

Российская Академия Наук  
Институт философии

**В.Ж. Келле**

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ  
НАЧАЛА В КУЛЬТУРЕ**

Москва  
2011

УДК 130  
ББК 71.0  
К 34

### Научный редактор

*И.Ф. Михайлов*

К 34     **Келле, В.Ж.** Интеллектуальное и духовное начала в культуре [Текст] / В.Ж. Келле; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2011. – 218 с.; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0191-4.

«Интеллектуальное и духовное начала в культуре» – последняя работа недавно ушедшего из жизни Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, социолога и историка науки, чьи работы (многие из них – в соавторстве с М.Я.Ковальзоном) составили целую эпоху в отечественном обществензнании.

Исследуя структурную неоднородность культуры, автор усматривает наличие интеллектуального и духовного начал в культуре западноевропейского типа. В книге описываются интеллектуальное начало (ветвь) культуры, основанное на субъект-объектном отношении, и духовное начало, воспроизводящее субъект-субъектные отношения в культуре и отличающееся от интеллектуально-объективных форм сознания. Знание и вера, истина и ценность рассматриваются как частные проявления этих начал.

Часть материалов была опубликована ранее. В книгу они вошли в переработанном виде и в соответствии с ее общей логикой. В приложении представлены материалы, тематика которых приоткрывает к идеям книги и дает представление об исследовательском кругозоре В.Ж. Келле.

ISBN 978-5-9540-0191-4

© Келле В.Ж., 2011  
© ИФ РАН, 2011

## О философской культурологии В.Ж. Келле

*Предисловие научного редактора*

Предлагаемая читателю книга – последняя по времени крупная работа Владислава Жановича Келле, советского и русского философа, специалиста в области социологии науки и философии культуры. К сожалению, судьба распорядилась таким образом, что она стала последней книгой в его жизни. Владислав Жанович скончался 2 августа 2010 г. в окружении памятного московского смога. К счастью, рукопись была им в основном закончена и отредактирована. На нашу долю выпали только заботы по технической подготовке ее к печати.

Его постоянные читатели и коллеги знают, что идея идентификации и демаркации интеллектуального и духовного начал в единой культуре европейского типа занимала его в течение как минимум последнего десятилетия, стимулируя появление ряда статей на эту тему, а также выступлений в журнальных и устных дискуссиях<sup>1</sup>. Изначальный импульс шел, по его собственному признанию, от социально-политической «злободневности», от мучительных попыток осмыслить и проанализировать причудливые пути российской истории. Однако традиционное для отечественного автора стремление предпослать теоретическому анализу проблемы концептуальный обзор ее эволюции в истории философии помог в данном случае увидеть историко-культурные предпосылки расщепления, взаимовлияния и периодических взаимных поглощений этих начал человеческого мира.

Автор показывает, как в эпоху классической античности из первоначального синкретического единства знаний и ценностей, характерного для мифологического сознания, впервые выделяется Логос – первое в человеческой истории мощное обнаружение интеллектуального начала культуры в виде совокупности техник рационального умозрения и рефлексии над эмпирическими данными. Решительная эмансипация рационального знания от мифологического дискурса была прервана в Средние века, когда, согласно известному определению, которое автор сочувственно воспроизводит, философия была низведена до положения «служанки богословия»; когда, таким образом, на долгие века был установлен приоритет религиозной идеологической формы сознания над интеллектуальной ветвью культуры, развивающейся в форме рационального знания.

<sup>1</sup> См., например: *Келле В.Ж.* Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // *Вопр. философии.* 2005. № 10. С. 38–54; *Он же.* Духовность и интеллектуальный потенциал // В диапазоне гуманитарного знания: Сб. к 80-летию проф. М.С.Кагана. СПб., 2001; и др.

Накопление эмпирических знаний о природе в эпоху Возрождения привело к научной революции XVII в. и культура разума в эпоху Просвещения. Интеллектуальная ветвь культуры была восстановлена в правах, однако локомотивом этого движения стала не столько философия, сколько новорожденная эмпирическая наука – плод скрещивания ренессансной «натуральной магии» с возрожденным математическим пифагореизмом<sup>2</sup>. И поскольку оказалось, что, по меткому выражению Воннегута, это колдовство действует, новый образ знания, созданный Галилеем и Ньютоном на основе эмпирических наблюдений, математических расчетов и мистических интуиций, стал образцом рациональности (оставим поднадоевшую «парадигму») на ближайшие столетия.

В.Ж.Келле дополняет картину торжествующего разума описанием естественной реакции на интеллектуализм Просвещения со стороны духовной ипостаси культуры в форме немецкого романтизма. Шлегель и Шлейермахер вновь поднимают на щит ценностные, прежде всего религиозные и эстетические, формы освоения мира. Но подлинно драматический поединок интеллекта и духа автор иллюстрирует учениями двух великих немцев: Канта и Гегеля.

Не будем в очередной раз вдаваться в детали хрестоматийных теорий. Отметим лишь, что, по мнению автора, особого внимания заслуживает подчеркивание Кантом приоритета практического разума – ценностной, нормативной составляющей сознания, служащей чистой формой для нравственности и религии. В интерпретации В.Ж.Келле, перевод этого утверждения на современный язык означает провозглашение иммунитета духовной культуры человека от непомерных претензий интеллекта на универсальность, а следовательно, столь необходимую в наши дни прививку от некритического сциентизма и технократизма.

Совершая традиционный для нашей литературы переход от Гегеля к Марксу, автор подчеркивает важность и плодотворность Марксовской теории идеологии и превращенных форм сознания как опорной концептуальной схемы анализа духовного производства. По его словам, сама проблематика предлагаемой книги выросла из безуспешных попыток перевести термин «духовное производство» на английский: 'spiritual production' привносит нехарактерный религиозный оттенок, а 'intellectual production' немного затушевывает субъект-субъектный характер открытого Марксом общественного процесса. Понятно, что речь идет

---

<sup>2</sup> В этом контексте автор подробно разбирает «археологию знания» Мишеля Фуко. Я бы добавил не менее мощный культурологический источник, хотя и созданный в художественной форме: «Остров накануне» Умберто Эко (*L'isola del giorno prima* – могу ошибаться, но, кажется, «Остров кануна» было бы точнее).

о производстве идеологий, иллюзорность которых, согласно создателю Интернационала, точно отражает «превращенный» характер их «земной основы».

И здесь В.Ж.Келле, имея в виду традиционное отнесение Маркса к гегельянской традиции, показывает, что, отделяя науку от идеологии, Маркс де-факто делает шаг от панлогизма Гегеля в сторону Канта, предположительно добавляя аргументы в пользу философской аксиологии, бурно расцветшей в неокантианских школах.

Я бы отметил здесь одну трудность, с которой автор, безусловно, справился бы, если бы ему было отпущено чуть больше времени. Дело в том, что в рамках кантианской традиции ценности принципиально не сводимы к знаниям, те и другие – посланцы разных «миров» при человеческом разуме: мира свободы и мира «природы», т. е. причинности. Но если и возможно каким-то образом увязать Марксову «идеологию» с неокантианскими «ценностями», то существование идеологии связано с временным состоянием общества, и потому, согласно Марксу, она исторически преходяща: с преодолением социального отчуждения наука о природе и наука о человеке станут «одной наукой»<sup>3</sup>. По-видимому, под «наукой о человеке» классик подразумевал не медицину или естественную антропологию, а как раз «науку о духе», о «ценностях» – ту самую «идеологию», что на «саморазорванной земной основе» становится превращенной формой сознания. Поэтому мне представляется, что Маркс если и делает шаг в сторону Канта, то не слишком широкий и решительный, в целом оставаясь на гегельянской почве.

Рассматривая причудливые пути постклассической западной философии, В.Ж.Келле переходит от радикального аксиологизма Баденской школы, упрекая ее за вывод гуманитарного знания целиком из сферы интеллектуальной культуры, к ницшеанской «переоценке ценностей», далее – от крайнего эмпиризма и сциентизма Венского кружка к эпистемологическому релятивизму «эволюционной школы», еще более усиленному в социологии науки. Последние две тенденции он критикует за стирание грани между духовным и интеллектуальным началами культуры, за уподобление науки идеологическим формам сознания и лишение ее объективно-истинностного статуса. Дальнейший шаг в неоправданной релятивизации науки делает, по его мнению, современный постмодернизм, который автор считает в целом тупиковой ветвью в истории философии, за исключением, может быть, работ Фуко.

Во втором разделе книги В.Ж.Келле демонстрирует эвристическую силу своей концепции, применяя ее к традиционной философской проблеме свободы. В истории философии он выделяет две принципиальные

<sup>3</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 42. С. 124.

линии в решении этой проблемы: линию Декарта – Канта, ведущую к признанию сущностной автономии свободы, и линию Спинозы – Гегеля, трактующую свободу как познанную необходимость. В рамках его схемы между этими по форме взаимно противоречивыми решениями нет реального антагонизма: «познанная необходимость» есть форма присутствия свободы в интеллектуальной ветви культуры, тогда как для ее духовной ветви имманентна автономия свободы выбора, делающая возможной нравственность и другие нормативные формы сознания. Это различие снимается в предметно-деятельностном подходе Маркса, где действующий социальный индивид не только освобождается, познавая необходимые законы природы, но и демонстрирует подлинную автономию через творческое целеполагание. Творчество, согласно В.Ж.Келле, – не только высшая форма предметной деятельности, но и онтологическая форма присутствия свободы в мире. В свою очередь, марксистское «приземление» философской проблемы свободы через концепцию предметной деятельности наводит реальный, осязаемый мост между метафизическим измерением этой проблемы и вполне злободневными вопросами политических и правовых свобод.

Интересные импликации предлагаемой автором методологической установки мы находим и в обсуждении им проблем «традиционных обществ» и «техногенной цивилизации». Эмпирически проблема выглядит как научно-технологическое лидерство цивилизации западноевропейского типа, которое делает модернизацию экономик и культур «второго» и «третьего» мира их жизненной потребностью, вопросом выживания. Однако у тех, кому предстоит модернизироваться, возникают понятные опасения: не будут ли они вынуждены, наряду с западной наукой и технологиями, перенять и парную им духовную культуру, что, естественно, будет означать конец духовного и культурного своеобразия соответствующих народов. В.Ж.Келле утверждает, что опыт Японии и Китая, а также других стран Юго-Восточной Азии, помогает развеять эти опасения, убедительно свидетельствуя, что интеллектуальная и духовная ветви культуры достаточно независимы, чтобы сделать возможной научно-технологическую модернизацию без утраты национальной и культурной идентичности.

\* \* \*

Может быть, не слишком большой самонадеянностью со стороны научного редактора будет выглядеть попытка показать эвристический потенциал методологических идей В.Ж.Келле на проблемах и фактах, напрямую в книге не затронутых.

На мой взгляд, идея двух ветвей (или элементов) культуры помогает внести дополнительную ясность в проблематику традиционных культур. Очевидно, что традиционные культуры (или «холодные общества») – это общности с ярко выраженным преобладанием духовного элемента в культуре, т. е. с преобладанием, согласно определению В.Ж.Келле, культурных механизмов воспроизводства форм субъект-субъектных отношений, воспроизводства самой социальной «ткани», скрепляемой символическими системами. Если позволено воспользоваться психологическими аналогиями, это общества-интроверты, сделавшие собственные культурные основания главным предметом деятельности индивидов и групп. Поэтому ритуальная часть общественной деятельности, воспроизводство сакральных текстов отнимает у них, по крайней мере, не меньше сил и времени, чем воспроизводство материальных условий жизни.

Случилось так, что в одном не самом крупном регионе земного шара открытие «колдовства, которое действует» кардинально изменило облик вовлеченных культур, обеспечив им технологические и военные преимущества. Культуры не вовлеченные оказались лицом к лицу с проблемой собственного выживания. Пережив эпоху колониализма, наиболее амбициозные из них, собрав все силы, пошли по пути модернизации, копируя на Западе всё, что в принципе можно копировать, но имплантируя копии в собственную культурную почву или, если хотите, прививая их к стволу собственного культурного своеобразия. Учитывая сегодняшние тенденции, можно предположить, что культурное «лицо» будущей глобальной цивилизации будет определяться не столько «чистой линией» западной культуры, сколько ныне модернизируемыми гибридами западного интеллекта и восточной духовности.

Попутно замечу, что аутентичная западная цивилизация также в свое время приняла прививку чужеродной восточной духовной культуры путем принятия и освоения символики и культурных кодов одной из сект иудаизма, каковой тогда было христианство. По всей видимости, расплывающаяся и уже культурно неоднородная Римская империя остро нуждалась в скрепляющей государственной идеологии, на роль которой претендовали несколько конкурирующих культов восточного происхождения. Как выглядела бы наша культура, окажись вместо Иисуса в победителях Исида или Митра Непобедимый, сложно себе представить.

Очевидно только, что последующие века, в течение которых остатки Римской империи трансформировались в зародыши будущих европейских государств, стали свидетелями возвращения всего региона в статус «холодного общества» с доминированием духовной ипостаси культуры в терминологии В.Ж.Келле. Моя гипотеза состоит в том, что предвос-

хищенная греческим Логосом научно-технологическая трансформация Европы была отложена на несколько веков во имя символического и ритуального цементирувания новых социальных организмов.

\* \* \*

Я думаю также, что возможно помыслить некоторое расширение классификации Келле. Я бы предложил выделить в общественной динамике три решающих процесса: *материальное производство, воспроизводство общественных отношений и становление личности*. Тогда в системе культуры усматриваются три соответствующие подсистемы: (1) наука или, по Келле, интеллектуальная культура, (2) идеология или духовная культура и стоящее особняком (3) искусство.

Искусство мы специально здесь обсуждать не будем. Скажу лишь, что наиболее очевидной его экспликацией мне представляется привязка его к понятию «умения» (греч. *techne*) и «демонстрации умения». В этом смысле показательное выступление деревенского кузнеца на ярмарке имеет к искусству не меньшее отношение, чем написание Моцартом Сороковой симфонии.

Научный взгляд на мир являет три свои принципиальные версии: (1.1) строго детерминистскую, в духе кантовского понимания естествознания, (1.2) слабо-детерминистскую, допускающую действие необходимых (например, социальных) законов в форме статистических тенденций, и (1.3) герменевтическую, видящую принципиальное отличие социальной реальности как реальности символической, и, следовательно, противопологающую гуманитарное понимание в науках о культуре научному объяснению в естествознании.

Пользуясь этой классификацией, можно, наконец, внести необходимую упорядоченность в демаркацию *естественных* (1.1), *социальных* (1.2) и *гуманитарных* (1.3) наук.

В области обществознания эти версии воплощаются, соответственно, в редукционистские теории вроде социал-дарвинизма или классического фрейдизма, «научную» социологию Конта, Маркса и Дюркгейма и «понимающую» социологию в вариантах Шютца, Уинча и др.

Наконец, в идеологии можно выделить (2.1) *квазитеоретические* формы (например, религиозные космогонии или политические доктрины) и (2.2) *ценностные* формы (мораль и т. п.). Такое мощное идеологическое образование, как религия, содержит обе составляющие: дескриптивную и/или нарративную мифологию (2.1) и нормативно-регулятивную часть в форме заповедей и законов (2.2).



Наведение концептуального порядка таким способом помогло бы, например, вывести за пределы дискуссионности самонадеянные публицистические наскоки вроде отстаивания равноправия Дарвина и Библии в школьном образовании. Сторонникам такого ложного плюрализма необходимо показать, что они ставят на одну доску формы сознания различной гносеологической и культурной природы, чья мнимая конкурентность в их представлении основана на *мнимом единстве их предмета*. Даже если бы наука отстаивала креационизм, а религия – эволюцию видов, это ничего не изменило бы в их *принципиально различной социокультурной природе*, а следовательно, и в их отношении к современному образованию и современному государству.

Предложенная здесь классификация наук может вызвать следующее возражение: современная физика, прошедшая через принцип неопределенности Гейзенберга и боровскую «свободу воли электрона», уже не строго детерминистична. Тогда, по моей логике, ее можно было бы отнести к «научной социологии», что слишком экстравагантно. Я бы ответил так: предмет создается методом, а не наоборот. Это известно со времен Канта. Но метод, помимо чисто процедурных составляющих, содержит в себе и неявные онтологические допущения, иногда порождающие химеры вроде «теплорода» или мыслящих и протяженных «субстанций». Последовательная рациональная критика избавляет науку от них, иногда кардинально меня картину мира. Но мы не в состоянии справедливо оценить *степень химеричности нашего сегодняшнего мировоззрения*.

Кроме того, неклассические логики, вроде квантовой или «нечёткой» (**fuzzy logic**), **могут находить совершенно различные применения в природном или социальном мирах**, порождая эвристические метафоры вроде «свободы воли электрона». И кто знает, как изменится облик физики или социологии в ближайшем или, тем более, в далёком будущем. Но на то и шука, чтобы карась не дремал. Тем больше работы остаётся философам, не только объясняющим *после*, но и предсказывающим *до*.

\* \* \*

Мои поспешные и не всегда достаточно строгие заметки имеют целью показать теоретический, методологический и эвристический потенциал, содержащийся в идеях книги, которая была написана автором при жизни, а издается, к нашей общей скорби, в его отсутствие. Владислав Жанович Келле с точки зрения философской стилистики был весьма сдержанным мыслителем, достоинством идей которого была их ясность

и простота, чуждая стилистических эффектов, лексической и прочей экстравагантности. Эти же качества он демонстрировал и в обыденной жизни, в мире повседневного человеческого общения. Его «да» всегда означало *да*, его «нет» всегда имело в виду *нет*. Мы знаем, что такое простодушие в высоком смысле слова, как правило, дорого обходится его носителю при жизни.

Но так он мыслил, таким он был, и таким мы его запомним.

*Игорь Михайлов*  
*24 октября 2010 г.*

## Введение

Отношение материи и сознания, материального и идеального Ф.Энгельс назвал основным вопросом философии. Не все философы согласны с этой точкой зрения (и это естественно, ибо в философии нет неоспариваемых положений). Однако марксисты принимают ее безоговорочно. Для них она, действительно, является исходной. При ее рассмотрении в советской философской литературе мы сталкиваемся с двоякого рода текстами. В учебных пособиях ее изложение сводилось к нескольким «формулам»: материя первична, сознание вторично и способно оказывать на нее обратное влияние. Но их противопоставление – лишь исходный теоретический принцип, в реальности они находятся в единстве, т. к. сознание есть одно из свойств материи и т. д.

Что же касается специальной философской и психологической литературы, то в ней идет разработка многообразной и достаточно интересной и сложной проблематики, связанной с соотношением материи и сознания, материального и идеального.

Понятие «идеальное» многозначно. В повседневном обиходе оно сопоставляется не с материальным, а с понятием идеала. В этом ключе идеальное означает совершенное, чистое, незапятнанное корыстью и другими низменными помыслами. В философии это понятие используется для характеристики природы сознания, духа, мышления, восприятия, психического вообще. Все эти явления субъективного мира человека нематериальны, т. е. идеальны. Идеальное объективируется в человеческой деятельности, в культуре, в мире, создаваемом самим человеком. Поэтому все объективно существующие предметы культуры, во-первых, являются единством материального и идеального и, во-вторых, представляют собой предметы культуры лишь в единстве с субъектом. Вне этого взаимоотношения они могут рассматриваться просто как предметы природы. Отсюда следует, что *разграничение материальной и духовной культуры имеет не принципиальное, а лишь функциональное значение.*

В данной книге предметом обсуждения и размышления является культура как таковая и преимущественно ее идеальный аспект. Здесь идеальное рассматривается в философском плане. При этом проводится разграничение *интеллектуального и духовного начал*

сознания и культуры. Меня побудила обратиться к этой проблеме мысль о том, что такое разграничение может послужить методологическим принципом, позволяющим выявить некоторые новые нюансы в трактовке и видении культуры и ее форм.

Естественно, что сначала следует хотя бы кратко изложить и обосновать саму идею разделения интеллектуального и духовного<sup>1</sup>.

Мы различаем знания и ценности, науку и мораль, в педагогике – обучение и воспитание, в социокультурном плане – интеллектуала и интеллигента. Но есть ли такие понятия, которые бы в обобщенном виде выражали эти различия? Мне представляется, что эту роль в культуре фактически выполняют понятия «интеллектуальное» и «духовное».

Если интеллект направлен на познание мира и адаптацию к нему или на его преобразование в соответствии с добытым знанием и общественными интересами, то духовное воплощает осознание человеком себя как мыслящего и действующего субъекта, живущего в обществе, но имеющего свой внутренний мир, обладающего свободой воли и потому ответственного перед собой и перед людьми (для людей религиозных – и перед Богом).

Если результатами интеллектуальной деятельности являются наука, эмпирические знания действительности, все созданное на основе этих знаний, то духовное начало воплощается в разнообразных философских взглядах, религиозных представлениях, эстетических идеалах, нравственных ценностях и нормах.

Таким образом, их различие имеет глубокие основания и выступает в разных формах. Но если задаться вопросом, что является главным, центральным, определяющим специфику этих ветвей культуры, то краткий ответ был бы таков: исходным для интеллектуального начала культуры является объект и субъект-объектное отношение, а духовного – субъект, его присутствие в мире и субъект-субъектное отношение.

