими активными противниками войн были *Эразм Роттердамский, Ж.-Ж. Руссо, И. Кант, М. В. Ломоносов* и многие другие. В XIX—XX вв. борьба за мир приобрела форму пацифизма, т. е. полного неприятия всего того, что связано с войной и милитаризмом.

Необходимо отметить, что с каждым столетием войны становились все ожесточеннее и кровопролитнее. В Европе в XVII в. в войнах погибло 3 млн человек, в XVIII веке — 5,2 млн человек, в XIX в. — 5,2 млн человек (из них до 2 млн — в наполеоновских войнах). XX век превзошел все предыдущие: первая мировая война унесла уже 10 млн человек, т. е. почти столько же, сколько за 200 предшествующих лет. Вторая мировая война стоила жизни почти 60 млн человек. В ней участвовали 61 государство, что вместе с их колониями составило 80% населения Земли. Боевые действия шли на территории 40 государств Европы, Азии и Африки, на акваториях всех четырех океанов.

Развитие различных видов оружия массового уничтожения (ядерное, термоядерное, нейтронное, химическое, бактериологическое и т. п.) привело к тому, что всех накопленных арсеналов достаточно для многократного уничтожения всего живого на планете. Можно сказать, что проблема войны и мира — эта «исторически первая глобальная проблема современности и до сих пор остается первой, наиболее опасной и самой неотложной в удлиняющемся списке глобальных проблем»¹. Прекращение «холодной войны», ликвидация военно-политического противостояния блоков, общее улучшение международного климата существенно снизили опасность сознательного начала войны. Однако сохраняется опасность ее случайного возникновения. Поэтому данная глобальная проблема может быть решена лишь путем глобального разоружения, и, в первую очередь, ликвидации оружия массового уничтожения.

§ 2. Экологическая проблема

Формирование «экософии» как определенной, очень специфической части социальной философии прошло в своем развитии ряд этапов:

- 50-е гг. XX века: констатация того, что в экологии не все благополучно;
- 60-е гг.: первые попытки теоретического осмысления;
- 70-е гг.: начало практической деятельности общественных движений («зеленых» и др.);
- 80-е гг.: выработка конкретных действий на основе достаточно четко сформулированных принципов;
- 90-е гг.: формирование глобального экологического мышления.

Существенный вклад в развитие «экософии» внесли *А. Печчеи, Г. Коммонер, А. Кинг, Л. Браун, Д. Медоуз, Г. Кан, Дж. Форрестер, Э. Пестель* и др.

С именем итальянского философа и общественного деятеля А. Печчеи связано возникновение и первые 15 лет деятельности Римского клуба — международной неправительственной организации, активно занимающейся разработкой современной глобалистики. Среди наиболее существенных работ клуба можно выделить следующие:

- предложение о создании специальных транснациональных структур для координирования процессов социально-экономического и научно-технического развития в глобальном масштабе (*Э. Пестель, М. Месарович*);

¹ С.Н. Смирнов. Глобальные проблемы в их взаимосвязи и взаимозависимости. // В кн.: Экономическая проблема в современной глобалистике. М., 1985. С. 48.

- разработка теории экологически сбалансированной глобальной экономической системы (*Л. Браун*);

- формирование глобальной экологической и гуманистической этики (*Р. Атфилд*) и т. д.

Чрезвычайно интересно выглядит одно из предложений А. Печчеи о том, что необходимо отказаться от «религии прогресса и слепой веры во всемогущество механики» и обратить свой взор на Восток, поскольку «метафизические культуры Азии многому могут научить материалистическую западную цивилизацию».

Об актуальности экологической проблематики свидетельствуют крайне тревожные факты из Глобальной экологической сводки ООН (1992 г.). Наиболее серьезными вопросами в области экологии признаны:

- недостаток пресной воды (из которой 63 % расходуется в сельском хозяйстве, 23 % — в промышленности и только 8 % — в быту);
- загрязнение Мирового океана (вплоть до возникновения «мертвых зон»);
- высыхание Арала (уровень снизился на 3 метра, ожидается снижение еще на 9—13 метров и увеличение солености в 10 раз);
- катастрофическое загрязнение воздуха, особенно в крупных городах (Париж, Мадрид, Рио-де-Жанейро, Токио, Сидней, Торонто, Лондон, Тегеран, Бангкок, Нью-Йорк и др.);
- эрозия почв (уже безвозвратно потеряно 15% всех почв);
- гибель лесов (ежегодно вырубается 16,8 млн гектаров);
- последствия стихийных бедствий (наводнения, засуха, землетрясения, ураганы, извержения вулканов и т. д.);

В целом экологическая проблема стала второй, после проблемы предотвращения ядерной войны, глобальной проблемой современности, а со временем может стать и первой. Как утверждает канадский ученый Р. Пэлке в своей работе «Энвайронментализм и будущее прогрессивной политики», экология более фундаментальна, чем все человеческие желания и потребности, а экономические успехи не могут больше расцениваться как адекватная цена за экологическую нестабильность.

Таким образом, альтернатива такова: либо человечество модернизирует свою цивилизацию с точки зрения экологии, либо деградирует вместе с окружающей средой.

§ 3. Энергетическая проблема

Американский исследователь глобальных проблем *В. Смилл* полагает, что «три кита», на которых держится современная цивилизация, — это энергия, продовольствие и окружающая Среда, все остальное — вторично.

С 1945 г. в три раза увеличилось количество добываемой энергии, но распределяется она крайне неравномерно. Десять наиболее разви-

тых стран (около 7% населения Земли) потребляют 70% энергии, при этом развивающиеся страны (78% населения планеты) вынуждены ограничиваться лишь 18% вырабатываемой энергии.

Развитые и развивающиеся страны различаются между собой не только по количеству потребляемой энергии, но и качеству. Если в первых основные энергоносители — это нефть и газ, в меньшей степени — уголь, то во вторых странах — в основном древесина, различные технические культуры, отходы сельскохозяйственного производства (например, в Бангладеше — 90%, в Нигерии — 80%, в Индонезии — 66% всей энергии получают из подобных энергоносителей).

Энергетическая проблема имеет ряд аспектов: во-первых, развитие общества требует все больше энергии, во-вторых, чем больше энергии используется, тем меньше ее остается (если рассматривать традиционные энергоносители), в-третьих, чем больше топлива сжигается, тем хуже для окружающей среды. В-четвертых, так называемые альтернативные источники энергии не всегда себя оправдывают. Например, *И. В. Курчатова* считал атомную энергию — основой энергетики будущего. Однако ряд катастроф на АЭС, особенно на Чернобыльской в 1986 г., показали всю неоднозначность проблемы. Только в 1990 г. на 143 АЭС зарегистрированы неисправности. К 2000 г. подлежало закрытию более 300 ядерных реакторов.

Среди путей решения энергетической проблемы можно назвать следующие:

- поиск новых безопасных и относительно недорогих источников энергии (использование энергии солнца, ветров, морских приливов и отливов и т. д.);
- снижение энергоемкости выпускаемой продукции;
- использование вместо традиционных промышленных материалов более легких, дешевых, менее энергоемких (алюминий вместо стали, стекловолокно вместо меди, пластик вместо металла и т. д.).

§ 4. Сырьевая проблема

С проблемой добычи и использования энергии тесно связана проблема сырья (минеральных ресурсов, леса и т. д.). В настоящее время добывается в три раза больше полезных ископаемых, чем в 1970 г. При этом развивающиеся страны (78% населения) используют лишь 12%.