Ориентация на объект и объективность, проникновение в объект, в его сущность, все более глубокое познание объекта – это и способность, и специфика, и основная функция интеллекта. В сфере культуры продуктами его деятельности являются знания, включая науку как их высший уровень.

---

<sup>1</sup> Более подробно эта тема освещена в статье: *Келле В.Ж.* Интеллектуальная и духовная составляющие культуры // *Вопр. философии.* 2005. № 10.

Принято считать, что знание является продуктом активного деятельного отношения общественного человека к миру. Это верно, но здесь имеется и другая сторона – деятельность человека дает желаемые результаты благодаря наличию и использованию соответствующего знания. Поэтому можно сказать, что с появлением знания и со-знания перед человеком открылись новые возможности – перейти от приспособления к среде к приспособлению среды к своим потребностям. Если первые шаги на пути создания орудий труда еще можно считать инстинктивными, то двигаться дальше без наличия хотя бы зачатков сознания и использования знаний уже было невозможно. Взять дубину или камень предок человека мог инстинктивно, но, чтобы сделать из камня рубило или из палки заостренное копье, надо было обладать сознанием. Это был переломный момент в формировании человека как субъекта.

Знание, наука позволяют человеку ориентироваться в окружающем мире, создавать среду своего обитания, проектировать и строить мир человеческой культуры, поддерживать свое собственное существование.

Ядром интеллектуальной составляющей культуры в наше время является наука. *Интеллектуальная культура объемлет рациональное знание вообще и все созданное на его основе.*

Растущая роль науки, позволяющая ставить задачу продвижения к «экономике (и даже обществу) знания», значение интеллектуального потенциала страны для обеспечения ее независимости, роста, должного качества жизни населения и т. д., с одной стороны, и противоречивое положение науки в современном мире, всплески не только антисциентизма, но и антиинтеллектуализма и обскурантизма, паранаука и фальшивые подделки под науку и т. п. – с другой, показывают, что интеллектуальная культура оценивается в обществе по-разному, что это вызывается различием интересов, мировоззрений, которые сталкиваются между собой, образуя целый клубок проблем, что в подходе к ней требуется учет ее специфики. Поэтому, мне кажется, что выделение интеллектуальной культуры исторически назрело.

Но к этому сознание и культура не сводятся. Они включают в себя духовное начало. В нем выражено самосознание человека как социального субъекта и как личности. Оно охватывает те явления культуры, которые ориентированы на общественного и

индивидуального субъекта с его потребностями и ценностями, социальными идеалами и идеальными стремлениями к красоте и справедливости, экзистенциальными проблемами, а также на субъект-субъектные отношения, в совокупности образующими *духовную* культуру. Без нее общество существовать не может. Ее роль в решении стоящих перед человечеством задач велика. Но задачи эти совершенно другие. И фокусируются они на проблемах человеческих отношений, ценности и смысла жизни, места человека в мире и отношении мира к человеку и т. д. В центре духовной сферы человек как субъект, как носитель культуры, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой ценностей. Духовность выражает в культуре субъективное человеческое начало, проникнута проблемами, имеющими для человека смысло-жизненное значение. Ее основой является социальное бытие, а воплощается она в философских взглядах, религиозных представлениях, эстетических идеалах, нравственных ценностях и нормах. Она нравственно окрашена. Аналогичную идею хорошо выразил наш крупнейший специалист по философии религии Л.Н.Митрохин: «В истории нравственной и религиозной (прежде всего, христианской) мысли выявились особые явления сознания, выходящие за рамки компетенции естествознания и его методов исследования, таких, как обобщение эмпирических данных, эксперимент, поиск причинных зависимостей, апелляция к строго рациональному объяснению и т. д. Речь идет о некотором пласте “духовности”, который проявляется в совокупности таких однопорядковых, между собой внутренне связанных понятий, как “свобода”, “долг”, “нравственность”, “совесть”»<sup>2</sup>. Духовность – это человеческое начало в человеке, а бездуховность – его вырождение.

Поскольку научное знание создано общественным человеком, субъективный момент в нем всегда присутствует в той или иной форме. Но ценностью для человека оно становится благодаря наличию в нем *объективного* содержания. Ценность его в том, что оно объективно истинно. Научные истины относительны, но в них обязательно имеется момент объективности. Существуют критерии научности, охраняющие территорию науки от проникновения на нее субъективных или ложных знаний, оставляя их за пределами науки.

<sup>2</sup> Митрохин Л.Н. Философия религии. М., 1993. С. 310.

В духовной культуре проблема объективности не возникает, и потому ее ценность *не* проявляется, а *появляется* в соотношении с субъектом.

К духовной культуре относятся религия, мораль, искусство. Но деление на формы сознания не совпадает полностью с проведенной дифференциацией культуры. Так, философия занимает определенное место и в системе интеллектуальной, и в сфере духовной культуры. В этом ее специфика и сложность. Философия бывает и научной и религиозной, однако не может быть наукой, поскольку ориентирована на человека, на субъекта в его отношении не только к объекту, но и к субъекту, и потому осмысливает и познавательную деятельность человека и ценностные аспекты его бытия в мире. Эта ее специфика позволяет ей поднимать предельные проблемы человеческого бытия, к числу которых относится и вопрос об отношении бытия и сознания.

Таким образом, духовная ипостась человеческого сознания не относится к познанию. Здесь работают другие механизмы, о которых мы частично упомянули. Но в общепринятой постановке основного вопроса философии эта тема вообще отсутствует. «Вторая сторона основного вопроса философии» рассматривает только проблему познаваемости мира. Содержание человеческого *сознания* в результате сводится к *знанию*. Последнее же бывает только истинным или ложным. Отсюда вытекает, что все в сознании, выходящее за рамки науки, рационального знания вообще можно и даже следует рассматривать просто как относительно или абсолютно ложное знание. Не случайно во многих марксистских работах, посвященных критике буржуазной идеологии, религии и т. д., акцент делается на том, что это ложное знание. А чтобы объяснить, почему оно ложное, обращаются к его социально-классовым корням. Я не буду здесь развивать эту тему, мы к ней еще вернемся. Скажу только, что категории «истинное» и «ложное» создают слишком ограниченную базу для критического анализа явлений общественного сознания. Не случайно К.Маркс занялся разработкой проблематики «превращенных форм сознания», «товарного фетишизма». Он понимал недостаточность чисто гносеологического подхода к анализу и оценке специфики сознания буржуазного общества. Так что здесь есть над чем подумать.

Философско-теоретическое осмысление культуры обычно начинается с вопроса о том, что она собой представляет, какова ее сущность. Известно множество определений культуры, каждое из которых в принципе не беспочвенно, а выявляет какой-то реальный аспект этого многоликого образования. Но это особая тема, а в самом общем виде культуру можно рассматривать как «возделанную природу», включая и природу самого человека – субъекта культуры, способного ее воспринимать, творить и жить в создаваемой ею среде.

Далее, очевидно, следует отметить, что культура является целостной, но внутренне весьма многообразной и сложной системой. На признании этого положения исходным методологическим принципом ее анализа настаивал и академик Д.С.Лихачёв: «Мне представляется, – писал он, – чрезвычайно важным рассматривать культуру как некое органическое целостное явление, как своего рода среду, в которой существуют свои общие для разных аспектов культуры тенденции, законы, взаимоотношения и взаимоотношквания...»

Мне представляется необходимым рассматривать культуру как определенное пространство, сакральное поле, из которого нельзя, как в игре в бирюльки, изъять одну какую-либо часть, не сдвинув остальные. Общее падение культуры непременно наступает при утрате какой-либо одной ее части»<sup>3</sup>.

Итак, будучи *целостностью*, культура внутренне *многообразна* как по содержанию, так и структурно. Эту сущностную характеристику культуры, с акцентом на ее системный характер, подчеркивает также известный российский философ М.С.Каган: «В отличие от различных попыток найти некий однородный культурный “субстрат” – предметный или деятельностный, или человеческий, или духовный, или ценностный, или языковый и т. д. и т. п., системный на нее взгляд представляет ее именно как *многомерную, многоаспектную целостность*, суть которой и определяется этой ее структурной сложностью, а структура – ее основными функциями»<sup>4</sup>. Последние же формируются как ее внутренними потребностями, так и ее взаимодействием с обществом, с различными социальными структурами.

<sup>3</sup> Лихачёв Д.С. Культура как целостная среда // Новый мир. 1994. № 8. С. 6.

<sup>4</sup> Каган М.С. Философия культуры. СПб., 1996. С. 127.



Теоретический анализ этого круга проблем имеет прямое отношение к разработке методологии исследования конкретных явлений и процессов в сфере культуры.

Следующий шаг – выявление специфики ее различных составляющих. Грани между ними, конечно, всегда относительны, подвижны, но их не следует игнорировать, чтобы не смешивать разнородные явления культуры. Без адекватной интерпретации феноменов культуры, таких как религия и наука, мораль и политическая культура, идеология и обыденное сознание, традиции, обычаи, разнообразные верования и т. д., невозможно объективно оценить их роль в общественной жизни, понять конкретную эпоху.

Наконец, следует обратить внимание на то, что внутренние градации в культуре могут быть более конкретные и более общие. Использование тех или других зависит от целей, которые ставит перед собой исследователь. Принципы разграничения важны тем, что определяют направление поиска теоретических решений.

В советские времена методологические принципы анализа культуры в значительной части приобретали политико-идеологическую окраску, поскольку доминировал классовый подход к культуре. В теоретический концепт культуры вносилась мощная идеологическая составляющая. На первый план выдвигалось деление культуры по классовому признаку на буржуазную, социалистическую и др. Недооценка классового подхода считалась проявлением объективизма, отходом от принципа партийности, а его распространение за положенные пределы расценивалось как вульгаризация. За отступления «вправо и влево» накладывались санкции, характер которых зависел от конкретных условий и тех целей, которые в данное время ставили себе партийные власти.

Очевидно, что следование этой методологии давало вполне определенное видение культуры, оправдывало жесткую цензуру и ограничение свободы творчества, что вызывало раздражение особенно в среде гуманитарной интеллигенции, которая больше всех ощущала на себе давление идеологического прессы. Поскольку критерии оценки во многом зависели от субъективных предпочтений, то открывались возможности для произвола чиновников от культуры. Наглядный пример: политика властей по отношению к современному модернистскому искусству. Оценив его как буржуазное, власть фактически наложила на него запрет, оно загонялось в подполье, вытеснялось из страны.

Актуальной была проблема разграничения и взаимоотношения национальных культур. Одной из ведущих она была и в методологическом плане. Для Советского Союза как многонационального государства «дружба народов», неконфликтные отношения между нациями и их культурами были жизненно важны. К сожалению, большей частью не теория имела выходы в политику, а политический подтекст маячил за теоретическими разработками.

Еще пример. Молодежное движение на Западе в 60-е гг. XX в. породило свою особую тенденцию в культуре, с которой, стремясь к самоутверждению, идентифицировало себя подрастающее поколение. Понятия «субкультура», «контркультура» стали тем методологическим инструментарием, который помог теоретически определить возникшие в культуре новые явления.

Во всех этих случаях причины образования или создания в культуре структурных различий находились вне самой культуры, в социальной реальности, в политических или этносоциальных процессах.

Однако, как было сказано, эти различия могут порождаться и ее собственной динамикой, например, деление на материальную и духовную, высокую и народную, элитарную и массовую культуру.

Для данной работы существенное значение имеет та или иная трактовка деления культуры на материальную и духовную. В этой оппозиции «духовное» выступает синонимом нематериального или идеального.

Понятие «идеальное» многозначно. В повседневном обиходе оно, большей частью, трактуется как производное от идеала. В этом ключе идеальное означает высокое, совершенное, чистое, незапятнанное корыстью и другими низменными помыслами. В философии это понятие применяется в сопоставлении с материальным для характеристики сознания, духа, мышления, восприятия, психического вообще. Все эти явления субъективного мира человека нематериальны, т. е. идеальны. Идеальное объективируется в человеческой деятельности, в культуре, в мире, создаваемом самим человеком. Поэтому все объективно существующие предметы культуры, во-первых, являются единством материального и идеального и, во-вторых, представляют собой предметы *культуры* лишь в единстве с субъектом. Вне этого взаимоотношения они могут рассматриваться просто как предметы

природы<sup>5</sup>, в том смысле, что подчиняются только объективным естественным законам. Отсюда следует, что разграничение материальной и духовной культуры имеет не принципиальное, а лишь функциональное значение.

Обращаясь к истокам того разграничения в культуре, анализу которого посвящена данная работа, следует вспомнить один исторический эпизод, вызвавший на Западе широкую и продолжительную дискуссию. В 1959 г. в Кембридже известный английский писатель и ученый-физик Чарльз Сноу прочитал лекцию на тему «Две культуры и научная революция»<sup>6</sup>. Тема лекции была навеяна сложившейся тогда в Англии ситуацией в сфере культуры. Будучи одновременно и естествоиспытателем и писателем, т. е. представителем и научной и художественной интеллигенции, он имел доступ и в ту, и в другую среду. Общаясь с коллегами и зная каждую среду изнутри, он обнаружил, что естествоиспытатели и гуманитарии мало знают и, главное, не понимают друг друга, говорят как бы на разных языках. Ч.Сноу расценил эти факты не как некую частность, а как явление общественно значимое и заслуживающее особого рассмотрения. Он пришел к теоретическому выводу, что здесь сложились две культуры – научная, распространенная в научных кругах, преимущественно среди естествоиспытателей, и художественная, характерная для гуманитарной интеллигенции. Эта позиция позволила ему резко поставить вопрос: взаимное отчуждение этих культур и их носителей приводит к серьезным идейным и моральным потерям для обеих сторон. Одной из главных причин противостояния культур Ч.Сноу посчитал узкую специализацию, характерную для английской системы образования. И он предложил ее изменить, учесть опыт других стран.

Таким образом, он не просто поставил важную и актуальную проблему культурной жизни страны, но и выяснил ее генезис, причины ее появления, а также предложил свое решение проблемы<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> К.Поппер возражает против такой трактовки предметов культуры. Они ими остаются независимо от того, включены они в деятельность людей или нет. Такой подход вытекает из его концепции развития научного знания как динамики бессубъектного «третьего мира», аналогичного биологической эволюции. См.: *Поппер К.* Логика и рост научного знания. М., 1983. С. 450–455.

<sup>6</sup> См.: *Сноу Ч.П.* Две культуры. М., 1973.

<sup>7</sup> В СССР тема двух культур тоже обсуждалась в те годы. Расхожими стали строки стихотворения Заболоцкого: «Что-то физики в почете, что-то лирики в загоне».

Предметом анализа в данной работе является культура, и даже не совсем культура, а тема двух культур, которые рассматриваются, однако, в широком плане – как разделение, относящееся не только к оппозиции научной и художественной культуры, но и к культуре в целом, т. е. пронизывающее *всю* культуру. Этого рода разграничение выражается уже в *более широких категориях* – в понятиях *духовная* и *интеллектуальная* культура. Художественная культура без сомнения относится к сфере *духовной* культуры, а научную культуру можно определить как культуру *интеллектуальную*. В этой постановке вопроса сама *идея двух культур*, или двух ветвей (составляющих, аспектов, начал) в рамках единой и целостной культуры, приобретает общую теоретическую значимость. Автор желал бы ввести идею в философский дискурс. Для этого надо дать обоснование необходимости и важности разграничения интеллектуальной и духовной ветвей культуры, определение того, насколько методологически перспективным является это различие в качестве одного из *методологических принципов* анализа культуры, и более глубокого проникновения в ее существо, уяснения ее структурных характеристик, особенностей процесса ее созидания, творчества, и закономерностей динамики культуры, понимания ее истории и ее проблем. Под этим углом зрения рассматриваются и культура разных эпох, и ее проблемы, и ее современное состояние.

Полагая, что данная методология открывает перспективу использования новых нетрадиционных подходов к анализу культуры, ее истории, ее развитию, автор не считает в то же время, что она изобретена впервые. В ней в обобщенном виде выражено то, что в своих разнообразных, преимущественно частных проявлениях присутствует во всей истории европейской философии, является для нее *вечной* проблемой.

Язык уловил и выразил различие веры и знания, истины и ценности, идеологии и науки. Но ведь все это отдельные проявления различия духовного и интеллектуального начал в культуре.

Ныне тема двух культур и в узком, как во времена Сноу, и в широком плане вновь становится актуальной. Применительно к России актуальность ее связана с реформами, поскольку они затрагивают сферу общественного сознания и культуры. Отказ от социализма, развал СССР, переход к рыночной экономике карди-

нально изменили отношение общества, государства и культуры. Возникли новые проблемы, а многие старые потеряли свое значение. Позитивные результаты реформ, такие как отказ от цензуры, плюрализм в сфере культуры, свобода слова, печати, въезда и выезда и т. д., перекрывали их разнообразные негативные последствия для общества и его культуры. «Все смешалось в доме Облонских». Началась коммерциализация художественной культуры – сложный и неоднозначный процесс ее адаптации к условиям рыночной экономики. В издательском деле главным критерием отбора стала прибыль. Но под эту рубрику попала и прежде находившаяся под запретом отечественная и зарубежная литература. Церкви вернули ее храмы и ценности, с ней стали связывать надежды на духовное возрождение России. Усилилось ее влияние на общество.

В очень трудном положении оказалась наука. Доставшуюся в наследство от Советского Союза науку власть объявила избыточной для России. Наука стала уменьшаться подобно шагреновой коже, и за несколько лет количество занятых в ней сократилось более чем вдвое. Отсутствие запроса на научные исследования и разработки, а также длительное недофинансирование привели к тому, что фундаментальная наука стала постепенно деградировать, а прикладная гражданская наука почти полностью развалилась. «Реформа» науки свелась к ее сокращению под флагом избавления от слабо работающих неэффективных институтов и мало продуктивных научных сотрудников. Резко упал престиж науки, также уменьшился приток молодежи, что создало реальную угрозу для самого существования науки в российском обществе. Стали раздаваться голоса, что все это не имеет существенного значения, ибо XXI в. не будет веком науки, а Россия должна связывать свои перспективы с присущей ей традиционной духовностью.

Вместе с тем в стране резко увеличилось потребление алкоголя, смертность, особенно мужчин, стала превышать рождаемость, нравственное разложение затронуло некоторые группы населения. И все это на фоне общего падения производства, роста социального неравенства, обнищания массы населения, огромного разрыва в уровне доходов богатых и бедных. Страна понемногу начала подниматься лишь в начале нового столетия. Остановился спад экономики, и последняя стала набирать обороты, начала расти зарплата. Высокие цены на энергосырье позволили накопить средства,

необходимые для первоочередного решения экономических и социальных проблем. Россия вступила на инновационный путь развития. А для этого стал необходим подъем науки, совершенствования системы и повышения качества образования, укрепление интеллектуального и духовного потенциала общества. Приобретали первостепенное значение такие понятия, как долг, Родина, семья, традиции и новации, свобода и ответственность, ценностные ориентации, вера и знание, а также профессионализм, отношение к труду, уважение к закону и т. п. и т. д. Вместе с тем мощное влияние на сознание и поведение стала оказывать рыночная экономика с ее меркантилизмом и прагматизмом, экономическим детерминизмом. Все это создавало в обществе весьма противоречивую ситуацию. Разрешение этих противоречий зависит от совокупного действия многих факторов, среди которых немалую роль играет культурная политика государства, основанная на ясных представлениях об особенностях различных структурных образованиях культуры. Научный институт, вуз, театр, футбольная команда – разные объекты управления. И успех достигается, когда руководство учитывает природу того дела, которым каждый коллектив занимается. Разграничение интеллектуальной и духовной культуры в буквальном смысле слова дает ключ к пониманию специфики различных структурных образований культуры, и следовательно, является *одним из перспективных методологических принципов ее анализа.* Данная работа посвящена доказательству этого положения.

# РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

## ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

### Глава 1

#### Синкретизм первобытной культуры

Как отличить человека от животного? Казалось бы, такой проблемы вообще не существует: ответ очевиден. Качества человека, кроме особенностей его физической организации, это наличие сознания, членораздельной речи, способности к труду как сознательной целесообразной деятельности. Но если поставить этот же вопрос несколько по-иному: где та грань, переступив которую предок человека стал человеком, то ответ становится уже не столь очевидным.

Но мне представляется, что однозначный ответ имеется: человек с самого начала, с момента своего возникновения является *творцом и носителем культуры*. Человек – единственное существо на планете Земля, способное созидать культуру. Средствами созидания являются сознание, язык, и творческая деятельность. Культура – обобщающее понятие, характеризующее специфику человека. Культура – это и есть открытый миру человек, с его средой обитания, формами общения, внутренним миром и социума и индивида. Только надо знать язык этой культуры, т. е. уметь выявлять ее значение и смысловую нагрузку ее знаков, или жить в ней.

Первый вопрос, возникающий в связи с этим, применимо ли разграничение двух ветвей культуры к ее первобытному состоянию.

Множество наук имеет прямое или косвенное отношение к изучению первобытной культуры. Мы можем судить о ней по результатам работы археологов, историков, этнологов, антропологов, лингвистов и др.