А. Е. Ферман подсчитал, что за период XVI—XX вв. из земли извлечено до 50 миллиардов тонн угля, 2 миллиарда тонн железа, 20 миллионов тонн меди, 20 тысяч тонн золота и т. д. В настоящее время ежегодно извлекается из недр до 100 миллиардов тонн иско-

паемых (около 50 кв. км). Можно вполне согласиться с выводом *В. И. Вернадского* о том, что «человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой»¹.

Решение сырьевой проблемы связано с заменой дорогих и менее доступных видов сырья дешевыми и более доступными; с внедрением ресурсосберегающих технологий; с переориентацией производства с количественных показателей на качественные.

§ 5. Продовольственная проблема

Продовольственная проблема в настоящее время стоит чрезвычайно остро: количество голодающих в мире выросло с 460 млн человек в 1970 г. до 550 млн человек в 1990 г., а к началу XXI в. составило около 10% населения планеты.

Подсчитано, что минимальные нормы питания требуют, чтобы на одного человека приходилось, по крайней мере, 0,6 гектара обрабатываемой земли. А ее уже (в 2000 г. стало в 2,5 раза меньше, т. е. по 0,23 га, и к 2050 г. — 0,15 га, т. е. в 4 раза меньше, при условии, что количество обрабатываемой земли останется прежним). Только в странах Азии и Африки от голода умирают до 1200 человек в день.

Голод — не единственное, хотя и наиболее очевидное проявление продовольственной проблемы. Другая сторона проблемы — избыточное потребление в развитых странах.

Население многих развивающихся стран испытывает либо абсолютный (нехватка продовольствия вообще), либо относительный голод (нехватка определенных компонентов питания — белков, витаминов, минералов, жиров, углеводов и т. д.). Одна из наиболее распространенных форм относительного голода — нехватка белка. Доказано, что малый рост многих народностей является не столько генетической особенностью, сколько следствием недостатка белковой пищи.

В то же время в питании жителей Западной Европы и Северной Америки белок составляет до 70% рациона, однако при этом наблюдается явный недостаток злаков, клубней, переработанных овощей и фруктов.

Таким образом, перед разными частями человечества стоят различные задачи в области решения продовольственной проблемы:

— для населения развивающихся стран — это изыскание возможностей достаточного питания (рост урожайности земледелия и продуктивности животноводства, использование ресурсов дикой природы и океана, импорт продовольствия и т. д.);

— для населения развитых стран — изменение структуры питания (меньше белков, жиров, сахара, больше натуральных продуктов).

¹ В.И. Вернадский. Химическое строение биосферы Земли и ее окружения. М., 1960. С. 328.

§ 6. Демографическая проблема

В начале нашей эры население Земли составляло около 150—200 млн человек (меньше, чем сегодня живет в одних США). К X веку оно составило 300 млн человек. Только к середине XIX в. (1850 г.) землян стало 1 миллиард человек. А вот дальше увеличение численности населения пошло с угрожающей быстротой: рубеж в 2 миллиарда был достигнут за 80 лет — к 1930 г., 3 миллиарда за 30 лет (1960 г.), 4 миллиарда — за 16 лет (1970 г.), 5 миллиардов — за 10 лет (1986 г.).

Сейчас население Земли увеличивается на 90 миллионов человек в год, или на 3 человек в секунду. Прогнозируется, что темп роста в XXI в. замедлится.

Темпы прироста уже снижаются. В развитых странах они не более 0,5% в год, а в ряде стран вообще отсутствует естественный прирост (в Германии, Великобритании, Скандинавских странах, России и т. д.). В большинстве развивающихся стран прирост от 1 до 2,5% и лишь в Африке сохраняется на уровне 3%. Резкое падение прироста наблюдается в ряде азиатских (включая Китай, Японию, Северную и Южную Корею) и латиноамериканских стран.

На примере демографической проблемы легко прослеживается взаимосвязь всех глобальных проблем. Избыточное население означает увеличивающееся давление на окружающую среду: ухудшается качество воды и воздуха (особенно в быстрорастущих городах), снижается плодородие почв, увеличивается количество бытовых и промышленных отходов, т. е. резко ухудшается экологическая обстановка.