Внимание археологов привлекают не только материальные остатки первобытной культуры – прежде всего, орудия труда, но и предметы обихода, произведения искусства (наскальная живопись, скульптура). В материальной культуре выражено и объективировано очень многое: отношение человека к природе, характер его деятельности, образа жизни, взаимоотношений людей и т. д. Ее эволюция свидетельствует о расширении возможностей для деятельности первобытного человека, является наиболее очевидным основанием и выражением происходящих в его жизни изменений.

Этнологи имеют возможность изучать культуру сохранившихся до настоящего времени первобытных сообществ в целостном виде, включая социальное устройство, формы брака, системы родства, верования и культы, обычаи и традиции, художественное творчество.

Из совокупных данных этих и других наук складывается «доисторическая история» примитивных обществ и их культур, не имеющая конкретных имен, дат, событий. Но массив литературы огромный, и важно не затеряться в этом многообразии, выделив то, что позволяет обосновать и провести основную идею, четко определить границы сферы, в пределах которой автор может считать себя ответственным за сказанное.

Итак, предпосылкой и условием бытия человека в качестве человека являются его мощные жизненные потребности в деятельности, обеспечивающей его *физическое* и *социальное* существование. При этом свое физическое существование человек поддерживает как социальное существо, а социальное бытие человека предполагает его физическое существование. К тому же, это *различные* потребности.

Чтобы поддерживать себя физически, человек должен пить, есть, одеваться и продолжать свой род. Эта потребность является общей для всего живого. Человека в этой сфере от всего остального органического мира отличает *труд* – адаптация к труду самой физической организации человека, способность к труду, ее реализация.

Социальное существование человека поддерживается установлением социальных связей и отношений. Первоначально они носили социально-биологический характер. Социальные связи изначально формировались в процессах совместной трудовой деятельности, но первой социальной организацией был родовой строй.



Три основополагающих начала жизни первобытного общества детерминировали сознание людей того времени. Это – труд, обеспечивающий их физическое существование; взаимодействия полов и поколений, обеспечивающие продолжение рода; отношение людей друг с другом и с окружающей средой, осознание которых открывает возможность ориентации человека в мире и определение в нем своего места. Все эти тесно связанные друг с другом аспекты жизни человека закрепляются в культуре и социальной организации, обеспечивающих устойчивость данного социокультурного комплекса во времени и его пребывание в пространстве.

Сознание людей «вплетено» в практику функционирования этого комплекса. Оно не само по себе как *tabula rasa* или некий абстрактный «чистый разум» соотносится с объектом, а как сознание «настроенное» определенным состоянием культуры и социума. Каков же должен быть «настрой» первобытного сознания, чтобы оно могло стать необходимым элементом процесса труда как целесообразной сознательной деятельности, направленной на производство и применение орудий труда?

Для диких животных объект существует как пища или опасность, т. е. будучи соотнесен с его биологическими потребностями или инстинктами. В ходе трудовой деятельности человек вступает в принципиально иное отношение с природой. Труд порождает потребность в познании природных объектов, их свойств безотносительно к биологическим потребностям субъекта действия. Лишь на этой когнитивной основе возможно появление средств деятельности, с помощью которых можно достигать желаемых целей – производить и использовать орудия труда, предметы быта, добывать пищу и т. д., возможны адекватная реакция на свойства и воздействия окружающей среды, их собственные целесообразные действия. Давно показано, что удовлетворение материальных человеческих потребностей при посредстве труда требует знания предмета как такового, как он существует сам по себе, безотносительно к человеку. То есть именно трудовая деятельность ориентирует на объективное познание мира. *Без объективных знаний* сознательная целесообразная человеческая деятельность невозможна.

Чтобы производить орудия и оружие, добывать себе пропитание, лечить болезни, заживлять раны, делать одежду, ориентироваться в лесу, в горах, в степи, саванне и т. д., – в общем, выживать

в условиях девственной природы, надо было иметь значительный запас самых разнообразных конкретных объективных знаний об окружающем предметном мире, плюс знаний, касающихся технических приемов, технологии деятельности.

Если каждая примитивная культура формирует образ жизни данного социума, тончайшим образом приспособленный к конкретным условиям среды, является как бы способом его выживания именно в данных условиях, значит, она содержит *сумму объективных знаний* об этой среде. Без них человек бы не смог биологически приспособиться к жизни в этих природных условиях, не знал бы, как ему действовать, добывая пищу, спасаясь от врагов, обустроившая совместную жизнь первобытного коллектива. По своему характеру эти знания были *эмпирическими* и *практическими*.

Так что и человек первобытного общества обладал обширным запасом *объективных* опытных знаний и эмпирических обобщений. Этот факт зафиксировал уже Э.Тэйлор – автор знаменитой книги «Первобытная культура»: «Дикари и варвары обладают обширным количеством эмпирических знаний, и, действительно, без них борьба за жизнь была бы совершенно невозможна»<sup>1</sup>.

Предположим, охотник добывает сок растения, содержащий яд, и намазывает им наконечник стрелы. Он знает что, если пущенная стрела не убьет жертву, но яд проникнет в кровь, жертва расстанется с жизнью. Очевидно, что охотник не знает химический состав яда и механизм его действия, а знает только результат. Это знание эмпирическое: *сок* определенного растения, и практическое: *он смертелен* для живого организма. В этом знании содержится и эмпирическое *обобщение*: ядовитым является сок не просто данного растения, а данного *вида* растений. Без эмпирических обобщений была бы невозможна трудовая деятельность людей. «Практическое знание природы, которым обладает дикарь, – писал Э.Тэйлор, – так велико, что оно не могло быть накоплено только путем случайных наблюдений. Дикари должны были в течение веков постоянно замечать и испытывать новые предметы для того, чтобы видеть, насколько их свойства соответствуют свойствам отчасти сходных с ними уже известных предметов»<sup>2</sup>. Это соответствие свойствам известных предметов играло огромную роль в построении практического знания прежних эпох.

<sup>1</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. М., 1939. С. 184.

<sup>2</sup> Там же. С. 199.

Культура есть сфера сохранения всех этих, проверенных длительным практическим опытом знаний и их трансляции во времени.

Таким образом, в первобытной культуре накапливаются объективные знания и опыт их использования в жизненном цикле ее носителей. Этот вывод специалисты считают твердо установленным, сделанным на основе всестороннего изучения дошедших до нас остатков материальной культуры и данных этнографии. По мнению археолога, в картине мира первобытного человека «с известной долей условности можно выделить, как минимум, две главные составляющие – два функциональных блока: блок “объективной информации”, куда входят знания социума, на основании которых строится система его жизнеобеспечения, и блок “идеологической информации”, которая содержит самые общие представления социума о мире и о себе, на основании которых поддерживается его самосохранение, как целостной системы»<sup>3</sup>. Заметим, что, конечно, само разделение на «блоки», виды и формы осуществляет современный исследователь, а не носитель конкретной культуры той эпохи, который все это воспринимал совершенно по-иному.

Последний «блок» культуры образует не многообразие знаний, а совокупность видов и форм сознания и их сочетаний, которые получают различные (но не очень твердые и однозначные) обозначения и в которых наука полностью не может разобраться до настоящего времени. Он включает в себя магию, мифологию, первобытную религию, разнообразные верования, культы, ритуалы, обряды, связанные с ними традиции и обычаи, суеверия, предрассудки и художественное творчество. Что же позволяет их объединять в некий единый «слой» или «блок» культуры? Видимо, этим объединяющим началом является ряд присущих им специфических черт.

Общим для них является ориентация на *субъекта*, коллективного или индивидуального. Хотя познавательный элемент, связанный с попытками объяснения природных явлений, в них присутствует, но познание здесь играет сугубо подчиненную, а не самостоятельную роль. И возникают они не из потребностей объективного познания, а как самовыражение субъекта, его (конечно, обусловленных его бытием) потребностей, стремлений, фантазий на общем фоне невежества и имеющихся конкретных знаний.

<sup>3</sup> Черношвитов П.Ю. Эволюция картины мира как адаптационный процесс. М., 2003. С. 238.

Происхождение явлений этого слоя культуры связано с социальными и экзистенциальными потребностями человека, т. е. с появлением трудовой деятельности и сложным процессом формирования социально-родовых связей. Все это порождало стремление, наряду с познанием природы, осмысливать свое собственное существование. Миф рождается в результате перенесения на объект свойств субъекта. Субъектами же были индивид, род и племя с их естественным отношением к природе, которая, воспринимаясь через призму родоплеменных отношений, отнюдь не была безразлична к сообществу людей, а отвечала на их поступки, т. е. была живой и сама предпринимала полезные или опасные для человека действия. Это обстоятельство, в свою очередь, требовало от него соответствующей реакции. Таким образом, объективно необходимая деятельность по поддержанию своей жизни у человека той эпохи сопровождалась действиями, обязательность которых вытекала из мифа – человек жил в мифологизированной реальности. Миф был для него как раз той реальностью, в которой он существовал в прошлом, настоящем и будущем.

Человек не выделял себя из природы, не отделял себя от природы, потому что целиком от нее зависел, ей принадлежал. Отделить себя от природы в своем сознании для него было просто невозможно, невысказимо, для него означало уйти в ничто. Сама мысль об этом вселяла бы непомерный ужас. Поэтому человек не только не отделял себя от природы, но, напротив, утверждал свою принадлежность природе, свое существование в ней. С этой точки зрения легко и естественно объясняется тотемизм, который специалисты единодушно называют самой ранней древнейшей формой религии. Как отмечает С.А.Токарев, «тотемические верования направлены в первую очередь на предметы материального мира – на те или иные виды животных или прочие предметы природы. Но тотемизм нельзя считать почитанием или культом животных, культом природы: тотему не поклоняются как божеству, а считают его как бы родственником»<sup>4</sup>.

Ведя свое происхождение от тотемного животного, данная группа людей тем самым утверждает свою принадлежность природе, как бы «вписывает» себя в нее. Тотемное мышление – это именно не культ природы, а самое простое, примитивное, но прямое са-

<sup>4</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 390.

мовыражение и утверждение своей неразрывной связи с природой. Здесь речь идет не об объективном знании, а о самовыражении и самоутверждении первоначально не индивида, а рода или общины в целом. Не случайно тотемизм считается формой религии, связанной с раннеродовым строем. Идея происхождения от общего предка позволяет конкретному сообществу решать его внутренние проблемы – сплотить данный коллектив и одновременно обозначить его, отличить от других.

Утверждая свое бытие в природе, человек стремился найти в ней силы, к которым он мог бы обращаться за помощью и защитой, чтобы она не выглядела в его сознании лишь чуждой и враждебной. Недостаток знаний о природе не лишает его стремления сделать природу понятной для себя.

Одним из способов реализации этого стремления являлось перенесение на природу знакомых ему отношений между людьми и их собственных свойств. Отсюда вырастает характерный для любого мифологического мышления антропоморфизм, олицетворение природы.

Всеобщей чертой этой ветви первобытной культуры является также одушевление природы, перенесение на нее представлений о различии тела и души, о существовании добрых и злых сил, носителями которых являются различные духи – анимизм.

Калька антропоморфизма и анимизма направляла мышление человека того времени, определяла способ выражения своих страхов и болей, интересов и стремлений. Источником последних является совместная жизнь и деятельность людей, всегда требующая организации, регулирования человеческих отношений, обуздания агрессивных инстинктов, определения и осознания своей идентичности и т. д.

Таким образом, анализ причин становления и особенностей этой ветви культуры позволяет сделать вывод, что сам способ человеческого бытия порождал потребность не только в познании мира, но и в самоутверждении человека в мире. Естественно, что всякое самовыражение возможно лишь во взаимодействии с внешним миром. Человек выражает себя не в пустом пространстве, а в конкретной природной и социальной среде, из нее он берет и образы. Чувственный материал для создания любого образа берется из действительности. Но если адекватность знания,

его соответствие объекту жестко тестируется повседневной практикой, то при ориентации представлений на субъект этот критерий устраняется, что делает возможным появление любых самых фантастических построений.

Следовательно, необходимыми составляющими культуры той эпохи, наряду с *объективными* знаниями и основанными на них навыками, были также понятия и представления, для которых критерий адекватности объекту значения не имел. Здесь человек занят самим собой. Он желает приемлемым для себя образом соединить внешний и свой внутренний мир.

Объективные знания и их использование явились зародышевой формой начал интеллектуальной ветви культуры цивилизованных обществ; «второй блок» содержал начатки того типа культуры, которая получила название духовной.

Но в принципе, можно сказать, что *вся культура есть форма самоутверждения человека*. Познание открывает перед человеком перспективу сделать для себя явным мир, в котором он живет, включая и самого себя, практически утвердиться в этом мире. Но объективное знание оставляет без ответа вопрос о смысле человеческого бытия. Ответ на этот вопрос не дается сразу. Он – продукт истории. Но его основа, исходный пункт, начало – провозглашение человеком своего присутствия в этом мире. Именно из этого императива со временем выросла духовная ветвь культуры – прибежище человеческих ценностей и смыслов.

Изучение первобытной культуры позволило показать и доказать на обширном фактическом материале, что присущее ей многообразие сочетается с наличием общих черт. Последний вывод имеет очень важное мировоззренческое значение, ибо свидетельствует о единстве происхождения человека и общества.

Многообразие культур соотносено в первую очередь с разнообразием природных условий существования людей. Каждая культура формируется в процессе приспособления человека к окружающим условиям, является продуктом его адаптации к среде обитания. Это приспособление оказывается по-своему совершенным и тонким. Но эта своеобразная адекватность оборачивается консервативностью. Если среда остается постоянной, то у культуры не возникает внутренних стимулов к развитию. Это касается особенно тех культур, которые относительно изолированы от воз-

действия других более развитых обществ. Например, островные культуры, или культуры племен, живущих в джунглях, как бы застывают в своем бытии, и могут пребывать в таком состоянии века и тысячелетия. Этим, в частности, можно объяснить, почему до нашего (или недавнего) времени сохранились сообщества людей каменного века. К сожалению, «встреча» с цивилизацией для них имела в большинстве случаев трагические последствия: работорговля в Африке, история аборигенов Северной, Центральной и Южной Америки и т. д.

Общие черты и многообразие особенных культур обусловлено также единством происхождения и многообразием потребностей субъекта – человека как деятельного биосоциального существа.

Ученые обнаружили удивительное сходство, всеобщее распространение некоторых компонентов и материальной и духовной культуры. Такое единство наблюдается применительно к примитивным орудиям и оружию, украшениям и предметам быта. Ножи, топоры, дубины, копья, средства метания камней или дротиков имеют всеобщее распространение. Похожие браслеты, подвески (серьги и др.), кувшины встречаются у племен, никогда не вступавших в общение. Конечно, имеются региональные особенности, например, бумеранги у австралийцев, но это не меняет общей картины.

Также все отсталые культуры строятся на основе магии, знахарства, обрядов и ритуалов, которые сопровождали все проявления жизни первобытного человека от рождения до смерти. Добывание пищи (охота, рыболовство, собирательство, примитивное земледелие и т. д.), отношения полов, рождение, появление человека и смерть, уход из жизни, конечно, не могли не подвергаться мифологической интерпретации, не порождать разнообразных мифов и связанные с ними обряды и ритуалы, определявшие и обуславливающие соответствующее восприятие мира. Эта духовная культура влияла и на действия людей, подчас в большей степени, чем объективные свойства самой реальности. Дело в том, что в этой культуре реальность и миф совпадали, человек воспринимал реальность, уже подвергшейся мифологизации. Первобытный человек не верит в миф, а просто живет в этой мифологизированной реальности. Поэтому в мифологическом сознании феномен веры отсутствует.

С появлением религиозного сознания властью над человеком наделяются уже не олицетворенные и одухотворенные явления природы сами по себе, а боги – зверо- или человекоподобные существа, власть которых простирается не только на человека, но и на природу. Они всесильны, люди от них полностью зависят и должны заботиться об их милостивом отношении к себе – молиться, приносить жертвы, выполнять их требования и указания. Создание богов первоначально еще не означает выделения идеального из материального, но открывает перспективу этого процесса, кладет ему начало.

Боги и становятся главными героями религиозных сюжетов. Вместе с ними появляется и *вера* в богов и религиозный культ, т. е. наделение их сверхъестественной силой и поклонение им. Религия немислима без веры и культа, они атрибуты всякой религии. Если наука является формой знания, то религия основана на вере. Существуют разные формы веры, но религиозная вера несет в себе особый смысл, ибо это вера в сверхъестественное. В науке же вера вторична по отношению к знанию, т. е. выступает как доверие и уверенность.

\* \* \*

Таким образом, можно считать, что современная наука признает присутствие в человеческой культуре с момента ее появления двух начал – интеллектуального в виде объективных эмпирических знаний и их применения, и духовного в виде мифологии, магии, ранних форм религии, ритуалов, традиций и т. д.

Но эта идея будет выглядеть абстрактной теоретической схемой, если не сделать следующего шага и не показать, как эти знания, формы и виды культуры на самом деле существовали в реальной культуре той эпохи. В чем состоит синкретизм первобытной культуры? Как соотносены объективные знания и фантастические построения первобытного мифологического сознания, которое не считается с объективными свойствами реальности, а приписывает вещам те свойства, которые по тем или иным причинам считает нужным. Имеются ли здесь какие-то устойчивые мыслительные схемы или царит полный произвол? Можно ли выделить и клас-



сифицировать определенные типы, структуры, классы этого рода связей? Как эти две ветви культуры сочетались друг с другом? Исследование этой стороны первобытного сознания и культуры представляет значительный интерес и сталкивается с дополнительными трудностями и вызывающими дискуссии проблемами.

Прямое отношение к рассматриваемой теме имеет проблема природы духовной ветви культуры. По этому вопросу четко выразили себя две позиции. Согласно одной, идущей в этнологии еще от «эволюционистов», от Э.Тэйлора и Дж. Фрэзера, формы, относящиеся к духовной культуре, можно рассматривать также как виды знания. Поиск причин для объяснения явлений природы и жизни самого человека являлся их истоком. Но этот поиск происходил на фоне эмоциональной реакции человека на внешнюю среду. Так, человек испытывал чувство страха перед грозными и непонятными ему явлениями природы. Кроме этого, он стремился объяснить, используя данную ему природой способность воображения, фантазию, не считаясь при этом с необходимостью проверки соответствия продуктов воображения самой реальности для доказательства их соответствия реальности. Но на уровне первобытного мышления установление этого соответствия оказывается недостижимым. Дело в том, что необходимое для объяснения обращение к причинным связям и отношениям означает выход за пределы чувственно воспринимаемой реальности, поскольку это существенные, сущностные связи. Ведь и Юм споткнулся об эту трудность, а Кант построил на ней свою концепцию априорного знания. Так вот, для первобытного мышления этот переход от явления к сущности оказывается невозможным. Только что выйдя из животного состояния, человек еще не был в состоянии использовать свою способность к абстрагированию для осознания реальности существенных связей. Возможно было, и то в ограниченной степени, установление соответствия представлений и чувственной реальности. И хотя, как утверждают этнологи, человек уже на самых ранних ступенях развития задавался вопросами «почему» и «как», но найти ответ он просто не мог. И он приписывал реальности связи воображаемые, что характерно для мифологического сознания, где присутствуют и чувственная реальность, и совершенно фантастические связи, где реальные события соединяются с вымышленными, где люди наделяются качествами сверхъестественными, а боги чувствуют и действуют как люди.

Это означало, что он переходил в другую ветвь культуры, где не действовали нормы интеллектуальной культуры, к которой относится знание и процесс его получения, и где поиск адекватного решения познавательных задач в целом оказывался безрезультатным для процесса познания, но приводит человека к созданию воображаемого мира.

Слабость позиции Э.Тейлора и всей его школы в том, что все-таки истоки мифологического сознания и культуры он искал в процессах познания, в данном случае – в попытках так или иначе объяснить окружающий человека и непонятный ему мир, ответить на вопросы «почему» и «как».

Самое простое и «правдоподобное объяснение» происходящего в мире дает его одухотворение. И Тэйлор посчитал этот подход главным объяснительным принципом в мифотворчестве. Он писал: «Первая и главная причина превращения фактов ежедневного опыта в миф есть верование в одушевление всей природы, – верование, которое достигает высшей своей точки в олицетворении ее. Это вовсе не случайное или гипотетическое действие человеческого ума неразрывно связано с тем первобытным умственным состоянием, когда человек в мельчайших подробностях окружающего его мира видит проявления личной жизни и воли»<sup>5</sup>.

В мифологии проверки на соответствие реальности не требуется<sup>6</sup>, воображение раскованно, у него появляются новые возможности, которые человек реализует, наделяя бытием продукты своей фантазии. Но было бы неправильно трактовать его как некое хаотическое, подчиненное чистой случайности смещение всего со всем. Э.Тейлор находит в мифе определенную упорядоченность, общие линии и даже своеобразную логику: «Начала, которые должны лежать в основании верной системы толкования мифов, на самом деле немногочисленны и просты. Распределяя сходные мифы различных стран в широкие однородные группы, мы получаем возможность проследить в мифологии действие процесса воображения, повинующегося определенным законам»<sup>7</sup>. И далее: «Быть может, ни на чем нельзя так хорошо изучить законы вооб-

<sup>5</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 206.

<sup>6</sup> ...«правдоподобие теперь вовсе не признается достоинством в истолковании и объяснении мифов» (Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 204).

<sup>7</sup> Там же. С. 205.

ражения, как на определенных событиях мифической истории, в том виде, как они проходят через все известные периоды культуры, обойдя все физически различные племена человеческого рода»<sup>8</sup>. Из приведенных положений следует, что Тэйлор признает наличие законов воображения, и мир, созданный воображением, не считает продуктом простого заблуждения. Но эти выводы не затрагивают его основной позиции, что духовная культура первобытного общества детерминируется потребностями познания.

Вскрывая истоки мифотворчества, Э.Тэйлор обращает внимание на сходство психологии мифотворца и ребенка: «Ум дикаря воспроизводит состояние детского ума»<sup>9</sup>. От этой мысли не стоит отмахиваться. На самом деле она имеет некоторые основания. Действительно, поговорите с 3–4-летним ребенком. Если он будет рассказывать вам, например, о том, чем он занимался совсем недавно, это вовсе не означает, что так оно и было. Он может представить то, что он хотел делать, тем, что он делал. И вы не должны упрекать его, что он говорит неправду. Ибо он не лгал в обычном смысле слова. Он верил, когда говорил, что так оно и было. У него еще не было сознания, что следует различать объективную и субъективную реальность. Ребенок в силу состояния своей психики, уровня знаний здесь не лжец, а своеобразный мифотворец.

Поэтому состояние первобытного ума Э.Тэйлор называет «младенческой философией» и считает ее, наряду с «тиранией слова» над умом человека «двумя великими, если не величайшими, двигателями мифологического развития»<sup>10</sup>. Но, конечно, это все-таки больше аналогия, чем объяснение происхождения мифологического сознания.

За преувеличение роли анимизма и использование идеи «младенческой философии» для объяснения происхождения возникновения мифологии Э.Тэйлора неоднократно критиковали. Но мне представляется, что главный недостаток его концепции в том, что он связывал формирование феноменов духовной культуры лишь с познанием.

Следствием такого подхода является преувеличение роли сознательного фактора в развитии духовной культуры, сближение психики первобытного человека с психикой человека современ-

<sup>8</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 201.

<sup>9</sup> Там же. С. 207.

<sup>10</sup> Там же. С. 217.

ного. Это хорошо видно на объяснении Дж. Фрэзером перехода от магии к религии. По этому вопросу он выдвигает следующую гипотезу: «Признание присущей магии ложности и бесплодности побудило мыслящую часть человечества заняться поисками более истинной теории природных явлений и более плодотворного метода использования природных ресурсов. Со временем проникательные люди, должно быть, заметили, что в действительности магические обряды и заклинания не приносят результатов, на которые они рассчитаны... Человек все больше проникался чувством собственной беспомощности и сознание могущества невидимых существ, которые его окружали. Религия начинается со слабого, частичного признания существования сверхличных существ, но с накоплением знаний человек приходит к признанию своей полной и абсолютной зависимости от божественного начала»<sup>11</sup>.

«Можно предположить, что так, или примерно так, самые прозорливые из людей совершили великий переход от магии к религии»<sup>12</sup>.

Для понимания мифов нужны не только логика и факты, но и глубокое поэтическое чувство, полагает Э.Тэйлор.

Может быть, именно порождением поэтического чувства, а не строгой логики рационального мышления является идея советского филолога, специалиста по античной культуре Я.Э.Голосовкера о существовании особой «логики мифа».

Как и Э.Тэйлор, он исходил из того, что миф является результатом деятельности воображения. Но он категорически отрицал трактовку мифотворчества как детски примитивной способности. Он также критиковал трактовку воображения как антипода познания. Эта точка зрения, по его мнению, выработалась под влиянием «научной философии», но она неправильная. Эта философия исходит из того, что процесс познания подчиняется обычной Аристотелевой логике здравого смысла и недооценивает роли воображения в познании. Между тем воображение, как мышление образами, несущими в себе и значение, и смысл, – наиболее древняя форма познания. Это и «высшая форма мышления, как деятельность одновременно и творческая и познавательная»<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь. М., 1983. С. 61–62.

<sup>12</sup> Там же. С. 62.

<sup>13</sup> *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. М., 1987. С. 12.

Я.Э.Голосовкер вдохновлялся идеей «раскрыть воображение с его познавательной стороны, то есть создать гносеологию воображения или же “имагинативную гносеологию”<sup>14</sup>. При этом он полагал, что последняя неразрывно связана с логикой воображения, принципиально отличающейся от логики здравого смысла. В основе последней, по его мнению, «лежат, в сущности, перспективные категории, выросшие из приспособления нашего существа к данной системе действительности, чтобы ее выдержать, ею овладеть. В формальной логике мы формулируем только законы и правила здравого смысла»<sup>15</sup>.

Что же касается воображения, то для него «существует иная система действительности, чем для здравого смысла мира первого приближения. Следовательно, категории, лежащие в основе логики воображения, будут иными, чем категории формальной логики здравого смысла»<sup>16</sup>.

Мифология всех народов является продуктом воображения. Весьма удачна характеристика сущности мифологического мышления, как «мышления под господством воображения»<sup>17</sup>. Согласно автору, мышление под господством воображения подчиняется именно имагинативной логике.

Представляется весьма плодотворной идея о том, что мифологическое мышление не подчиняется логике здравого смысла, строится по иной логике, хотя не могу согласиться с трактовкой мифа как формы познания. Уже отмечалось, что импульсы, пробуждающие мифотворческую активность воображения, могут исходить и из познания, но обусловлена она потребностями самовыражения человеческого духа.

Воображение – это способность человеческого сознания, работающая и в сфере познания, в науке, и в искусстве, и в различных ценностных формах сознания и культуры. И его «логика» зависит от того, каковы те факторы, которые его направляют, стимулируют, волнуют. Представляется, что как таковой логики воображения не существует. Ведь если воображение участвует в создании и мифологии и науки, оно не может действовать по одной и той же логике. Поэтому лучше говорить не о логике воображения, а о

<sup>14</sup> *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. С. 19.

<sup>15</sup> Там же. С. 18.

<sup>16</sup> Там же. С. 19.

<sup>17</sup> Там же. С. 11.

логике науки, о логике мифологического мышления. Автор, собственно, сам к этому и приходит: «Динамическая структура мифа есть структура метаморфозы его образов и их движения по кривой смысла... Это и есть, собственно, логика мифа»<sup>18</sup>. А признание особой «логики мифа», логики чудесного мира в отличие от логики здравого смысла, как раз является еще одним свидетельством продуктивности выделения в культуре ее интеллектуальной ветви, ориентированной на воспроизведение и познание объективного реального мира, и духовной, ориентированной на самовыражение и самоутверждение субъекта. Исходная позиция Я.Э.Голосовкера совпадает с точкой зрения Токарева и других авторов, которые в трактовке существа мифологии отдавали приоритет гносеологии. Его особенность в том, что он дает совершенно блестящий анализ логики мифологического мышления и созданного им чудесного мира.

Чтобы выявить эту логику, надо рассмотреть миф «в чистом виде», т. е. просто как продукт воображения: «Однако как порождение только воображения миф до сих пор не исследовали»<sup>19</sup>. Для проникновения в существо мифологических образов и сюжетов ученые обычно пытаются выявить их корни, найти их социокультурную подоплеку, обращаясь к исторической реальности, вместо того, чтобы объяснять их «самой логикой образа, сюжета, смысла – развитием самой темы при данной исторической обстановке»<sup>20</sup>. И еще очень важное замечание: «Мышление образами как деятельность воображения есть одновременно мышление смыслами. В так называемом мифологическом мышлении это дано обнажено: там образ есть смысл и значение»<sup>21</sup>.

Далее. В мире мифологического воображения не действует естественная необходимость, не работают причинно-следственные связи. Здесь связь и последовательность событий порождается «только абсолютной свободой и силой желания, то есть творческой волей воображения, играющего роль естественной необходимости. “Так хочет” моя логика – таков закон необходимости в творческом желании»<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Голосовкер Я.Э. Логика мифа. С. 8.

<sup>19</sup> Там же. С. 15.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 11.

<sup>22</sup> Там же. С. 17.

И автор выделяет еще один принцип логики имажинативного мира: в нем «нет места ни гипотезе, ни вероятности, ни апории. И если в нем возникает положение условное, то и оно носит безусловный характер»<sup>23</sup>.

Это очень важная черта логики мифа. В нем «абсолютную силу имеет и закон метаморфозы: любое существо или вещество может быть обращено по воле бога в любое другое. Закон абсолютного достижения цели определяет абсолютность преодоления препятствия или разрешения заданной герою задачи. Отсюда – выполнение невыполнимого, достижение недостижимого, осуществление неосуществимого»<sup>24</sup>.

«Так логика чудесного открывает нам чуждый здравому смыслу формальной логики некий “разум неразумия” в нашем творческом воображении... Но то, что с точки зрения формальной логики является заблуждением, ошибкой, то в логике чудесного утверждается как закон, управляющий чудесным миром»<sup>25</sup>.

В заключение следует оговориться, что термин «логика мифа» не следует понимать буквально. Это некоторая метафора, «принцип построения». Но от него нельзя и отказываться, ибо он выражает очень важную мысль, что мифы создаются по неписанным общим правилам, что они упорядочены, что это не просто произвольные построения человеческой фантазии. И, наконец, что постановка и анализ проблемы логики мифа как раз опровергает исходную идею автора работы о познавательной природе мифа. Исходя из этой установки, понять природу мифа невозможно. Миф относится к сфере духовной культуры. И работа Я.Э.Голосовкера подтверждает не только необходимость разграничения интеллектуальной и духовной культуры, но и то, что это явления «разной породы».

Другой подход к трактовке духовной культуры и ее соотношения с интеллектуальной развивался в недрах французской антропологической школы, самым выдающимся представителем которой был Л.Леви-Брюль. Он разрабатывал концепцию, согласно которой знание строится на основе рациональной логики, а мифологическое сознание является пралогическим, направляемым

<sup>23</sup> *Голосовкер Я.Э.* Логика мифа. С. 19.

<sup>24</sup> Там же. С. 31.

<sup>25</sup> Там же. С. 44.

принципом партиципации (сопричастия). Дело в том, что поиск сходства, заключение по аналогии было одним из основных способов обобщения в магии, которая в первобытную эпоху была как раз носителем и хранителем практического знания. Кстати, эти «сходства» в большинстве были совершенно фантастическими.

Различие знаний и разнообразных видов и форм культуры, познание объединенных под общим названием духовной культуры, Леви-Брюль оценивал как глубинные, фундаментальные, как два различных «умственных механизма», две растущие по разным законам ветви, или несводимые друг к другу составляющие культуры.

Эта концепция явилась, как мне представляется, результатом своеобразного преломления характерной для французской философии недавнего прошлого картезианской традиции, нарушение которой, по мнению историка французской философии В.Декомба, вызвало «очень характерный для французской философии конфликт между полем феноменологии и полем эпистемологии (так называется во Франции философия, утверждающая, что именно наука призвана говорить нам о том, что есть, тогда как все прочее суть “поэзия”, т. е., как говорится, субъективное выражение)»<sup>26</sup>. Вот именно – наука, рациональное мышление, причинное объяснение и «все остальное», как субъективное выражение. По этому принципу, собственно, и происходит разграничение интеллектуальной и духовной составляющих культуры.

В отношении оценки взглядов Л.Леви-Брюля в нашей философской литературе сложился устойчивый стереотип – отрицательное критическое отношение к идее пралогического мышления людей первобытного общества. Вроде бы тем самым их принижают. Все люди способны мыслить логически!

Но ведь Леви-Брюль этого не отрицает. Он прямо пишет, что там, где речь идет, например, о счете, они мыслят в соответствии с законом противоречия, а закон партиципации действует в т. н. коллективных представлениях, т. е. в мифологии.

Поэтому я полагаю, что эти оценки следует пересмотреть, что Леви-Брюль абсолютно прав, что он на теоретическом, философском уровне выразил различие современного и первобытного типов мышления. Он раскрыл механизм мифологического мышления, т. е. ту тайну, перед которой остановились Тэйлор и его последователи.

<sup>26</sup> Декомб В. Современная французская философия. М., 2000. С. 61.



дователи. Он создал перспективную методологию научного исследования первобытного сознания и культуры. Его критики остались на старых позициях: содержанием сознания являются знания, либо истинные, либо ложные, первобытные фантазии и есть ложные знания, но построены они по законам обычной логики.

Но возможно принципиально иное рассуждение. Доминирующим в первобытном сознании и культуре являются мифологические представления, построенные по принципу партиципации, хотя имеются и рациональные знания, но слитые с мифологическим сознанием, поглощенные им. Поэтому, действительно, первобытное мышление в целом является пралогическим.

Леви-Брюль так описывает соотношение логического мышления, выполняющего закон противоречия и пралогического, подчиненного закону партиципации: «Логическое и пралогическое не наслаиваются в мышлении низших обществ друг на друга, отделяясь одно от другого подобно маслу и воде в сосуде. То и другое мышление взаимно проникают друг в друга, и в результате получается как бы смесь, составные части которой нам трудно оставлять нераздельными... Мы не в состоянии приноровиться к такому мышлению. Где логическое и пралогическое сосуществуют и одновременно дают себя чувствовать в умственных операциях»<sup>27</sup>.

В сознании современного общества доминирует рациональное мышление, хотя имеются остатки и пережитки магии, мифологии, а следовательно, и партиципация. Но рассматривать их, как определяющих состояние сознания общества, нелепо. Поэтому сопоставление логического и пралогического мышления, как современного и первобытного, вполне оправдано.

В изучение первобытной культуры и сознания значительный вклад внес также французский структурализм, и прежде всего К.Леви-Строс, много занимавшийся исследованием мифов. Развивая антикартезианскую программу, он отказывается от субъекта и субъект-объектных отношений, а предметом исследования делает объективированные бессознательные структуры, являющиеся как моделями функционирования мифологического мышления. Но эти сюжеты лежат в стороне от нашей основной темы.

---

<sup>27</sup> Леви-Брюль Л. Первобытное мышление. М., 1930. С. 71.

Таким образом, синкретизм первобытной культуры состоит в нераздельности двух ее составляющих при доминирующей роли в картине мира мифологических представлений. Это доминирование заключается в том, что имеющиеся знания включаются в систему мифологических представлений, незнание заполняется фантазиями, построенными по принципам сходства, аналогии, соучастия, и формируются коллективные представления, полностью починающие индивидуальное сознание. Но под давлением практической необходимости осуществления рациональных действий мифологическая форма может превращаться в оболочку, допускающую эти действия. Но главное здесь в том, что любое рациональное действие может допускаться, только будучи оправдано и обосновано с помощью аргументов мифологического сознания.

## Глава 2 Миф и логос

### От первобытности к цивилизации

Процесс разложения первобытного общества – это и кардинальное преобразование его культуры, поскольку в прежнем виде она перестает удовлетворять новым потребностям. Анализ существа изменений в области культуры, происходивших в период, непосредственно предшествующий становлению ранних цивилизаций, свидетельствует, что они не укладываются в формулу однолинейного прогресса, что процесс этот разнонаправленный, ввиду сложности самой культуры и многообразия условий ее существования. Но, вместе с тем, в динамике культуры той эпохи просматривается и объективно прогрессивная тенденция, связанная с выходами общества на более высокие ступени развития. Она начала складываться в ходе *неолитической революции*, которая привела к созданию более совершенных (производительных) орудий труда – шлифованных (взамен осколочных) каменных, а затем и металлических, их дальнейшей специализации, и – главное – открыла эру *производящей экономики*, положив начало земледелию. Тем самым была расширена сфера *преобразовательной* деятельности человека, принципиально изменился сам характер труда. Если прежде целенаправленное изменение предмета природы требовалось только при изготовлении орудий труда, а предметы потребления брались из природы в готовом виде (собираательство, охота, рыболовство), то теперь в круг подлежащих преобразованию предметов природы вошла и окружающая среда. Появление скотоводства и земледелия означало, что сама приро-

да под воздействием человека из поставщика предметов потребления превратилась в средство производства необходимых ему жизненных благ.

Изменения в способе производства, в образе жизни ставили людей в иное отношение к природе. Земледелие привязывало человека к определенному месту, сообщества земледельцев меняли кочевой образ жизни на оседлый. Человек уже не мог существовать лишь в условиях девственной природы. Чтобы получить средства существования, продукты потребления, устроить свой быт, требовалось внести изменения в девственную природу. Он начал ее изменять, приспособлявая среду обитания к своим потребностям. *Это был всемирно исторической значимости прорыв в производстве, определивший основной вектор дальнейшего развития производственной деятельности человека, а через нее и всего общества.*

Утверждение о существовании «неолитической цивилизации» теоретически не обосновано и противоречит всей истории развития цивилизационного подхода. Неолитическая революция лишь определила направление вектора истории, который при соответствующих, в том числе и природных, условиях приводил к цивилизации. Но эти условия имелись далеко не всюду. По этим и другим причинам разложение первобытного общества происходило неравномерно. Значительная часть тогдашнего человечества вообще не была затронута неолитической революцией, и продолжала существовать на том же уровне, что и раньше. Другая часть пошла по пути развития земледелия и скотоводства. Появился устойчивый и более обильный, чем прежде, источник продуктов питания, оседлая жизнь способствовала формированию сельской (соседской) общины, разрушавшей родовую организацию. Это были первые серьезные удары по родоплеменному строю и первобытному укладу жизни.

Но в принципе и родовая организация, и земледельческая община могут существовать без видимых изменений сколь угодно долго. Нужны силы, вызывающие перемены, приводящие общество в движение. Уже в XIX в. было установлено (Ф.Энгельс, Э.Дюркгейм), что ими стали рост народонаселения, общественное разделение труда и увеличение его производительности. Все это определило характер и направленность происходивших в обще-

стве изменений – появление прибавочного продукта, обмена и торговли, частной собственности, экономического неравенства и социальной дифференциации и т. д., – окончательно сметающих остатки родоплеменной организации. Так в процессах, вызванных к жизни неолитической революцией, стало постепенно выделяться то направление развития, которое и привело к возникновению цивилизации, открывшей перед человечеством поле новых возможностей для развития. *Цивилизация есть способ существования больших масс людей в условиях общественного разделения труда.* Она представляет собой целостное социокультурное образование, *формообразующим началом которого является культура.*

Собственно, цивилизация началась там и тогда, где и когда общество доросло до отделения ремесла от земледелия, города от деревни, умственного труда от физического, когда возникли города как центры ремесла и торговли, политической и культурной жизни. Тогда же коренным образом изменилась вся система социальных отношений и сформировался качественно новый способ существования и развития общества. Культура сопровождала все эти процессы, сама пережила глубочайший переворот. Она стала частью новой исторической реальности, ее активным началом, определяющим специфику конкретных цивилизаций, т. е. важнейшим источником их многообразия.

Цивилизации первоначально возникли, преимущественно, в регионах с особенно благоприятными условиями для земледелия – в долинах великих рек Азии, Ближнего Востока и Северной Африки. Это были Китай, Индия, шумеро-аккадская цивилизация, а также Вавилон и Египет, и затем Древняя Греция. Последние цивилизации послужат источником данных для наших теоретических построений, для выявления ведущих тенденций в области культуры в эпоху перехода от первобытности к цивилизации.

Как уже отмечалось, именно родоплеменная организация обеспечила выживание человеческой популяции в естественных природных условиях, т. е. дала им возможность людям добывать пищу, сохранять жизнь и продолжать род. Уже тогда от животного мира человека отличало очень многое: создание и использование орудий труда, включая употребление огня, наличие сознания и членораздельной речи, творчество культуры и ее передача новым поколениям внебиологическим путем. Именно тогда оформились базо-

*вые составляющие человеческого существования: производство, система социальных отношений и культура.* На этих «трех китах» и держится бытие человека и как живого существа и как субъекта социокультурной системы.

Цивилизация также призвана обеспечить *выживание и развитие человечества.* Эта функция перешла к ней из прошлого. Но по способу организации общественной жизни и характеру культуры цивилизация принципиально отличается от первобытного родоплеменного строя.

В условиях цивилизации главная опасность гибели и уничтожения исходит уже не от природы, а от самого человека. Цивилизация возникает как способ существования, людей полный глубоких внутренних противоречий, от которых она не смогла избавиться в течение прошедших тысячелетий. Поэтому она может сохраниться, лишь создав такие формы социальной организации, которые могли бы обеспечить целостность общества, возможность его существования и развития, чтобы обострение противоречий не приводило к его распаду и гибели. Поэтому можно сказать, что главная функция цивилизации *интегративная.* Для ее реализации формируются *цивилизационные механизмы,* в качестве которых выступают экономические связи, рынок, государственно-правовые структуры и культура. Все они выполняют те конкретные функции, в которых присутствует интегративное начало, что и делает их механизмами цивилизации. Рассмотрение их под этим углом зрения является вполне теоретически оправданным.