Чем больше растет население, тем больше требуется энергии, сырья, продовольствия для поддержания его жизнедеятельности. Логическим следствием этого является обострение энергетической, сырьевой, продовольственной проблем.

Избыток населения выступает фактором, нередко провоцирующим конфликты и войны. Недаром большинство войн и вооруженных конфликтов после 1945 г. произошло именно в «третьем мире», т. е. в странах, большинство из которых как раз и имеет демографическую проблему в очень острой форме.

Демографическая проблема тесно связана и с другими проблемами, такими, как:

- проблема распространения многих заболеваний (инфекционных, СПИДа и т. д.);
- проблема бедности, пауперизации, обнищания значительных масс населения;
- проблема большого количества незанятых рабочих рук;
- проблема преступности и других форм антисоциального поведения (проституция, алкоголизм, наркомания и т. д.);
- проблема образования и социального обеспечения;
- проблема сохранения культуры и нравственности и др.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Философия является наиболее смыслоемкой сферой разделения духовного труда. Это и общетеоретическое мировоззрение, и форма общественного сознания, и всеобщая наука (наука о всеобщем), и квинтэссенция духовной культуры в целом. Вот почему значение и функции философии столь многогранны. Она играет и познавательную, и методологическую, и аксиологическую, а также праксиологическую (практическую) и прогностически-эвристическую роль.

Философское знание, конечно, по своей природе предельно теоретично. Но это не значит, что оно оторвано от реальной жизни, конкретного исторического процесса. Любая философская система, с одной стороны, несет на себе печать эпохи, с другой, — философия отражает сущность данной эпохи, раскрывает ее закономерные черты. Философию занимает не только настоящее, сущее, но и прошлое, и особенно будущее, возможное, должное. Она направлена на выявление широкого спектра возможностей и наиболее перспективных тенденций, путей совершенствования и оптимизации человеческого бытия. Объясняя таким образом мир, философия становится основой стратегий различных политических сил, а также практических действий социальных групп и конкретных людей. В этом практическое и эвристическое значение философии.

Уже накопленный опыт независимого развития Республики Узбекистан дает достаточный материал для философского анализа и обобщения. Опыт такого анализа был дан в соответствующих разделах учебника. В дальнейшем философский анализ развития суверенного Узбекистана будет еще больше актуализироваться. С одной стороны это, значит, рассматривать его с точки зрения тенденций мирового развития, поскольку наша страна и происходящие в ней процессы — часть развития мировой цивилизации в целом. С другой стороны, это значит, рассматривать данный опыт в его целостности, в единстве всех его основных сторон — политической, экономической, духовной, выявляя сущностные, закономерные тенденции, соотношение общих и особенных черт.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	3
Раздел I. Философия: предмет, структура, функции и роль в обществе	
Глава 1. Предмет философии и природа философского знания	
§ 1. Что такое философия?	7
<i>Трудности определения.</i>	
§ 2. Основные черты и функции философии. Предмет философии.	9
<i>Философия как мировоззрение. Философия как форма теоретического мышления. Философия как предельный способ теоретизирования. Философия как общая методология. Философия как самосознание исторической эпохи. Философия как аксиология. Философия как критика. Философия как прогнозирование и проектирование. Философия как идеология. Предмет философии.</i>	
§ 3. Структура философского знания.	18
<i>От натурфилософии к дифференциации философского знания. Основные философские дисциплины.</i>	
Глава 2. Основные проблемы, направления и методы философии	
§ 1. Основные философские проблемы и их специфика. Основные философские направления	20
<i>Специфика философских проблем. Основные философские проблемы. Структура и развитие проблемы «мир — человек». Основные философские направления.</i>	
§ 2. Методы философского познания	29
Глава 3. Роль философии в обществе	
§ 1. Философия в системе культуры	30
<i>Философия и наука. Философия и искусство. Философия и религия.</i>	
§ 2. Философия и общество	34
<i>Воздействие общества на философию. Роль философии в развитии общества.</i>	
Глава 4. Современный мир, Узбекистан и проблемы обновления философского знания	
§ 1. Мир и философия в современную эпоху	36
<i>Общие и особенные закономерности развития философии. Глобальные и региональные особенности развития философии в современную эпоху.</i>	
§ 2. Современный Узбекистан: новые задачи философии	38
<i>Философия в Узбекистане в XX веке. Философия в независимом Узбекистане.</i>	
Раздел II. История философии	
Введение	43
Глава 1. Генезис философии	
§ 1. Генезис философского мышления	45
<i>Социально-исторические и духовные предпосылки возникновения философии. Становление философии.</i>	
§ 2. Зарождение религиозно-философской мысли на древнем Ближнем и Среднем Востоке	49

<i>Зарождение естественнонаучных знаний и философии в Древнем Вавилоне и Египте. Древний центральноазиатский эпос. Зороастризм.</i>	
§ 3. Зарождение религиозно-философской мысли в Индии, Китае и на Дальнем Востоке	53
<i>Ведическая литература Индии. Классические книги образованности в Китае. Мифология и зарождение религиозно-философских представлений в Корее. Ранние верования в Японии.</i>	
§ 4. Зарождение религиозно-философской мысли в Европе	55
<i>Гомер и Гесиод. Орфики.</i>	
Глава 2. Древняя философия	
§ 1. Философия в Древней Индии	56
<i>Джайнизм и буддизм. Индуизм. Локаята.</i>	
§ 2. Философия Древнего Китая	61
<i>Основные философские направления.</i>	
§ 3. Философия в ранних государствах Дальнего Востока	63
<i>Религиозно-философские учения конфуцианства, буддизма и даосизма в Корее. Синтоизм в Японии.</i>	
§ 4. Религиозно-философские представления в Центральной Азии	65
<i>Религиозно-идеологические течения в Кушанскую эпоху. Буддизм в Центральной Азии. Манихейство. Маздакизм.</i>	
§ 5. Философия Древней Греции и Древнего Рима	68
<i>Ионийская натурфилософия. Атомизм. Софисты. Сократ. Платон. Аристотель. Эллинизм. Стоицизм. Эпикуреизм. Киники. Неоплатонизм.</i>	
Глава 3. Развитие восточной философии в Средние века	
§ 1. Средневековая философия в Центральной Азии, на Ближнем и Среднем Востоке (VIII—XII вв.)	79
<i>Мавераннахр после завоевания арабами. Зарождение и распространение ислама. Хариджиты. Исмаилиты. Философская доктрина исмаилитов. Дискуссии в раннем исламе. Мутазилиты. Мутакалиммы. Зарождение суфизма. Философские воззрения Ар-Рази. Аль-Кинди, Мухаммад аль-Хорезми. Фергани. Философские и социологические взгляды Фараби. Философские взгляды Абу Абдуллаха Хорезми. Общественно-философские воззрения Беруни. Философские воззрения Ибн Сины. Мировоззрение Юсуфа Хас Хаджиба. Мировоззрение Абу Хамида Газали. Омар Хайям. Теоретики суфизма. Ахмад Яссави. Кубравия. Накишбандия. Развитие культуры в мусульманской Испании. Философские взгляды Ибн Бадджди. Философские взгляды Ибн Туфейля. Философия Ибн Рушда.</i>	
§ 2. Общественно-философская мысль в Центральной Азии в эпоху Темура и Темуридов (XIV—XV вв.)	126
<i>Философские взгляды Тафтазани. Философские взгляды Мир Сайида Шарифа (Джурджани). Улугбек. Навои. Джами.</i>	
§ 3. Общественно-философская мысль в Центральной Азии в XVI—XVII вв.	132
<i>Общественно-политическая обстановка. Общая характеристика общественно-философской мысли XVI—XVII вв. Юсуф Карабаги. Мухаммад Шариф Бухари. Общественно-философские проблемы.</i>	
§ 4. Общественно-философская мысль в XVII — первой половине XIX вв.	136