Любая цивилизация имеет общие признаки и представляет собой некое единство многообразия. Также влияние цивилизационных механизмов как факторов интеграции может распространяться на всю цивилизацию, формируя ее целостность, и действовать в пределах отдельных народностей, наций, больших социальных групп, участвуя тем самым в образовании в рамках цивилизации ее внутреннего разнообразия. Но, как известно, различия нередко перерастают в противоречия. Более того, диалектика истории такова, что цивилизационные механизмы являются *не только средством интеграции, но и источником противоречий* в обществе. В истории действуют разные тенденции. Они могут сталкиваться, находиться в равновесии, или какая-то из них начнет преобладать. Значит, будущее не предопределено.

Важнейшим экономическим инструментом цивилизации на всем протяжении ее развития является рынок. Цивилизация не создавала его, но расширяла и использовала. С товарным производством и рынком связано возникновение денег, торговли, установление обширных экономических связей, появление экономического неравенства, классов, противоречий между богатыми и бедными, грабительские войны и еще многое другое.

Рынок порождает массу противоречий. В то же время экономические связи выполняют важнейшую социальную функцию интеграции человеческих сообществ. Торговля, торговые пути уже в далекой древности связывали друг с другом регионы, народы и цивилизации, способствовали установлению культурных контактов.

Другим интеграционным механизмом цивилизации является государство. С ним связано выделение управления в особую сферу деятельности. Вместе с государством появляется система законов, право, а в условиях экономического неравенства, противоположности интересов различных общественных групп, необходимая обществу управленческая сфера неизбежно обрастает средствами насилия, приобретает политический характер. Государство определяли по-разному – и как божественное установление, и как продукт общественного договора, и как диктатуру господствующего класса. Интегративная функция государства и права, т. е. политико-правовой сферы в целом, ставится на первый план, когда оно рассматривается под углом зрения цивилизационного подхода, поскольку последний ориентирован на сохранение социальных связей и целостности цивилизованного общества, независимо от того, использует ли государство преимущественно средства насилия или социальное партнерство.

Культура выполняет разнообразные функции в обществе, в том числе интегративную. Культура данной конкретной цивилизации с ее традициями, ценностями, нравственными нормами и т. д. создает ту духовную атмосферу, которая формирует человека, способного жить и действовать в данном обществе, поддерживать его существование и двигать дальше. Иначе говоря, культура играет огромную роль и в качестве цивилизационного механизма.

## Отделение логоса от мифа и формирование интеллектуального слоя античной культуры

Изменения в жизни первобытного общества отражались и на том наборе знаний, которыми оно владело в тот или иной момент времени. Неолитическая революция, связанная с переходом к созданию и использованию шлифованных орудий, которые делались по иной технологии, чем палеолитические, безусловно, дала толчок развитию знаний о свойствах вещества и способах воздействия на него. Еще большую роль сыграл переход к производящей экономике. Чтобы вырастить урожай или содержать стадо скота, нужен был совершенно иной набор практических знаний, чем племенам, занимавшимся охотой и собирательством. Постепенно некоторые прежние за ненадобностью забывались и исчезали из сознания, а новые знания накапливались. Но существовали эти практические знания в мифологическом облачении и не воспринимались как нечто самостоятельное, значимое само по себе.

Процессы зарождения цивилизации явились питательной почвой для следующего шага – появления первых зачатков *науки*. По этому вопросу в истории науки сложилась устойчивая и достаточно обоснованная система взглядов. Считается, что истоки европейской науки следует искать в культуре ранних цивилизаций Древнего Египта и Вавилона, начиная в обоих случаях примерно с третьего тысячелетия до нашей эры<sup>28</sup>.

В области математики, например, именно тогда появились письменные обозначения цифр, системы счисления, стала развиваться техника счета. Очень рано у людей стали накапливаться астрономические и медицинские знания. Общеизвестно, что движение это происходило под влиянием, прежде всего, практических потребностей производственной деятельности, торговли, мореплавания, возникающих государственных образований. В Древнем Египте существовала потребность вычислять площади земельных участков, объемы полученного зерна, осуществлять различные вычисления, связанные с земляными и строительными работами, управлением государственным хозяйством, снабжением армии и т. д. На этой основе возникали

---

<sup>28</sup> Варден Б.Л. *ван дер*. Пробуждающаяся наука. Математика Древнего Египта, Вавилона и Греции. Изд. 3-е. М., 2007. С. 17, 84.



системы счисления, действия с числами, способы решения простейших, а затем и более сложных математических уравнений. Вавилонские математики достигли успехов в области арифметики, изучении и осуществлении арифметических исчислений, а также алгебре и геометрии. Они создали шестидесятеричную систему счисления. Вавилон известен своими достижениями в астрономии. Именно там началось изучение движения планет, датирование затмений.

Наблюдение и фиксация фактов, развитие разнообразных способов действия с числами и с предметами привели к созданию собственного языка рационального знания, отличающегося от языка мифов. Тем самым был сделан первый решающий шаг в становлении науки: сфера знания начала сбрасывать с себя мифологическое облачение, обретать собственные контуры.

Это знание было практическим, т. е. знанием о том, с помощью каких действий, например, решаются математические задачи или, *как* нужно поступить, чтобы добиться практического результата. Вопрос же *почему* даже не ставился. По существу это были рецептурные знания в отдельных областях. Но их наличие имело уже огромное значение для поддержания многих видов деятельности в жизни ранних цивилизаций. Увеличение требуемого для жизни и деятельности объема знания было неизбежно связано и с его первоначальным структурированием. Знания о свойствах используемых материалов для производства орудий труда и предметов обихода, знания об окружающей земной природе, знания астрономические, медицинские, математические (счет) уже в глубокой древности находили своих носителей. Как правило, эти практические знания были прочно связаны с соответствующими умениями.

Одним из новых явлений этого периода становления первых цивилизаций было очень робкое, но неизбежное появление тенденции к постепенному освобождению знания от мифологической формы его представления и восприятия. Так, в древних папирусах содержатся тексты математических задач и их решений с совершенно четкими деловыми формулировками, без всякой мифологии. Вместе с тем о полном освобождении от мифологии говорить не приходится. Мифологизация знания выступала и в новых обличьях, сохраняя свое присутствие в сфере знания (ср. «мистика чисел»).

Диалектика становления науки такова, что уже на ее начальной стадии выявилась инструментальная значимость имевшихся знаний. И это было важнейшим условием их сохранения и наследования в неустойчивой социальной среде ранних цивилизаций. Гибли целые царства, сходили с жизненной сцены народы, постоянные войны с их жестокостью, грабежами, тотальным уничтожением захваченных городов и т. п. уносили в небытие и многие достижения культуры. История еще не подготовила почву для такого укоренения научных знаний в обществе, которое бы сделало невозможным их бесследное исчезновение. Лишь осознание полезности знаний создавало заинтересованность в сохранении и поддерживало их существование. Польза – то, что удерживало знания в культуре.

Следующий решающий шаг в становлении науки был сделан в античной Греции. Она восприняла у стран Ближнего Востока расчетную математику (которая в Греции называлась логистикой) и многие практические знания, но на этом не остановилась. Именно в греческой культуре примерно с VI в. до н. э. начался переход «от мифа к логосу», формирование и развитие *теоретического знания* с его ориентацией на *объяснение* и логикой *доказательств*.

Удивительная особенность греческой культуры, без которой вряд ли был бы возможен столь стремительный прорыв на уровень теоретического мышления, состояла в том, что философы принципиально отвлекались от проблемы полезности своих занятий. Они увлекались теоретическими обсуждениями. Их интересовала теория сама по себе безотносительно к любым ее практическим приложениям. Примерно два столетия понадобилось греческим философам для формирования категориальной сетки объективных характеристик мира в целом – его единства и многообразия, наличия в нем законов и причинных зависимостей, его существования в пространстве и времени, его движения и изменения, его континуальности и дискретности и т. д. Если Вавилон и Египет дали сумму инструментальных знаний, то греческие философы вспахали ниву теории. Выход древнегреческой философии на уровень теории является величайшим событием в истории человеческой мысли и культуры. Он означал, что впервые в истории человечества произошло *отделение* логоса, т. е. рационального знания, от мифа. Ф.Х.Кессиди так характеризует это событие: «Когда говорят

о возникновении науки и философии из мифа и религии, то вернее было бы сказать, что понятийно-логическое мышление *отделяется* от мифологической фантазии, а не возникает из нее (как следствие из причины). Это отделение совершалось постепенно и в течение длительного времени». И далее: «Мифологическое мышление и мышление понятийное – качественно различные способы постижения действительности»<sup>29</sup>. *Переход от мифа к логосу* давал возможность по-новому взглянуть на мир, были созданы предпосылки для появления и *научной* теории. Вместе с тем очевидно, что знание не заменяло собой все, что охватывал миф.

По своему содержанию, структуре, функциям такое явление культуры, как логос и миф, является *первой исторической формой* «разведения» рационального начала культуры, с одной стороны, и того, что сейчас называют ее ценностной или духовной стороной, – с другой. Таким образом было положено начало различению интеллектуальной и духовной культуры.

Инициатива этого «разведения» принадлежит древнегреческим философам VI–V в. до н. э. Фалесу, Анаксимандру, Анаксимену, Гераклиту и Пармениду. Эти философы-досократики объединены одной общей идеей: в многообразии чувственно воспринимаемого мира найти *единое* начало, составляющее и его сущность и источник его многообразия. Единое образуют стихии либо воды, либо воздуха, либо огня. Многое рождается из единого и возвращается в него. Завершает эту линию Парменид, провозгласивший в качестве основы сущего вечное неизменное бытие, освободив тем самым единое начало от его связи с чувственной формой.

Другим аспектом разделения духовного и интеллектуального начал, сыгравшим важнейшую роль в становлении интеллектуальной культуры и ее выделении из мифологии, явился отказ от морального или, выражаясь современным языком, ценностного объяснения природных процессов. Еще у Анаксимандра встречается мысль, что исчезновение вещей в едином есть их наказание. Симплиций сохранил подлинный фрагмент Анаксимандра: «А из чего возникают все вещи, в то же они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу. Изд. 2-е. СПб., 2003. С. 46, 47.

<sup>30</sup> Цит. по: История философии. Т. 1. М., 1941. С. 35.

Здесь причудливо сливаются естественная необходимость и нравственный императив. Это явный остаток мифологического сознания в рождающемся рациональном подходе к действительности. Можно сказать, что и пифагорейцы, которые первыми начали рассматривать число как таковое и тем самым возвысили греческую математику над чисто практической расчетной наукой древних египтян, одновременно мистифицировали чисто количественные отношения. По свидетельству Аристотеля, пифагорейцы усматривали в одних свойствах чисел справедливость, в других – удачу, в-третьих душу и т. д. У Гераклита же природные процессы подчиняются не нравственным нормам, а логосу, закону, и не допускаются действия, разрушающие рациональный мировой порядок. Правда, и у него встречается такое утверждение: «Солнце не преступит положенной меры, иначе его настигнут Эринии, блюстительницы Дике (Справедливости)» (фрагмент 94). Это высказывание, с учетом общего контекста, можно трактовать либо как метафору, либо как следствие отождествления Гераклитом реального и божественного миров<sup>31</sup>. Как пишет Ф.Х.Кессиди, согласно Гераклиту, «миф не заслуживает внимания как источник познания и объяснения мира»<sup>32</sup>. Природная необходимость у него отделилась от мира человеческих ценностей. Это означает, что Гераклит разделяет духовное, мифологическое начало от интеллектуального, от логоса.

Отделение нравственных оценок от познавательных категорий означало *окончательный отход от мифологизации природы*. В ней нет ни добрых, ни злых духов, если она и реагирует на действия людей, то только в соответствии с собственными закономерностями. И великой заслугой досократиков является выработка понятий, которые в дальнейшем легли в основу научного мышления: необходимость и причинность, пространство и время, движение и покой и др.

То, что чувственный мир находится в вечном движении, у греческих философов не вызывало сомнений. Но движение у них выступает также необходимым посредствующим звеном между единым и многим. Когда единое порождает многое, а многое переходит в единое, все это является движением. Но находится ли в движении само единое начало? Это вопрос, на который греческая философия дала альтернативные ответы. Огонь Гераклита – сим-

<sup>31</sup> См.: Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу. С. 220.

<sup>32</sup> Там же. С. 218.

вол вечного движения, беспокойства, текучести. В этом вопросе Гераклит продолжил и логически завершил традицию, заложенную милетской школой. У всех у них сущностный мир, именно благодаря постоянным взаимопереходам, не противопоставляется миру эмпирически данному.

Принципиально иной ответ содержится в философии Парменида. Бытие не дано непосредственному восприятию и по существу является миром умопостигаемым и высшим по сравнению с миром чувственным. Бытие есть, оно едино, *вечно*, и *неизменно*. В умопостигаемом мире небытия и движения нет. Движение, изменение присущи лишь чувственному миру, находящемуся во времени и пространстве. Истина – знание о бытии, а познание чувственного многообразия является мнением. Идею неизменности бытия.

У Парменида, таким образом, бытие полностью лишено всяких и чувственных и нравственных характеристик. Это чистое, единое, абсолютное, неизменное начало, скрытая от чувств первооснова мира. Существует точка зрения, что с этих идей Парменида, подкрепленных Зеноном, апории которого логически доказывают, что движение по своей сущности противоречиво, а следовательно, невозможно, собственно, и начинается философия.

Что же касается разделения материального и идеального, то досократики эти начала не противопоставляют друг другу. Если Гераклит различает души сухие и влажные, то значит, для него они столь же материальны (выражаясь нашим языком), как и другие тела. Только это особая материя, тонкая и легкая. Но, конечно, по сравнению с мифологией досократики продвинулись далеко вперед в постижении духовного начала и заложили предпосылки дальнейшего развития греческой философии.

Следующий принципиальный шаг вперед был сделан Сократом. Предмет философии для него не природа, а человек, мир его знаний и ценностей. Он, так сказать, повернул философию «лицом к человеку», ввел в философию человеческую проблематику, открыв тем самым новую страницу в истории европейской философии. Свои идеи он развивал в противостоянии с софистами – тогдашними «учителями мудрости». Они также сосредоточили внимание на проблемах человеческого бытия. Софист Протагор первым произнес: «Человек – мера всех вещей». Но это положение трактовалось по-разному, в том числе и в духе релятивизма

и скептицизма. Но подлинным учителем мудрости был Сократ. В отличие от софистов он поставил во главу угла поиск вечной, неизменной, непреходящей нравственной опоры добродетельного образа жизни. Для Сократа добродетель может быть устойчива, если она опирается на вечное и всеобщее основание, каковым выступает идея блага, т. е. высшая нравственная идея. Именно это знание является основой добродетельного поведения. Познавших идею блага не сбить с пути добродетели. Если человек знает, что хорошо, а что плохо, знает, где добро, а где зло, он будет действовать во имя добра. Но он сам должен дойти до этого знания, которое нельзя просто передать от одного к другому. Отсюда метод Сократа – наведение собеседника на благую, а значит и истинную мысль. Сократ рационалист и диалектик. Он рассуждает и доказывает, железной логикой он подводит собеседника к нужному ему выводу. Знание, однако, не только открывает путь к достижению добра. Добро само есть знание. Тем самым утверждается когнитивная природа морали. Но можно ли одновременно говорить о моральной природе всякого знания? Симметричны оба последних утверждения, или с переменной мест слагаемых сумма, т. е. вывод, меняется. Нельзя забывать, что точка зрения, отождествляющая нравственные категории и объективные знания, лишает науку возможности самостоятельного развития. Но освобождение духовной культуры от «засилья» мифологии начинается именно с Сократа. Если досократики отделили логос от мифа и положили начало формированию интеллектуальной культуры, то Сократ рационализировал и отделил от мифологии культуру духовную.

Причины того, почему именно древнегреческие философы первыми прорвались в мир логоса, – рационального философского и научного знания и его практического применения – выясняли многие исследователи. Объяснение «греческого чуда» оказалось крепким орешком. Но в любом случае среди этих причин значатся политический строй и гражданская жизнь греческих полисов, и прежде всего Афин, явивших миру классические образцы античной демократии.

Очевидно, что отделение логоса от мифа было ответом на общественную потребность, а ее породила именно демократия – строй, «жизненный мир» которого нуждался в развитии рациональных не только экономических, но и правовых, политических,

идеологических общественных отношений, и создавал социальную среду, формировавшую людей, способных быть носителями этих отношений. Я не хотел бы конкретизировать это общее положение, ибо это специальная проблема. Мне важно только утвердить мысль, что выделение логоса было результатом целостного исторического процесса развития данного общества и отнюдь не ограничивалось сферой общественного сознания.

Исторический опыт свидетельствует, что ни тысячелетия существовавшие ближневосточные деспотические режимы, ни значительно позже возникшая военизированная Спарта не решали эту задачу, просто потому что они не нуждались в ее решении. Им вполне было достаточно накопленных практических знаний. В этой области они достигли больших успехов. А вместо рационального теоретического знания ранние цивилизации породили мистику чисел, каббалу, тайное знание, эзотерику, герметизм и т. п., вообще знание за пределами науки.

Вершиной греческой философии являются Платон и Аристотель. Хотя один является учителем другого, но системы их взглядов противостоят друг другу, что определило глубокие различия и в их отношении к процессу становления античного логоса.

Можно сказать, что Платон впитал в себя все предшествующее и духовное и интеллектуальное развитие Средиземноморья. В его философии присутствуют и миф, и логос, проблематика религии и науки, рациональные и мистические начала. Всей своей деятельностью Платон фактически обосновывал мысль о невозможности различения интеллектуальной и духовной культуры. Непосредственно он опирался на идеи и работы пифагорейцев, Гераклита, Парменида и, конечно, Сократа.

Платон – объективный идеалист. Идеальное Платона – это идеи, существующие как бестелесное общее. Идеи совершенны, им дальше двигаться и «развиваться» некуда. Платон исключал движение из мира идей. Вслед за Парменидом он считал идеи неизменными. Они неизменны, а значит, вечны. Он признает их *объективное* бытие *истинным* бытием, которому противостоит множество единичных чувственно воспринимаемых тел. Как все античные философы, Платон признает окружающий чувственный мир изменчивым, находящимся в непрерывном движении. Но этот факт служит для него доказательством их несовершенства, их пре-

ходящего характера. Поскольку тела все время меняются, они и не существуют, т. к. существует то, что устойчиво и неизменно. Соответственно, душа идеальна, бессмертна, а тело – временная темница души. Труднейшей проблемой для него является определение путей и способов связи высшего идеального бытия с миром чувственным, материальным. Решить ее он не может, хотя и предлагает различные варианты ответа на этот вопрос. Один из основных – признание того, что тела одного класса, причастные той или иной идее, имеют ее как бы своим началом, прообразом.

Платон также помещает между материальным и идеальным миром посредствующее звено, в качестве которого выступают числа и геометрические фигуры. Они нематериальны и в то же время выражают количественные отношения предметов чувственного мира, обладают определенностью. Эта мысль связывает его с учением пифагорейцев (в том числе и с их мистикой чисел) и нацеливает на использование достижений античной математики.

Доведя противопоставление материального и идеального (в доступной для той эпохи форме чувственного и духовного) до абсолютного предела, Платон, фактически, их соотношение сделал главным вопросом философии. Это противопоставление открывает перспективу определения их качественных особенностей, во-первых, и изучения их взаимосвязей и взаимоотношений – во-вторых. Постановка этой проблемы Платоном – огромный вклад в философию. Он так представил проблему идеального, что заложил основы для философских размышлений не эту тему на тысячелетия вперед.

Характерно, что его антагонист Демокрит вообще не видит здесь никакой проблемы. У него истинное бытие – атомы и пустота. Эта идея делает его основоположником античного атомизма и является огромным вкладом в историю науки. Что же касается философии, то, по свидетельству Аристотеля, для Демокрита душа и теплота – одно и то же, и представляют собой специфические тельца. Бессмертной души не существует. Заслугой Демокрита можно считать, что, в отличие от Платона, он выделяет другой аспект соотношения материального и идеального, отмечая, хотя и в неявном виде, их единство, устраняя их противоположность в рамках их общего сопоставления. Однако, признавая идеальное свойством материи, Демокрит по существу отодвигает основной вопрос философии на второй план. Платон же дает его резкую постановку и



тем стимулирует дальнейшее развитие этой темы. Здесь мы воочию сталкиваемся с любопытным примером того, насколько сложным и извилистым является путь познания.

Мир идей для Платона служит основанием его теории познания. Познание истинного бытия дает истинное знание. Материя же есть небытие, нечто неопределенное, а вещи являются единством бытия, поскольку на них лежит отпечаток идей, и небытия. Поэтому познание этого мира дает не истину, а мнение.

Известно, что в изучении чувственного познания античная философия проделала большую работу и выявила многие его особенности. Что же касается понятийного мышления, то платоновский «мир идей» открыл для его изучения новые перспективы. И вместе с тем он изменяет логосу. Это видно из сопоставления его подхода со взглядами Демокрита, который, как и Платон, признавал истинным разумное знание, а знание чувственно воспринимаемых явлений считал «темным». Но у Демокрита значение разума в том, что только ему доступно знание атомов и пустоты, на основе чего он строит детерминистическую картину реального мира, где действует причинная зависимость. Платон же, опираясь на истину, доступную только разуму (мир идей), строит фантастическую картину мира, смешивая мифологию и реальные знания.

Вообще же, само по себе возвеличение духовной культуры имеет глубокие основания. Овладение богатствами духовной культуры, следование высшим ценностям делают наполненной, осмысленной и разнообразной жизнь человека. Духовная культура открывает перед человеком перспективу обрести смысл бытия и высокие цели в своей жизни. Идеи Платона, возвеличивающие духовное начало, принимаются многими философскими школами.

В учении о государстве Платон именно знание сделал основой власти. Но в точном смысле слова речь у него шла не о знании как таковом, а о мудрости, т. е. опять-таки о знании мира идей, объединяющем, как и у Сократа, знание и моральные принципы. Отсюда идеологизм и ригоризм платоновской утопии, утверждение жесткой иерархии, кастовости и контроля за духовной жизнью граждан.

Хотя в своей теории государства Платон поставил и реальные проблемы, но в целом она противостояла идеям античной демократии. Не случайно К.Маркс назвал ее «афинской идеализацией египетского кастового строя», а К.Поппер считал именно Платона основателем концепций «закрытого общества».

Аристотель в трактовке идеального исходит из Платона, но значительно от него уделяется. Его знаменитая критика идей Платона бьет прежде всего по ее самой слабой точке – связи мира идеального и материального. Он отвергает эту концепцию как неубедительную и потому несостоятельную: сущность вещей не может находиться вне самих вещей. Материя является пассивным началом вещей, а форма – активным, придающим материи конкретную определенность. Все тела материального мира представляют собой единство материи и формы. Тем самым вообще снимается проблема поиска связей двух миров. Разорвав их, Платон так и не смог их соединить. В этом контексте решение Аристотеля является простым и гениальным.

Остатком платонизма у Аристотеля является его решение проблемы первоисточника движения. Аристотель видит его как божественное начало мира, как конечную причину. Действительно, если материю трактовать лишь как пассивную возможность вещей, то активность в нее вносится извне, т. е. из мира нематериального, божественного. Его образ Аристотель позаимствовал у Платона – это мир неизменных идеальных совершенных сущностей. Но именно он является первоисточником активности в мире материальном. Отсюда его идея вечного *неподвижного двигателя*. Некоторые историки философии считают ее абсурдной. Но в античной философии встречается много логических противоречий. Одни апории Зенона чего стоят. И хорошо знавшего ее историю Аристотеля сама по себе абсурдность идеи смутить не могла. Так или иначе, идея вечного двигателя была логическим завершением его понимания соотношения материи и движения, материи и формы.

Отказ от платоновской концепции соотношения материального и идеального имел для Аристотеля далеко идущие последствия. Его философия обратилась лицом к материальному миру, признала значимость его всестороннего познания, обратилась к осмыслению и разработке аппарата логического мышления, который разум использует в процессе познания. Аристотель считает, что стремление к знанию свойственно человеку, вытекает из его природы. Он объединил в своей философии научные знания той эпохи и выступил не только как философ, но и как ученый-энциклопедист. В этом плане он продолжил не только «линию Платона», но и «линию Демокрита», причем в его системе эти линии выступают

то как равноправные, то с доминированием в решении конкретных вопросов той или другой. В противоположность Платону Аристотель интерпретировал знание материального мира как продукт интеллектуальной деятельности человека, не подчиняющейся чуждым ей установкам, он отделил знание от морали, придал ему самостоятельную ценность. Целью разумного познания, направленного на постижение первой сущности, является истина. Это высшее знание по сравнению с познанием конкретных предметов, целью которого является польза.

Аристотель различает знания и мораль и считает, что люди познают все, в том числе и мораль. Но это не превращает когнитивные категории в моральные принципы. Этим подход Аристотеля в данном вопросе отличается от этического идеализма Сократа.

Мне представляется, что в этике Аристотеля уже появляются некоторые признаки разграничения интеллектуальной и духовной ветвей культуры. Я имею в виду проводимое им разграничение дианоэтических и этических добродетелей. Первые единственно определяются тем, что человек есть одаренное разумом существо, и проявляются в том, что действует, руководствуясь разумом. Дианоэтическими добродетелями являются у Аристотеля мудрость и благоразумие, и человек может их обрести лишь на основе освоения накопленного обществом опыта и знаний. Отметим, что мудрость может получить очень высокую нравственную оценку, но сама она не является нравственной категорией. Следовательно, по своему генезису и статусу эти добродетели относятся в большей степени к интеллектуальной культуре. И именно они имеют для философа первостепенное значение.

Совсем иное дело добродетели этические. Здесь на первое место Аристотель выдвигает справедливость. Это общественная добродетель, ибо может проявляться только в отношениях людей, в поступках одного человека по отношению к другому. Ее конкретное наполнение может быть разнообразным, но философия рассматривает его именно как общий принцип. Гениальность Аристотеля проявилась здесь в том, что он точно определил социальную природу нравственного начала.

Таким образом, различение знания и морали, дианоэтических и этических добродетелей свидетельствуют, что у Аристотеля уже имеются первые наметки различения интеллектуальных и духовных

ветвей культуры, а его философия, включающая в себя обе эти ветви, в большой степени, в отличие от философии Платона, ориентирована именно на интеллектуальную культуру, на культуру знания.

Первоначальное формирование контуров научных дисциплин началось в периода эллинизма. Наука той эпохи могла опираться на теоретические изыскания греческих философов. Наряду с ними, к тому времени накопился запас знаний, которые и с современной точки зрения можно оценивать как научные. В качестве примера достаточно упомянуть геометрию Евклида, статику Архимеда, астрономические расчеты Гиппарха. Специальные знания уже не укладывались в общий философский котел. Хотя отличие специальных знаний от философии было во многих случаях еще достаточно размыто, в эллинистический период уже существовали арифметика, геометрия, астрономия, физика, оптика, география, медицина.

Еще одну особенность отмечают исследователи этого периода. Наука развивалась в тех странах, где ей было обеспечено государственное покровительство. Так, благодаря Птолемям, проводимой ими политике поддержки науки, расцвела Александрийская школа, просуществовавшая вплоть до V в. н. э.

Таким образом, в античности сложились предпосылки для развития фундаментальной науки в виде самого феномена *теоретического знания*, отличного от знания эмпирического. Науке Нового времени уже не надо было изобретать деление на эмпирию и теорию, дисциплинарную структуру науки. Их ей предоставила античная наука. Но при оценке последней все-таки должно учитывать два ее измерения – отношение к современной науке и ее место в культуре своей эпохи. В сопоставлении с современной она наукой еще не является, содержит лишь некоторые компоненты, необходимые для функционирования науки как полноценной системы. Однако в культуре античности ее можно и нужно рассматривать как науку, которая уже отпочковывалась от других форм сознания и содержала некоторую сумму знаний, отвечающих критериям научности.

Разграничение теоретической и прикладной (практической) сфер также возникло еще в античные времена. Но древние греки не относили теорию к полезным знаниям. Отделяя ее от прикладных знаний, они никак ее с практикой не связывали. Известно высказывание Аристотеля, что нет менее полезной науки, чем философия, но и лучше нет ни одной.

Прикладные знания в области расчетной математики, медицины, архитектуры и строительства, сельского хозяйства и т. д. развивались независимо от теоретических изысканий как некое суммирование практического опыта. Их уровень к началу новой эры был уже достаточно высок, о чем свидетельствуют, например, изобретения и труды Герона, трактаты Витрувия и др.

Формой организации философии и науки в античности были школы, объединявшие сторонников идей ее основателя или возникавшие на базе определенных научных традиций как, например, упоминавшаяся уже Александрийская школа. Но в науке нередки были и одинокие фигуры великих ученых, оставлявших после себя лишь свои труды.

Таковы, кратко, основные вехи становления и развития логоса – первой исторической формой существования интеллектуальной культуры – и его взаимоотношения с мифологическим сознанием в эпоху античности.

Подведем общий итог.

Отделение логоса от мифа, его содержательное наполнение и утверждение в виде исторически первой относительно самостоятельной формы интеллектуальной культуры, может быть отнесено к числу величайших достижений античного мира.

Творческий гений греческих мыслителей и ученых того времени сыграл здесь решающую роль. Греческие философы открыли сферу теоретического знания, связанного с понятийным мышлением, возможность объяснения мира из него самого, разработали категории, позволяющие воспринимать мир как предмет объективного научного познания, исследовали сам процесс познания, его основные этапы.

Древнегреческие ученые первыми начали создавать теории, выражающие причинные и закономерные связи и существенные свойства познаваемых объектов. Логос обогатился научными дисциплинами, включавшими в себя не только эмпирические, но и теоретические знания.

Конечно, все это было лишь намечено, обрисованы контуры науки, созданы ее еще несовершенные образцы. Но начало было положено. И это главное.

Теоретическое мышление – ядро интеллектуальной ветви культуры. Теоретическая деятельность нуждается в соответствующем интеллектуальном «обрамлении» в виде инструментария, ин-

теллектуальной среды, субъекты которой руководствуются общепринятыми правилами и нормами. Все это было создано. Прежде всего, это логика, выявившая формальные законы всякого мышления. Обязательным условием теоретической активности является критическое отношение к действительности, необходимость доказательства правильности высказываемых положений, их обоснования, возможность обсуждения, диалога, столкновения различных взглядов, свобода творчества.

Наконец, история показала, что интеллектуальная культура не может существовать и развиваться в любых социальных условиях. Социальные предпосылки и условия для отделения логоса от мифа впервые появились вместе с развитием греческой демократии. Именно на ее основе был осуществлен прорыв в сферу теоретического мышления, началось формирование интеллектуальной составляющей культуры.

## Глава 3 Вера и знание

### Поздняя античность и раннее христианство

#### *Логос в мистическом одеянии*

Уже в классическую эпоху процесс утверждения логоса в античной культуре протекал весьма противоречиво. При всей демократичности афинского полиса распространение философских идей и знаний наталкивалось на сопротивление со стороны обыденных верований, принятых в обществе религиозно-мифологических представлений. Наиболее ярким и трагичным проявлением этого противоречия явился смертный приговор Сократу за его идеи, якобы развращающие афинскую молодежь. А греки очень большое значение придавали не только физическому, но и духовному воспитанию молодежи. И именно формирование начал интеллектуальной культуры, логоса, развитие философии породило в Афинах совершенно своеобразное, ранее не встречавшееся явление – профессию «учителей мудрости», софистов, соединивших нравственное воспитание своих подопечных с обучением их рациональному восприятию мира. По существу, это были первые просветители.

Но в процессе их деятельности сформировалось и другое направление, получившее название *софистики*. И софистами стали именовать людей, использующих формально рациональные методы в целях, не имеющих ничего общего с поиском истины. По видимости соблюдая правила логического мышления, софистика фактически его разрушала, подводила к ложным выводам.

Из среды софистов вышли и первые сторонники *скептицизма*. Уже Протагор проповедовал релятивистские идеи об относительности и наших знаний и нравственных норм. Он автор известной

формулы: «Человек есть мера всех вещей». У нас это положение превозносят как признание идей гуманизма. Но первоначально оно, кроме всеобщего релятивизма, отрицания возможности объективных суждений, ничего не выражало. Линию античного скептицизма довел до крайности софист Горгий. Он выразил сомнение не только в познаваемости, но и в самом существовании мира.

Таким образом, уже софистика и скептицизм показали, что сами по себе рациональные методы и сознательное использование аппарата логического мышления еще не гарантируют правильности выбора пути познания, ведущего к истине.

Логос возник как ветвь культуры, предназначенной для объективного постижения и рационального осмысления окружающего мира. Но путь этот усеян множеством препятствий. Мышление их преодолевает, руководствуясь и выработанными на основе обобщения опыта познавательной деятельности, правилами, нормами, закономерностями мышления. Их игнорирование или сознательное нарушение ведет к отрыву мысли от действительности. Отрыв этот может принимать самые разнообразные формы. Первыми проявлениями подобной «интеллектуальной мифологии» и были софистика и скептицизм.

Закат античности стал для интеллектуальной культуры периодом серьезных испытаний. Процесс познания все меньше интересовал общество. И все большую остроту приобретали смысловые социально-нравственные проблемы. В период упадка античного мира самым ходом истории во взаимоотношении разных ветвей культуры на первый план выдвинулись их взаимное отталкивание и противостояние, интеллектуальное начало культуры было поставлено в условия жесткого давления на него со стороны культуры духовной. Наиболее востребованными эпохой оказались мистические школы и учения, в частности, неопифагореизм, метафизика неоплатонизма, а также нравственная философия стоиков.

Неопифагореизм окончательно разорвал все связи с наукой, занимаясь проблемами взаимоотношения души и тела, переселением душ и т. д. Стоики выдвинули таких великих мыслителей, как Сенека, оставивший очень глубокий след в нравственном сознании и культуре поздней античности. Крупными этиками были Эпиктет и Марк Аврелий. Стоицизм завоевал авторитет своей про-



поведью стойкости и непреклонности перед лицом трудностей и несчастий. В условиях распада общества эта установка для многих приобретала непосредственное жизненное значение.

Как показал дальнейший ход истории, важнейшим событием эпохи, давшего новый отсчет времени, стала религиозная проповедь Иисуса Христа, которого его первые последователи – апостолы представили как мессию, богочеловека, пришедшего в мир и прошедшего крестный путь ради спасения человечества. Это духовное течение быстро набирало силу.

Историки рассматривают его развитие как процесс формирования церковной организации с ее каноном, т. е. Священным Писанием с его официальной догматической интерпретацией, с одной стороны, и соответствующим философско-теологическим обоснованием – с другой.

В отношении христианского вероучения к античной философской традиции выявились две главные и пересекающиеся друг с другом тенденции – их противопоставление и резкое отрицание античной философии (Тертуллиан и др.) и признание совместимости с христианством идей неоплатонизма и ряда других направлений античной философии. Аристотель, некоторые логические работы которого были известны неоплатоникам, включался в систему их взглядов, но занимал в них подчиненное положение. Философия раннего христианства была ориентирована на Платона.

Среди упомянутых востребованных философских направлений эпохи упадка античной культуры наиболее влиятельным был неоплатонизм.

Пользовались известностью александрийско-римская, сирийская и афинская философские школы. Их виднейшими представителями были соответственно Плотин (III в.), Ямвлих (IV в) и Прокл (V в.).

Все эти школы принимали принцип единобожия, естественным образом вытекавший из платоновской высшей и неизменной идеи блага. Но для христиан эта идея оставалась пустой и безликой, и в таком виде была неприемлема. Однако общий мистический дух и некоторые конкретные идеи неоплатоников были ассимилированы христианской религиозной философией.

Традиционная для Платона проблема соединения оторванных друг от друга мира идей и чувственного мира была в неоплатонизме преобразована Плотиним в концепцию воздействия Бога на

природу с помощью духовных сущностей различного ранга, порождаемых божественной *эманацией* и располагаемых по нисходящим ступеням, низшим из которых является природа.

Обратный процесс восхождения от человеческого мира к божественному, вплоть до слияния с Богом, достигается вхождением в состояние *экстаза*.

Прокл сохранил и развил идеи эманации и экстаза и добавил к ним принцип триадичности. Например, экстаз достигается с помощью любви (эрос), познания (тяга к истине) и веры. Именно через веру осуществляется экстатическое слияние с божеством.

Но неоплатонизму и другим, оставшимся от античности философским направлениям приходилось все труднее, т. к. общественная атмосфера менялась в пользу христианской религии как ведущей духовной культуры наступающей эпохи. Какие же качества христианской религии оказались востребованными временем и наделили его той духовной силой, которая во многом определила специфику культуры, сформировавшей европейскую цивилизацию? Тема эта прорабатывалась с разных мировоззренческих позиций, и, естественно, выводы делались неодинаковые. Я придерживаюсь в этом вопросе следующей точки зрения.

Христианство выросло из иудаизма, но принципиально от него отличается. Иудаизм возник, когда родовые связи у иудеев еще были живы, хотя обращается он ко всему миру, о чем свидетельствует книга Бытия. Но его судьба сложилась так, что иудаизм вплоть до сегодняшнего дня остается преимущественно религией одного народа. И не потому, что он «избранный», а потому, что он является носителем этой религии, которая спланирует его, дает ему возможность сохраниться, а не раствориться в этом многообразном мире. И особенность его религии в том, что она не слилась ни с какой другой религией, что, видимо, следует объяснять из самой истории еврейского народа. Это тот случай, когда история и религия взаимно подкрепляли друг друга.

Христианство возникло в условиях могущественной римской империи, и оно с самого начала обращалась не к какому-то народу, а «к эллинам и иудеям», т. е. к миру, ко всем народам, классам, условиям и в то же время к каждому отдельному человеку. Ни этнические границы, ни социальные грани для него не имели значения. Все равны перед Богом.

Иудаизм – религия, содержащая множество регламентирующих повседневную жизнь запретов и правил, за нарушение которых следуют наказания. Бог, конечно, милостив, но не ко всем, а лишь к праведникам, к тем, кто следует канону.

Христианство – религия любви, милосердия и спасения. Христианская этика не приемлет мести, возмездия за сделанное зло. Человек обладает свободой воли, свободой выбора своих действий и несет за них ответственность. Главное для человека, существа греховного – спасение. Оно достигается праведной жизнью и верой в Бога. Путь спасения – путь веры.

Раннее христианство было принято, прежде всего, массой простых людей. Оно рождало у них надежду, что их страдания в земной жизни будут вознаграждены. Впереди людей ожидает второе пришествие Христа, судный день, создание Богом новой Земли и нового Неба. Это будет иной мир.

Языческая религия, как и вся духовная культура античного мира, была несовместима с христианством, и оно их отвергало, вступая тем самым в противоречие со всеми устоями тогдашней общественной жизни. Естественно, что появление христианства было встречено враждебно властями империи. На христиан начались гонения, причем иногда весьма жестокие. История раннего христианства наполнена именами людей, принявших мучительную смерть за веру, верность которой они сохранили. Для церкви это были примеры силы веры первых христиан, на которых воспитывались последующих поколений верующих.

На самом деле эти примеры показывают специфику того особого состояния сознания, которое именуется религиозной верой.

Прежде всего, она ограничивает возможности разума в познании сверхчеловеческого как сверхразумного божественного начала. Именно вера – способ личного выхода к трансцендентному, обращения к нему, и общения с ним. Она не нуждается в доказательствах своей правоты. Она их содержит в себе. И никак не подрывает веру то обстоятельство, что идеи, на которых она зиждется, алогичны. Эту мысль четко выразил уже один из Отцов церкви Тертуллиан (III в.): «Сын Божий был распят, не стыдимся этого, потому что это постыдно; Сын Божий умер, – вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому

что это невозможно»<sup>33</sup>. Эту мысль он завершает известным афоризмом: «Верю, потому что абсурдно». Противоречие с логикой снимается очень просто: источником веры является откровение, исходящее от высшего недоступного человеку разума. Она опирается на абсолютную истину, она выше человеческого знания и понимания. Тот же Тертуллиан писал: «Нам после Христа не нужна никакая любознательность; после евангелия не нужно никакого исследования»<sup>34</sup>.

Особенностью религиозной веры является ее эмоционально-волевая «нагруженность». И чем глубже, искреннее и интенсивнее вера, тем сильнее ее эмоционально-волевая окраска. Чувства и воля являются опорами веры, позволяющими человеку переносить ради нее любые испытания. Комплексность, характерная для партиципального мышления, находит свое продолжение в вере.

Процесс формирования христианства как церкви продвигался довольно быстро. Уже через триста лет оно перешло на легальное положение, было признано и поддержано властями Римской империи. Император Константин понял, что христианская проповедь смирения и покорности вполне приемлема и полезна для власти и что христианство может послужить консолидации государства. Была создана церковная организация. В 325 г. Никейский собор утвердил догматическую часть христианского вероучения.

А вот процесс философско-теологического обрамления христианства несколько затянулся. Появление христианства стимулировало постановку сложнейших философских проблем: вера и знание, добро и зло, свобода воли и предопределение и т. д. Их разработка была невозможна без обращения к идеям эллинистической философии.

Если на заре античной культуры в философии Древней Греции преобладала тенденция освобождения от мифологизации окружающего мира, то на ее закате в Древнем Риме монотеистическая религия интересовалась не миром, а Богом, все мысли были устремлены к нему. Именно эта идейная направленность определяла выбор из античного наследия неоплатоников и неопифагорейцев. Эти философские школы явились основными идейными источниками философии раннего христианства.

---

<sup>33</sup> Цит. по: История философии. Т. 1. М., 1941. С. 388.

<sup>34</sup> Там же. С. 388.

Вся духовная атмосфера эпохи распада Римской империи и обращенные к индивидуальному сознанию установки Нового Завета возвышали значение нравственности, от которой ожидали ответа на вопрос, *как* жить. Поэтому не случайно был проявлен интерес к нравственной философии стоиков. Однако религиозная проповедь всеобщей любви смирения, всепрощения, идея спасения души – все это резко отделяло христианство от ценностей античного мира. И христианские мыслители приспособляли нравственную философию к идеям евангелия.

Невостребованной и вообще чуждой философии оказалась именно интеллектуальная культура, независимый Логос. Наступало время, когда никаких независимых от религии форм сознания и культуры в обществе существовать не могло. Поэтому на него началось наступление с целью его религиозной переинтерпретации и подчинения культуре духовной. Процесс отделения логоса от мифа, характерный для классического периода, сменился процессом его поглощения мифологизированной духовной культурой средневековья.