Общественно-философские взгляды Мирзы Бедея. Машраб. Махтумкули. Чокан Валиханов.	
§ 5. Просветительство в Туркестане в XIX — начале XX вв.	140
<i>Просветительство раннего периода. Джадидизм. Бехбуди. Фитрат. Абдулла Авлони.</i>	
§ 6. Основные этапы развития философии в Индии, Китае и на Дальнем Востоке	149
<i>Индийская философия. Мусульманская философия в Индии. Китайская философия. Корейская философия. Японская философия.</i>	

Глава 4. Основные этапы развития западной философии в эпохи средневековья и Нового времени

§ 1. Философия средних веков	169
<i>Схоластика. Фома Аквинский. Реализм и номинализм.</i>	
§ 2. Философия эпохи Возрождения	171
<i>От теологии и схоластики к гуманизму и науке.</i>	
§ 3. Европейская философия Нового времени	173
<i>Общая характеристика. Фрэнсис Бэкон. Томас Гоббс. Рене Декарт. Бенедикт Спиноза. Джон Локк. Готфрид Вильгельм Лейбниц. Джордж Беркли. Давид Юм. Французская философия XVIII в. Немецкая классическая философия. Иммануил Кант. Георг Вильгельм Фридрих Гегель. Людвиг Фейербах.</i>	

Глава 5. Современная философия

§ 1. Западная философия второй половины XIX века	183
<i>Философия Шопенгауэра. Классический позитивизм. Марксизм.</i>	
§ 2. Западная философия конца XIX — XX вв.	190
<i>Философия эмпириокритицизма. Неокантианство. «Философия жизни». Философия прагматизма. Неопозитивизм. Постпозитивизм. Неотомизм. Тейярдизм. Философия психоанализа. Экзистенциализм. Герменевтика. Структурализм.</i>	
§ 3. Восточная философия второй половины XIX — XX вв.	212
<i>Общественно-философская мысль на арабском Востоке (XIX — XX вв.). Индийская философия в XX веке. Китайская философия в XX веке. Корейская философия в XX веке. Японская философия в XX веке.</i>	
§ 4. Новейшая философия: на пути к синтезу	247

Раздел III. Философия как методология

Глава 1. Диалектика как методология и теория развития

§ 1. Диалектика и метафизика как методы познания	251
<i>Диалектика. Метафизика. Соотношение метафизики и диалектики. Исторические типы диалектики.</i>	
§ 2. Основные методологические принципы диалектического мышления	255
<i>Принцип развития. Принцип объективности. Принцип активности. Принцип всесторонности. Принцип детерминизма. Принцип историзма. Принцип раздвоения единого на противоположности. Принцип единства анализа и синтеза. Принцип системности. Принцип взаимосвязи количественных и качественных характеристик.</i>	
§ 3. Диалектика и синергетика	262
<i>Феномен самоорганизации. Что такое синергетика? Всеобщая связь явлений и синергетика. Синергетика и концепция развития.</i>	

Глава 2. Методы философского познания в философии XX века	265
<i>Метод понимания. Метод интуиции. Феноменологический метод. Прагматический метод. «Реалистический метод».</i>	

Раздел IV. Философия бытия (онтология)

Глава 1. Бытие

§ 1. Категория бытия в философии	270
<i>Дефиниция бытия. Бытие и небытие. Виды бытия. Основные концепции бытия в истории философии.</i>	
§ 2. Способы и формы существования бытия (движение, пространство, время)	274
<i>Движение. Пространство и время. Специфические свойства пространства и времени.</i>	
Глава 2. Современная наука о строении и эволюции материального мира	279
<i>Материя как категория философии и естествознания. Уровни материи. Виды материи.</i>	