Становление христианства – это сложный многообразный процесс формирования теоцентричной картины мира, потребовавший пересмотра всех базовых мировоззренческих установок античной культуры. Как пишет П.П.Гайденко, «природа утратила свой прежний статус безусловной реальности». Соответственно и «наука о природе потеряла свое прежнее значение». «Ибо безусловной реальностью для христианской теологии является только Бог, а изучение творения имело смысл разве что с точки зрения постижения всемогущества и мудрости творца, но не имело прямой связи ни с познанием Бога, ни с главным делом человека – спасением души»<sup>35</sup>.

Движение вспять отчетливо представлено и феноменом т. н. «морального символизма», когда познание рассматривается как средство иллюстрации моральных суждений и норм. Этот ход мысли несовместим с признанием самоценности знания. Добытая греческой философией с большим трудом независимость Логоса снова подвергается опасности его подчинения моральным императивам. Конечно, этот процесс, ведущий к искажению знания, не следует смешивать с проблемой взаимодействия науки и морали. В ту эпоху

<sup>35</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. М., 1980. С. 403.

давление морали на терявшее свой самостоятельный статус знание было обусловлено сменой его цели. Место поиска истины заняло разъяснение уже готовых истин Священного Писания.

П.П.Гайденко приводит весьма наглядный пример, показывающий принципиальное различие античного и средневекового типов философского мышления. Как известно, Аристотель считал удивление началом философии и науки. При этом «Аристотель останавливается в удивлении перед каким-либо природным феноменом, чтобы затем начать *искать объяснение* тому, что его удивило. Августин же, напротив, видит в удивительных “случаях” образцы того, что *непостижимо для человеческого ума* и что свидетельствует об *ограниченности человеческой возможности объяснения*»<sup>36</sup>. Иначе говоря, там, где Аристотель видит призыв к поиску, к познанию, для Августина предстает как чудо, свидетельство божественного промысла, ибо все в природе происходит по воле Бога. Это равносильно переходу от знания к вере.

В русле этой тенденции, с одной стороны, и постепенного вытеснения из жизни народа культуры языческой – с другой, происходило формирование христианской культуры Средних веков.

Хотя новая религия противостояла античной культуре, но другого мыслительного материала для обсуждения философских проблем, кроме богатейшей сокровищницы античной философии, у нее не было.

Традицию синтеза идей античной философии с иудаизмом заложил в своих работах знаменитый предшественник раннего христианства, сыгравший очень большую роль в его формировании, – Филон Александрийский (I в. н. э.). Он возводит Логос в ранг Божественного слова, представляет его нематериальной, духовной силой, находящейся на ступень ниже самого Бога. На ступень ниже располагаются Логосы в виде ангелов, образующих умопостигаемый мир. За ним существует материальный мир, образуемый из материи с помощью идей как образцов, как сил, одухотворяющих его, вносящих в него жизнь. Логос у него соединяет Бога с миром, а по-новому интерпретированную греческую философию с иудаизмом. Этот синтез стал одним из непосредственных источников христианского учения, во всяком случае, его теологии и философии.

<sup>36</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. С. 396.

В Александрии существовала большая христианская община. Она выдвинула ряд мыслителей, исповедовавших христианство. Одним из ее видных деятелей был Климент Александрийский, вставший в конце II в. во главе общины. Он исходил из того, что эллинская философия не только не противоречит христианству, но указывает путь к познанию истинного содержания Священного Писания. Вслед за Филоном он продолжил превращение логоса в религиозно-мистическое понятие. Для него Логос – сын Божий. «Через Логос Бог сотворил мир и управляет им».

Климента на посту главы Александрийской школы сменил знаменитый Ориген. Он также положительно относился к античной философии и науке, создал в школе благоприятные условия для их изучения, рассматривая эту работу как подготовку к освоению христианства. Однако эта деятельность Оригена была прервана синодом в 231 г. Обвиненный в ереси, он переселился в Палестину, где возобновил свою деятельность.

В Александрийской школе философия просуществовала еще около 100 лет. В 319 г. ее главой стал отец православия Афанасий Великий, который вычеркнул философию из школьной программы, а в 325 г. на Никейском соборе была официально утверждена христианская догматика. Духовная жизнь церкви была введена в жесткие рамки, и все философские и иные идеи христианских мыслителей теперь должны были проходить тест на свою догматическую благонадежность.

## **Схоластика**

### *Разум под эгидой религии*

Мистификацию Логоса как относительно самостоятельной ветви культуры и превращение его в одну из ипостасей святой Троицы наглядно характеризует направленность преобразования античной интеллектуальной культуры в период формирования европейского средневековья. Шел процесс становления общества, в структуре которого просто не было места для существования интеллектуальной ветви культуры. Менталитет и вся культура этого общества строились на христианской религии, на вере в едино-

го личного Бога. Присутствие христианской религии в духовной культуре общества было полным и всеобъемлющим, практически заполняло все пространство культуры. Не только этика, но и философия и право действовали на религиозной основе. И наука находилась под ее контролем. Пронизанная религиозным сознанием духовная культура если и не «поглотила», то, во всяком случае, подчинила другую, интеллектуальную ветвь культуры. Произошло как бы возрождение первобытного состояния сознания. Но, конечно, это не было простое возвращение. Сработал закон двойного отрицания – диалектическая спираль. Это был возврат к прошлому «на новой основе». Мифологию сменила религия. Отсутствие независимой от религии интеллектуальной ветви культуры не означало полной утраты всех когнитивных и практических результатов предшествующего развития. Ее частичная варваризация не была падением в доцивилизированное общество. Но «спираль» свидетельствует о том, как болезненно и противоречиво развивалась европейская цивилизация. И в итоге средневековье все-таки создало предпосылки для перехода на более высокую ступень общественного развития. За двумя шагами назад последовал и шаг вперед.

Базовой категорией средневековой культуры и того времени было понятие *веры*. Мысли и действия людей исходили от Бога, единого в трех лицах. К нему стягивались нити от всех сторон жизни человека и общества.

Непререкаемая, твердая, иногда истовая, не допускающая никаких сомнений и отступлений от принятых догматов искренняя вера гарантирует спасение души – достижение главной цели жизни каждого христианина.

Функцией разума и в условиях доминирования веры остается познание реальности. Но очевидно, что и разум (логос) вынужден был подчиняться вере. Это подчинение закреплялось в средневековом сознании и структурно, и содержательно.

Прежде всего, изменился сам предмет познания, трактовка его существа. Поскольку высшей реальностью был признан Бог, то именно богопознание сделалось основным предметом познавательного применения разума. Космоцентризм сменился теоцентризмом. Для философии это имело принципиальное значение. Средневековая философия не исключила разум, не отказалась от него, но изменила вектор познавательного интереса. Луч света раз-



ума был направлен на познание Бога, души и в целом созданного религией духовного мира. Но обращенный к нему разум столкнулся с тем, что этот мир уже был определен Священным Писанием в своих основных параметрах. А религиозные догматы не подлежали суду разума. Священные и сверхразумные истины откровения можно было только систематизировать, разъяснять, комментировать – делать понятными и доступными людям. Тем самым философии было предоставлено место служанки теологии и религии. В реальной практике эта установка приводила к тому, что все даже сугубо философские проблемы (например, соотношение общего и отдельного) обсуждались в связи с богословской тематикой.

Отсюда с полной очевидностью следовало, что разум не мог вступать в противоречие с верой. Но людям, и даже философам свойственно ошибаться, в данном случае, неадекватно трактовать священные истины. Определяли это в каждом конкретном случае церковные власти или авторитеты. Установив ошибочность некоей концепции, они квалифицировали ее на языке церковной догматики как ересь. Философам, впавшим в ересь, оставалось только признаваться в своих ошибках и каяться. Но и это не всегда спасало от наказания, которое могло быть очень суровым. Усиливая борьбу против ересей, католическая церковь создала особый, духовный суд – инквизицию, которая прославилась пытками и казнями не за реальные преступления, а за «неправильные» мысли и высказывания. Так что священные истины оберегались в Средние века весьма строго. Многие даже великие философы Средневековья не избежали обвинений в ереси при жизни или после смерти. Философское служение религиозной вере не было безобидным занятием.

Таким образом, Средние века изменили предмет и назначение, структуру и содержание познавательного процесса, во всяком случае, в области философии. Изменился и характер процесса познания. Главным средством познания для «школьной философии» – схоластики – стала логика. С XII в. в Европе стали создаваться университеты, где изучались «семь свободных искусств» – тривиум и квадравиум, а завершалось образование на факультетах богословия, права и медицины. В университетах были широко распространены дискуссии. Они заменяли исследовательский процесс. Критерием истинности выдвигаемых в тезисах положений считалось их соответствие или несоответствие церковной догматике. Об этом спорили.

Естественно, что время и силы тратились во многом впустую, поскольку обсуждались совершенно надуманные «проблемы». Не случайно слово «схоластика» стало нарицательным обозначением абстрактных пустопорожних словесных построений.

Но все-таки широкое использование логического инструментария схоластикой не прошло бесследно для европейской культуры хотя бы тем, что эта работа воспитывала дисциплину мышления, оттачивала способность оперировать понятиями, определениями, улавливая нюансы оттенков смысла. Схоластике с самого начала были известны некоторые логические работы Аристотеля (например, «Категории»), а в период ее расцвета их количество значительно пополнилось. Пользовались и различными изложениями текстов Аристотеля.

Если ранняя христианская философия ориентировалась на Платона, то зрелая и поздняя схоластика целиком переориентировались на Аристотеля. Этот поворот имел разнообразные последствия для конкретного развития философии и науки в период перехода к Новому времени.

Опираясь на логику Аристотеля, схоласты занимались логическими исследованиями, изучали царство логики, что сыграло свою роль в утверждении рационального начала в сознании людей. Схоластика, видимо, впервые создала феномен рационализма в религиозном облачении.

Будучи служанкой теологии, философия все равно не совпадала с ней и выделяла философский аспект догм христианского вероучения или выдвигала на обсуждение (как уже отмечалось) сугубо философские проблемы, отодвигая богословские на второй план.

Ориентация схоластики на познание мира духовного, божественного ставила разум перед проблемой определения его сущности, что в свою очередь поднимало целый комплекс проблем соотношения единичного, индивидуального и общего, конечного и бесконечного, пребывания во времени и вечного. Что представляет собой Троица? Возможны различные интерпретации этого догмата. Естественно, была поставлена и проблема доказательства бытия Бога. Реалист Ансельм Кентерберийский сформулировал чисто логическую идею онтологического доказательства бытия Бога. Но оно многими философами не было принято.

Не меньше вопросов возникало в связи с анализом божественной активности. Что является ее источником – разум или воля? Каково отношение свободы человеческой воли и божественного всемогущества? Поддаются ли разумному объяснению такие догматы Писания, как творение из ничего, первородный грех, воскресение Христа, бессмертие души, посмертное воздаяние и т. д. Философия обязана если не объяснить, то, по крайней мере, примирить человеческий разум с утверждениями (равно – истинами) Писания.

Другой путь постановки проблем – от философии к теологии. Философия выполнит свою миссию, если она переведет свою проблему на язык теологии и на этом уровне сможет ее решить. Наиболее известным примером здесь является возникшая уже на ранней стадии развития схоластики острая полемика по вопросу о реальном существовании общего. Положительный ответ на этот вопрос давали философы реалисты, отрицательный – номиналисты. Эта существенная для философии тема имеет значение для логики, а также выход в теологию. Для средневековой философии разделение и противостояние реализма и номинализма является одной из основных внутренних градаций. Ясно, что номинализм больше тяготеет к эмпиризму. Не случайно Р.Бэкон – философ, провозгласивший в Средние века идею ценности знаний о природе, противоречившей традиционному мировоззрению того времени, склонялся к номинализму.

Важным шагом в продвижении познания стало обращение схоластики к изучению человеческой психики. Стимулировали занятие психологией нужды церкви, для которой состояние души человеческой было предметом постоянной заботы.

Жесткая опека религии сковывала философию, и не все с этим мирились. Робким протестом против давления теологии и средством освобождения предметного поля для собственно философских размышлений была теория двойственной истины – божественной, недоступной слабому человеческому разуму, и человеческой, достигнутой в результате постижения реальности самим человеком. Однако официальная церковь не приняла этой концепции. Церковь не желала освободить разум от своей эгиды. Главный теоретик католицизма Фома Аквинский интерпретировал эту теорию на свой лад: следует признать, что некоторые идеи, составляющие основу христианского вероучения, недоступны разуму, сверхразумны, но вера остается основой знания.

Другой формой существования разума является наука. Средние века признавали лишь науку, существующую под бдительным оком церкви с ее религиозной догматикой. Все мировоззрение того времени исключало самостоятельность науки в изучении природы. Ей были предписаны строгие рамки системы Птолемея в астрономии, перипатетической физики, различных фантастических представлений в науке о жизни. Конечно, практические эмпирические знания использовались в производительной деятельности, сохранились математические знания античности. Но, характерно, чего-либо нового в науку это время не внесло.

Ученый – человек, *наученный*, эрудированный в книжном знании, способный к комментаторской, но не к самостоятельной исследовательской деятельности. Таковы официальные философия и наука.

Но, с другой стороны, было бы неправильно полагать, что Средние века ничего не дали для последующего развития науки, были в этом отношении совершенно бесплодными. Отечественные историки философии и историки науки показали, что даже обсуждение философско-богословских проблем в ту эпоху внесло свой вклад в создание философских предпосылок для возникновения науки Нового времени. Так, П.П.Гайденко показала, что идеи актуальной бесконечности, пустого пространства, реальности ничто и др. отрабатывались в дискуссиях той эпохи при обсуждении философско-богословских проблем в контексте критики аристотелевской физики, отрицавшей пустоту и считавшей мир ограниченным в пространстве и времени. «Первые шаги на пути к механическому объяснению мира были сделаны в эпоху поздней схоластики. В Средние века, таким образом, подготавливается целый ряд предпосылок науки нового времени: понятие пустоты, бесконечного пространства, бесконечного движения по прямой линии, а также требование устранить из объяснения, даже живой природы, телеологический принцип и ограничиться действующими причинами»<sup>37</sup>.

Кроме того, нельзя забывать, что тогда существовала неофициальная подпольная наука – алхимия. Занимаясь «тайным знанием» – поиском «философского камня», способного все элементы превращать в золото, алхимия фактически реально изучала свойства различных веществ. И хотя она выражала свои

---

<sup>37</sup> Гайденко П.П. Эволюция понятия науки. С. 403.

идеи не в адекватной, а в фантастической форме, но все-таки выявила качественные особенности используемых ею элементов и потому справедливо рассматривается как предшественница химической науки.

К концу Средневековья, с развитием в городах ремесла и торговли сами города начали расти и бороться за освобождение от власти феодалов. И в этой борьбе они нередко добивались положительного результата. Так появились т. н. «вольные города», в которых создавались условия для распространения светской культуры. В вольных городах была впервые нарушена в сфере культуры монополия церкви. Это открыло новые возможности для развития науки, философии, искусства. Начали создаваться непосредственные предпосылки новой эпохи, которая получила название эпохи Возрождения.

Влияние и значение схоластики постепенно слабело. Но полностью она не исчезла. До нашего времени дошел томизм, ставший в несколько модернизированном виде официальной философией католицизма.

### **Возрождение. Смена мировоззренческих ориентиров**

Подчинение знания вере в средневековой культуре означало не исчезновение интеллектуальной ветви культуры, а потерю ею своей относительной самостоятельности. Но в таком состоянии, противоречащем ее природе, она не способна выполнять свои функции. Упадок средневековой культуры открыл перспективу отделения интеллектуальной культуры от ее религиозной доминанты и обретения нормальной для нее самостоятельности. Решение этой задачи стало одной из важнейших задач наступающей эпохи. При этом становящаяся интеллектуальная культура была не просто пассивным следствием происходящих процессов, но и сама являлась активной силой в преодолении Средневековья как в сознании, так и в реальной жизни общества. Это сложный, противоречивый, многообразный и длительный процесс. Нас, естественно, интересует преимущественно сфера философии и науки, составляющих ядро интеллектуальной культуры.

Особенность философии как формы сознания в том, что в самом ее содержании присутствуют и знания и ценности. Она относится поэтому и к интеллектуальной и к духовной культуре, соединяет их, а в своей динамике подчиняется императивам, характерным для обеих ветвей культуры.

Если взять классическое естествознание, в наиболее «чистом» виде представляющее образ науки в период ее возникновения в Новое время, то мы видим полное отсутствие ценностных начал в его содержании, отражающем свойства, действующие силы и закономерности природных явлений и процессов. Но в природе отсутствует добрая или злая воля, реагирующая на действия людей. Ранее уже было показано, что исключение моральных категорий из характеристики природных объектов научного познания было одной из необходимых предпосылок возникновения не только науки, но интеллектуальной культуры в целом. Целью научного познания является достижение истины. Таковы исходные императивы научного знания. Лишь руководствуясь ими, реализуя их, знание сохраняет свое качество научного знания. Как известно, существуют и другие модели и виды знания, в том числе и «за пределами науки», но о них сейчас речь не идет.

Если специфика знания вытекает из его отношения к объекту, то специфика ценностей обусловлена их отношением к субъекту. Ценность обладает этим качеством не вообще, а именно *для субъекта*, и существует только в этой связи. Очевидно, что это различие имеет принципиальное значение. Оно обуславливает особенности интеллектуальной и духовной культуры.

Философское рассмотрение научного знания является предметом эпистемологии, ценностей – аксиологии.

В Средние века знание и философское и научное подчинялось системе религиозных ценностей. Религия не просто использовала знание в своих интересах и для своих нужд, но и воздействовала на содержание знания, диктовала науке выводы, к которым она должна была приходиться. Но развитие науки требует свободы и самостоятельности. Поэтому освобождение от религиозной доминанты стало условием развития науки и формирования на этой основе интеллектуальной культуры. И обратно – только на базе интеллектуальной культуры может существовать современное научное познание. Наука возникла как продукт именно европей-

ской культуры. Ни одна другая культура не смогла породить науку. Почему? Далеко не всегда историки науки ставили перед собой этот вопрос. Просто принимали как свершившийся факт. Другие пытались найти решение этой загадки. Конкретная картина становления современной науки, конечно, исследована всесторонне. Но теоретического ответа в общей форме так и не дано. Между тем тайна раскрывается достаточно просто. Все дело в том, что только Европа в ходе преодоления Средневековья наряду с модернизацией духовной сферы (реформация, светское искусство) сумела сформировать и интеллектуальную ветвь культуры. Наука является продуктом культуры в целом – и интеллектуальной и духовной. Но без выделения самостоятельной интеллектуальной культуры исключается и возникновение науки как системы знания, как социального института.

Официальная религиозная культура Средневековья была прочно связана с устоями европейского феодализма, самим образом жизни, господством деревни над городом, слабым развитием торговли и транспорта. Оживление экономических связей, внутренних и внешних, борьба развивающихся городов от господства местных феодалов, появление вольных городов с их новыми и многообразными интересами, более активное поведение жителей городов в борьбе за свои права и т. п. факторы привели к появлению элементов светской культуры, не требующей обязательной религиозной санкции для утверждения своего права на существование. Это были первые ласточки новой культуры. Ее становление в целом происходило в противостоянии культуре Средних веков.

Эпоха Возрождения и в своем отрицании Средневековья действительно опиралась на античную культуру. В филологии – анализ и переводы античных текстов, в философии – возрождение платонизма в противовес Аристотелю, в изобразительном искусстве – следование античным традициям воспроизведения прекрасного человеческого тела и т. д. Если Средневековье противилось всем новациям, отвергало новое и применяло санкции против нарушающих древние традиции, то Возрождение сделало (хотя и не полностью) его легитимным. Это было необходимой социальной предпосылкой и условием развития творческой деятельности. Подобная идеология создавала принципиально иную духовную атмосферу для художественного, научного и других видов творчества.

Шагом, в определенной мере определившим вообще специфику наступающей эпохи, главным, что было ею сделано и что стало основой ее достижений и продвижений, это кардинальное изменение взгляда на человека, и его взаимоотношения с Богом и Природой. Она отказалась от средневекового образа человека как безликого раба божьего и породило его новый образ. Человек стал центральной фигурой нового мировоззрения, получившего наименование *гуманизма*. Это направление мысли неоднородно. В истории существуют разные оттенки гуманизма. Но главное в том, что гуманизм увидел в человеке субъекта научного и других видов творчества. Вместе с тем, появился и автор – создатель, ответственный за результаты своих действий, имя которого запечатлено в его творениях.

Принципиальное изменение отношения к природе выразилось в обращении к ней искусства, философии, науки.

Искусство открыло красоту природы как основы человеческой жизни. Новое восприятие человеком природы выразил мастер живописи эпохи Возрождения. Они для своих картин широко использовали понятные всем религиозные сюжеты. Но в отличие от средневековой иконописи, уже художники раннего Возрождения вынесли описываемые события на воздух, на солнце, и изображали происходящее на фоне прекрасных природных пейзажей. Ранее это было невозможно, ибо противоречило религиозному канону возвеличения духа и принижения природного начала. А открытие перспективы позволило отображать действительность реалистически.