Раздел V. Философия сознания

Глава 1. Сознание: происхождение и сущность

§ 1. Сознание как объект философского анализа	282
<i>Сознание как объект исследования. Проблема сознания в философии.</i>	
§ 2. Сознание как отражение	285
<i>Отражение в природе. Сознание как высшая форма отражения.</i>	
§ 3. Происхождение сознания	286
<i>Происхождение сознания как проблема. Современная наука о происхождении сознания.</i>	
§ 4. Биологические и социальные факторы сознания	291
<i>Сознание и мозг. Сознание и социальная среда.</i>	

Глава 2. Структура сознания

§ 1. Психика и сознание	294
<i>Психика. Сознание. Структура сознания.</i>	
§ 2. Сознание и подсознание	296

Глава 3. Формы и функции сознания

§ 1. Формы сознания	297
<i>Мнение. Сомнение. Убеждение. Знание. Вера.</i>	
§ 2. Функции сознания	299
<i>Рефлексивная функция. Герменевтическая функция. Творческая функция.</i>	

Раздел VI. Философия познания (гносеология)

Глава 1. Возможности познания как проблема гносеологии	302
<i>Предмет гносеологии. Скептицизм и агностицизм.</i>	

Глава 2. Формы познания

§ 1. Чувственное познание	305
<i>Роль чувств в познании. Формы чувственного познания.</i>	
§ 2. Рациональное познание	307

Роль рационального познания. Формы рационального познания.	
§ 3. Интуитивное познание	308

Глава 3. Проблема истины в гносеологии

§ 1. Истина	310
Понятие истины в философии. Абсолютная и относительная истины. Конкретная и абстрактная истины.	
§ 2. Практика и познание	312

Раздел VII. Философия науки

Глава 1. Природа науки	314
------------------------------	-----

Что такое наука? Структура и функции науки. Законы науки.

Глава 2. Уровни научного познания	316
---	-----

Эмпирический уровень познания. Теоретический уровень научного познания. Метод восхождения от абстрактного к конкретному.

Глава 3. Формы научного мышления	319
--	-----

Проблема. Идея. Понятие. Гипотеза. Теория.

Раздел VIII. Философия техники

Глава 1. Сущность и эволюция техники

§ 1. Становление философии техники	325
§ 2. Сущность и эволюция техники	326
Понятие техники. Эволюция техники.	
§ 3. Техническое знание и наука	328
Особенности технического знания. Техника и наука.	

Глава 2. Антропология техники

§ 1. Техника и человек	330
§ 2. Человек и техника в информационной цивилизации	331
Развитие компьютерной техники и информационных технологий. Интернет.	

Раздел IX. Философия человека (Антропология)

Глава 1. Происхождение человека

§ 1. Теории происхождения человека	333
Теории творения. Теории естественно-исторического происхождения человека.	
§ 2. Современная наука об антропогенезе	337
Теория антропогенеза как область междисциплинарных исследований. Современная научная картина антропогенеза.	

Глава 2. Человек как объект философского анализа

§ 1. Проблема человека в истории философской мысли	342
Человек в античной философии. Человек в средневековой философии. Человек в философии мусульманского Востока. Человек в философии Нового времени. Человек в философии XIX—XX вв.	
§ 2. Человек в конкретных науках и философии	345
Проблема человека в естественных и гуманитарных науках. Человек в философии.	
§ 3. Человек, индивид, личность. Личность и общество	346
Индивид, индивидуальность, субъект. Личность. Личность и общество.	

Раздел X. Философия общества

Глава 1. Природа и общество

§ 1. Природа и ее роль в развитии общества	351
Понятие «природа». Географический детерминизм.	
§ 2. Природное и общественное	353
«Первая природа» и «вторая природа». Взаимодействие природного и общественного.	
§ 3. Концепция ноосферы	355

Глава 2. Общество как объект философского анализа

§ 1. Особенности социального познания	357
Социальное познание — комплекс наук об обществе. Роль социальной философии в познании общества. Соотношение социальной философии и других наук об обществе.	
§ 2. Общество: различные трактовки	360
Постановка проблемы. Религиозная трактовка общества. Идеалистическая трактовка общества. Материалистическая трактовка общества.	

Глава 3. Общество: понятие, структура, основные сферы

§ 1. Понятие и структура общества	367
Понятие «общество». Структура общества.	
§ 2. Экономическая сфера общества	371
Основные характеристики экономической сферы общества. Особенности экономических реформ в независимом Узбекистане.	
§ 3. Политическая сфера общества	376
Сущность политического. Политическая система общества. Особенности развития демократии и формирования новой политической системы Узбекистана в период независимости.	
§ 4. Социальная сфера общества	382
Сущность социального. Социальная структура общества. Изменения в социальной структуре современного Узбекистана	
§ 5. Духовная сфера общества	387
Сущность духовного. Духовность и национальное самосознание. Роль духовности и национальной идеологии в независимом Узбекистане.	

Глава 4. Философские основания феноменов общественной жизни и общественного сознания

§ 1. Философия культуры	393
Понятие и сущность культуры. Функции культуры. Современные проблемы культуры. Национальное и общечеловеческое в культуре.	
§ 2. Философия политики	398
Понятие и сущность политики. Субъект и объект в политике.	
§ 3. Философия права	401
Сущность права. Место права в системе общественных отношений.	
§ 4. Философия морали	403
Понятие и сущность морали. Историческое развитие философии морали.	

Актуальные проблемы современной философии морали.

§ 5. Философия искусства	40
<i>Понятие и сущность искусства. Искусство как социальный феномен и объект исследования. Функции искусства.</i>	

Раздел XI. Философия религии

Глава 1. Философия религии как отрасль философского знания

§ 1. Природа и структура философии религии	40
§ 2. Философское религиоведение	41
§ 3. Философская теология	41
<i>Соотношение философии и теологии. Проблематика и задачи философской теологии. Философско-теологические учения (теизм, деизм, пантеизм). Религиозная философия—теософия.</i>	

Глава 2. Феномен религии (сущность религии)

§ 1. Проблема определения религии	41
§ 2. Предпосылки возникновения и существования религии	41
<i>Теологический подход. Философское объяснение религии. Антропологические и социальные предпосылки религии. Гносеологические предпосылки религии.</i>	
§ 3. Религия как общественная подсистема	41
<i>Структура религий. Место и функции религии в обществе.</i>	
§ 4. Религиозное сознание	420
<i>Становление религиозного сознания. Проторелигии. Формы религиозного сознания.</i>	
§ 5. Религиозная вера	422
<i>Понятие веры. Теологическое толкование религиозной веры. Философское осмысление религиозной веры. Критика религиозной веры (агностицизм, атеизм, антитеологический эмпиризм).</i>	

Глава 3. Основные религиозные конфессии

§ 1. Буддизм	425
§ 2. Христианство	428
§ 3. Ислам	430

Раздел XII. Философия ценностей (Аксиология)

Глава 1. Проблема ценностей в философии

§ 1. Ценность как философская категория	433
<i>Проблема ценности в истории философии. Понятие и проблема ценности.</i>	
§ 2. Типы ценностей и ценностный подход	436
<i>Классификация ценностей. Ценностный подход.</i>	

Глава 2. Ценностные системы и общество

§ 1. Ценностные ориентации и системы	437
<i>Ценностные ориентации. Основные подходы к анализу ценностных систем. Будущее человечества: ценностные ориентации.</i>	
§ 2. Ценности народов Центральной Азии	441
<i>Традиционные ценности Востока. Трансформация ценностей народов Центральной Азии в XX веке. Ценности узбекского народа.</i>	