Для науки природа выступила объектом рационального познания. Признание того, что именно природа является предметом изучения, исследования, что ее познание является целью науки, означало отказ науки быть служанкой теологии, отказ от подчинения знания вере, разрыв со схоластикой, со средневековым мировоззрением вообще.

Путь к этому решающему мировоззренческому повороту науки прокладывала философия. Уже, как отмечалось, Р.Гроссетест и Р.Бэкон настойчиво проводили идею необходимости обращения науки к познанию природы. Но тогда эта идея была задавлена и не получила должного развития. Условия для этого еще не созрели.



Эпоха Возрождения уже не просто стимулировала развитие наук, а вновь начала «разводить» интеллектуальную и духовную культуру, выделяя из последней рациональное знание и добавляя к нему знание опытное. Именно в это время были заложены первые камни в здание современной науки, началось ее становление. Человек, с величайшей силой выразивший в своем творчестве дух эпохи – Леонардо да Винчи как известно, отстаивал идею, что только на основе опыта происходит приращение знания.

Позже в области науки Галилей продолжил и обосновал правильность критики Коперником астрономии Птолемея, а также дал сокрушительную критику физики Аристотеля. А именно эти концепции, признанные церковью, составляли каркас средневековой науки.

Но в то же время интеллект с большими усилиями буквально вырывался из хитросплетений различных мистических учений (например, герметизма), улаживал свои сложные отношения с религией, боролся за право на самостоятельные действия. Историки науки показали, что не следует упрощать и спрямлять его путь. Например, Коперник выдвинул идею гелиоцентризма, занимаясь вопросом о более точном определении даты католической Пасхи. Астрономия должна была отделиться от астрологии, математика развивалась, но за нее цеплялись мистика чисел, каббала, химии требовалось преодолеть алхимию.

В области духовной культуры средневековое противопоставление материи и духа заменялось идеями пантеизма и гилозоизма.

В Средние века католической церкви удавалось подавлять возникавшие ереси и еретические движения. Характерно, что по мере ослабления феодализма не слабела, а ужесточалась борьба католической церкви с еретиками, вероотступниками, колдунами и ведьмами, всеми обвиняемыми в соучастии с дьяволом. пытки и казни должны были укрепить веру. Агония феодализма освещалась кострами инквизиции, которые вспыхивали все чаще. Религия любви и всепрощения «спасала» души людей калеча и уродуя их тела. XV и XVI вв. были столетиями, когда формировались новые гуманистические представления о человеке и временем непомерной жестокости по отношению к нему. Такова диалектика истории.

В XVII в. Лютер поднял знамя реформации господствующей церкви. Это была та «ересь», с которой католической церкви справиться не удалось.

Непосредственным результатом реформации стала ликвидация монополии католицизма на европейском континенте. Я не буду касаться условий и причин, сделавших возможным этот финал. Все это многократно описано. Ясно, что главную роль здесь сыграла смена эпох, смена, одним из активных факторов которой в то же время была сама реформация.

Это был глубокий переворот в духовной культуре христианской Европы, продолживший Возрождение в сфере религии и ознаменовавший ее своеобразную адаптацию к новым условиям.

Существенно и то, что Реформация охватила массовое сознание. Если гуманизм Возрождения был элитарен и непосредственно затрагивал узкий круг высокообразованных людей, представителей привилегированных слоев, то Реформация меняла общественное сознание целых народов, охватывая все слои общества. Она создала новый расклад сил не только в сфере религии, но и в политике, ввела новый действенный фактор в отношения между народами и государствами, вносила свои коррективы в условия для развития интеллектуальной культуры.

Говоря об этой эпохе, нельзя не учитывать, что религия продолжала быть мощной и еще доминирующей духовной силой, которая отнюдь не мирилась с теми, идущими от науки и философии идеями, которые признавались противоречащими текстам Священного Писания. Это относится и к католикам и к протестантам. Борьба с «коперниканской ересью», суд над Галилеем, сожжение Джордано Бруно показывают меру сопротивления религии новым веяниям, идущим от интеллектуальной культуры, от науки. Но повернуть вспять или остановить развитие интеллектуальной культуры было уже невозможно. Время феодализма в Европе прошло.

Именно Возрождением была заложена качественно новая, по сравнению с предшествующим периодом, основа для развития культуры и открыта возможность формирования интеллектуальной культуры Нового времени.

## **Глава 4**

### **Великая научная революция и формирование интеллектуальной ветви культуры**

Общепризнано, что идейными источниками европейской культуры являются христианство и античная культура. Возникшая в Иудее христианская религия действительно определила характерные особенности духовной ветви европейской культуры, а следовательно, и той реальной духовной атмосферы, от которой во многом зависел не только образ мыслей, но и образ жизни европейских народов. Духовная культура Европы испытала на себе и многообразное влияние античной греко-римской культуры, что особенно масштабно проявилось в период перехода к Средневековью и в эпоху Возрождения. Но в данном случае нас интересует вопрос о формировании науки как основы интеллектуальной культуры. Современная наука возникла в лоне европейской культуры в целом. Ни одна другая культура, даже такие великие как китайская и индийская, не смогли создать ни науки, ни интеллектуальной культуры. Но это величайшее событие в истории европейской культуры вряд ли было возможно, если бы ему не предшествовала эпоха античности.

#### **Второе рождение логоса**

Отделение античного логоса от мифа было первым в истории человечества шагом к формированию относительно самостоятельной интеллектуальной ветви культуры. Величие древних греческих

мыслителей в том, что они создали культуру, структура которой стала прообразом и нормой для культуры будущего. Я полагаю, что именно наличие, наряду с духовной, зачатков интеллектуальной ветви культуры стало одним из существенных условий всестороннего расцвета античной культуры, сделавшего маленькую страну Балканского полуострова особо значимой пространственно-временной точкой всемирной истории человечества. В Средние века эта структура была разрушена. Возрождение явилось эпохой не только открытия для Европы искусства и литературы античности, но и временем начавшегося возрождения элементов логоса. Стало восстанавливаться разграничение интеллектуальной и духовной культуры как условие нормального существования и функционирования современной культуры в целом.

Следующий решающий шаг в этом направлении сделала великая научная революция XVII в., в результате которой появилась современная наука – ядро интеллектуальной культуры Нового времени. Ее возникновение можно рассматривать как второе рождение логоса, но уже на новом витке диалектической спирали – как создание фундамента полноценной современной интеллектуальной культуры.

Как же Европа дозрела до такого уровня, на котором оказалась способной преодолеть рубеж, перед которым остановились (или преодолели не полностью, частично) все другие великие культуры?

Процесс возникновения науки как системы знания и как социального института изучен всесторонне и отражен в огромном массиве литературы. В то же время до сих пор по некоторым проблемам генезиса науки нет единства мнений, сохраняются разнообразные подходы и полемика продолжается.

Актуальность этой тематики открывает возможность по крайней мере корректировки имеющихся методологических подходов.

Наука является продуктом развития всего общества. Для ее появления требовались, прежде всего, определенные социально-экономические условия. В Западной Европе они складывались в ходе разложения системы феодальных отношений, преодоления местной замкнутости, развития ремесла, торговли, мореплавания, установления внешних экономических связей, роста городов. Эти новые условия еще не были непосредственной основой появления науки, но, усиливая потребность общества в разнообразных знаниях, они выступали ее объективными предпосылками.

Очень важным условием развития научного знания в эту эпоху было появление элементарных гражданских свобод, позволяющих осваивать, а не отторгать любые новации, утверждение свободы научного творчества, и, соответственно, появление субъекта этого творчества, для которого исследовательская и вообще творческая деятельность становится жизненным призванием.

Мне представляется, что уже к XV в. идея самоопределения интеллектуального начала в культуре стала в той или иной форме занимать умы передовых деятелей Возрождения. Оценивая в этом ключе творчество величайшего гения Возрождения Леонардо да Винчи, можно сказать, что он сам был олицетворением и их единства, и их разграничения. Как художник он принадлежит духовной культуре, как исследователь, инженер, конструктор – интеллектуальной, действуя в соответствии с имеющимися знаниями о природе. Леонардо – своеобразный предтеча появления и развития наряду с духовной и интеллектуальной ветви культуры.

В своем творчестве он гениально продемонстрировал и возможность разделения, разграничения, и гармоничного сочетания этих видов деятельности. Это был значительный прогресс на пути формирования интеллектуальной культуры.

В XV в. была создана также гелиоцентрическая система Коперника. Ее культурно историческое значение огромно. Именно ее появление обрушило средневековую картину мира, открыло перспективу формирования нового мировоззрения, поставило проблемы, на решении которых созревали некоторые направления современной науки. Иначе говоря, именно система Коперника стала первым шагом в самой научной революции. Поскольку она затрагивала важные догмы христианского вероучения, церковь развернула борьбу с «коперниканской ересью» которая длилась более ста лет. В ходе этой борьбы наука оттачивала свои аргументы в защиту системы Коперника, уточняла и развивала его построения, преодолевала аристотелевскую физику, которая в Средние века считалась истинной наукой. Главным действующим лицом этой борьбы был Галилей. Основным ориентиром и целью его деятельности было всестороннее обоснование и защита системы Коперника и утверждение нового понимания движения, принципиально отличного от трактовки движения в физике Аристотеля. В его диалогах убедительно опровергается физика Аристотеля, в

которой отсутствовали понятия инерции, ускорения, относительности, и которая основывалась не чисто эмпирическом восприятии механического движения. Величайшей заслугой Галилея было применение математики к анализу физических движений и процессов. Он фактически является основоположником математической физики. Именно Галилей осознал значение физического эксперимента. Экспериментальный метод в науке во многом идет от Галилея. Инквизиция не преминула заняться этим «еретиком», который разрушал, казалось, прочно утвердившуюся основанную на Библии, на геоцентрической системе Птолемея и физике Аристотеля средневековую картину мира. От Галилея потребовали отказаться от его взглядов и покаяться. Очевидно, что для Галилея было важно сохранить жизнь и возможность работать. И он вынужден был удовлетворить требование инквизиции. Но история культуры придала этому трагическому эпизоду другое звучание. Возглас: «А все-таки она вертится!» сохранился как выражение подлинной позиции Галилея одного из самых великих основоположников современной науки. Именно Галилей сделал тот решающий шаг в науке, который открыл путь деятельности Ньютона.

Этот великий английский ученый в 1687 г. опубликовал труд «Математические начала натуральной философии», в котором были сформулированы основные законы механического движения и на их основе построена система механики как науки, которая учеными рассматривается как модель современной науки. Современной не в смысле науки сегодняшнего дня, а как науки Нового времени. Более 200 лет модель Ньютона была образцом для построения системы научных знаний в точных науках, основанных на всестороннем применении математики.

Таков *main stream*, т. е. магистраль, процесса формирования самой науки, завершившийся созданием ее модели. Я выделил три главных фигуры, определившие этапы ее возникновения, центральный вектор ее становления. Но чтобы понять и объяснить генезис науки, надо рассмотреть его конкретно, в связи с развитием культуры, с социокультурной средой эпохи. Очевидно, что процесс формирования науки происходит в сфере автономного развития знания. Кроме того, эта культура должна дозреть до уровня, когда она окажется способной стимулировать переход познания на теоретический уровень, что является условием формирования нау-

ки. Это созревание предполагает и освоение прямых и косвенных достижений развития не только знания, но и духовной культуры. В этом смысле наука является продуктом культуры в целом.

В последние два столетия, предшествующие научной революции, важнейшей социокультурной проблемой зарождающейся науки было ее освобождение от назойливой и жесткой опеки религии и установление с ней новых отношений. Борьба за право науки на свободное исследование была частью общего процесса утверждения светской культуры. С другой стороны, обретая собственное место под солнцем, наука тем самым способствовала становлению интеллектуальной культуры. Конечно, и в церковной идеологии были разные течения, но только автономия была для науки кардинальным решением этой проблемы. Как известно, наука дорого заплатила за эту автономию.

Язык также относится к культуре. Она его вырабатывает, шлифует, видоизменяет, отражая происходящее в природе и в жизни социума. На основе эмпирических обобщений формируются наборы представлений и понятий относительно разных областей деятельности, выражающие определенное видение действительности, которое может стать исходным материалом или источником понятийного аппарата самой науки – сферы интеллектуальной деятельности, которая, отталкиваясь от эмпирической базы, формирует научную теорию, отражающую объективные закономерности, т. е. поднимает знание на качественно новый уровень.

И именно наличие теоретического уровня знаний делает науку ядром интеллектуальной ветви культуры

Тема взаимоотношения науки и культуры в процессе генезиса и функционирования науки детально исследована в фундаментальном труде В.С.Стёпина «Теоретическое знание».

Автор убедительно доказывает и показывает, что именно в ходе исторического развития определенной культуры формируется и закрепляется в языке та первичная совокупность категорий, которую воспринимают, переосмысливают и разрабатывают, поднимая на уровень теории, философия и наука. В этом смысле наука является продуктом развития культуры.

Он выделяет также значение философии, основываясь на том, что «категориальные структуры мировоззрения определяют способ осмысления и понимания мира человеком»<sup>38</sup>.

<sup>38</sup> Стёпин В.С. Теоретическое знание. М., 2000. С. 195.

Для нашей темы весьма существенно также то, что В.С.Степин выделяет в совокупности категорий культуры два типа универсалий. Во-первых, это предметные категории, «в которых фиксируются наиболее общие характеристики объектов, преобразуемых в деятельности: “пространство”, “время”, “движение”, “вещь”... Второй блок универсалий культуры составляют категории? характеризующие человека как субъекта деятельности, структуры его общения, его отношения к другим людям и обществу в целом, к целям и ценностям социальной жизни. К ним относятся категории *человек, общество, я, другие, труд, сознание, добро, красота, вера, надежда, долг, совесть, справедливость, свобода* и т. д.»<sup>39</sup>.

История свидетельствует, что не только в рамках интеллектуальной, но также и духовной культуры первоначально обсуждались некоторые проблемы и идеи, которые позже были в той или иной форме восприняты наукой. Как уже отмечалось, даже теологические дискуссии о бесконечности божества, о творении из ничего содержали нужную науке проблематику.

Но, конечно, особое значение для становления науки имела философия, синтезирующая в своих концептуальных построениях подходы различных ветвей культуры. Она прокладывает путь науке.

Стать провозвестником развития опытного естествознания и науки Нового времени было суждено Френсису Бэкону (XVI в.). Он выступил за объективное познание природы с помощью применения индукции как метода перехода от эмпирии к теории. Научное знание он рассматривал как средство, которое позволит человеку овладеть природными процессами и поставить себе на службу силы природы. Эта философская установка в течение нескольких столетий была руководящим принципом для деятелей науки.

Ф.Бэкон показал, что надо строить новую науку, ибо средневековая наука, например физика Аристотеля, устарела, содержит различные заблуждения, а сознание людей заполнено всевозможными предрассудками, «идолами», которые препятствуют объективному подходу к действительности. Поэтому для создания и развития науки необходимо провести очищение интеллекта. Решению этой двуединой задачи и служит его философия.

---

<sup>39</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. С. 70.



Другим мыслителем, составившим эпоху в становлении и развитии науки, был Рене Декарт. Свою философию он начинает с сомнения. Можно сомневаться во всем, но несомненным является то, что я мыслю. А раз я мыслю, следовательно, я существую. Этот тезис является для него исходным. От бытия мысли он переходит к бытию вне мысли. Это бытие не дано мне непосредственно, я его должен познавать, т. е. осознать с помощью разума. Чтобы наиболее прямым путем двигаться к достижению истины, разуму необходим метод – совокупность правил для руководства ума.

Декарт не отрицал опыт, но и не придавал ему основополагающего значения. Развивая рационалистическую теорию познания, он исходил из того, что только разум, руководствующийся рациональным методом, дает достоверное знание. Влияние Декарта было огромно. Из него вышло несколько философских направлений совершенно различных ориентаций. Но главным было то, что именно рационализм Декарта определил духовную атмосферу французского просвещения, хотя линия идущего от Ф.Бэкона эмпиризма и сенсуализма, была представлена в нем весьма основательно.

В отличие от философии, наука относится к области конкретного знания. Область эта очень широкая и включает в себя не только науку. Существует обыденное эмпирическое знание, которое формируется и используется в процессах повседневной жизни и производственной деятельности народов на разных ступенях их развития.

Кроме того «за пределами науки» в ходе истории накоплено много духовных образований, носители которых заявляют о своей принадлежности к области знания. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что реальное знание в этих образованиях либо отсутствует, либо имеется в микроскопических дозах. А фактически это псевдознание, квазизнание, иллюзорное представление или какое-то наслоение на реальном знании.

К этой категории относятся разнообразные паранауки: астрология, парапсихология, оккультные науки, каббала и мистика чисел и т. п. Их адепты, как правило, отличаются фанатической убежденностью в том, что они превосходят обычную науку и проникают в такие глубины, которые ей недоступны. Действительно, наука всего знать не может, и полагать, что будут открыты в мире новые свойства и закономерности, меняющие наши представления о мире, о че-

ловеке, вполне справедливо. Но паранауки потому и «пара», что они нарушают нормы науки, направляющие, научный поиск, *паразитируют* на науке, на ограниченности научного знания в данную эпоху.

Особое место занимает алхимия. Изучая реальные свойства вещества, она ставит познанию иллюзорные цели – поиск философского камня, обращающего все металлы в золото, а для обозначения проводимых опытов использует мистические понятия и фантастические образы. То, что лишь в форме алхимии средневековое общество обращалось к познанию природы, свидетельствует, что для науки оно было бесперспективно, загоняло ее в тупик. Вместе с тем алхимия выходила за рамки дозволенного, официальной церковью не признавалась, находилась в подполье.

Действия алхимиков были окутаны тайной. Феномен «тайного знания» вообще был широко распространен и в древности, и в средние века. Одним из влиятельных представителей этого типа «знания» является герметизм, названный так по имени его основателя – Гермеса Трисмегиста<sup>40</sup>. Фигура эта полумифическая, время его жизни точно не установлено. Одни делают его современником Моисея, другие относят к временам эллинизма. У деятелей Возрождения его взгляды пользовались популярностью.

В современной литературе и на Западе и у нас уже исследовался вопрос о влиянии не только схоластики и перипатетической христианской теологии, но и герметизма на генезис современной науки<sup>41</sup>. Был сделан, на мой взгляд, совершенно справедливый вывод, что из этого мыслительного материала наука выуживала и нечто для нее полезное. Так, ориентация герметизма на практическое овладение действующими в мире силами в определенной мере способствовала утверждению экспериментального метода. В.П.Визгин проводит интересную мысль, что магия сыграла роль катализатора в соединении дедуктивной теории с экспериментом<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> См.: *Шабуров И.В.* Откровения Гермеса Трисмегиста // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 26–37.

<sup>41</sup> См., напр.: *Yates F.A.* Giordano Bruno and Hermetic Tradition. Chicago, 1964; *Койре А.* Очерки истории философской мысли. М., 1985; Герметизм и формирование науки. М., 1983; *Визгин В.П.* Герметическая традиция и генезис науки // ВИЕТ. 1985. № 1; *Он же.* Окульные истоки науки нового времени // ВИЕТ. 1994. № 1; *Косарева Л.М.* Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997.

<sup>42</sup> *Визгин В.П.* На пути к другому. М., 2004. С. 79–80.

Несколько иной поход к этой проблематике мы находим у М.Фуко.

Исходными понятиями его концепции являются «археология» и «эпистема». Посвященная этой теме его известная книга «Слова и вещи» имеет подзаголовок: «Археология гуманитарного знания». Здесь под археологией понимается изучение самых глубинных оснований знания, его логико-методологических принципов. Археологические раскопки открывают материальные остатки прежних культур и останки их носителей. И чем глубже слой, где они найдены, тем древнее культура. Так археология докапывается до самых древних первичных исходных культур.

У М.Фуко археология знания занимается выявлением его оснований и запечатленных в культуре предпосылок, которые и определяют тип мышления носителей данной культуры и производимого в этой культуре знания. Анализ истории науки с этих позиций привел М.Фуко к выводу, что познавательный процесс ориентирован набором доминант, составляющих, по его словам, «историческое априори» познания. Эту априорную в отношении знания, порожденную данной культурой мыслительную предпосылку познания Фуко и назвал *эпистемой*. Эпистема выражает тот настрой мышления, который определяет направленность восприятия действительности, а также направленность самого мышления с точки зрения постановки и «решения возникающих проблем, или порядок, на основе которого мы мыслим»<sup>43</sup>. Субъект познает историческую реальность, имея в голове определенную мыслительную схему, сформированную существующей культурой.

Фуко исходит из того, что и содержание и тип знания разных эпох формировали и разные эпистемы. В истории нового времени в Европе сменяли друг друга три эпистемы: возрожденческая – до XVII в., классическая – XVII–XVIII вв. и современная, заменившая классическую в начале XIX в.

Согласно М.Фуко, археологический анализ знания осуществляется на уровне условий, сделавших *это* знание возможным<sup>44</sup>. Каковы же важнейшие особенности порядка, на основе которого мыслили создатели *научного знания* в рамках *возрожденческой* эпистемы или каковы ее основные черты?

<sup>43</sup> Фуко М. Слова и вещи. М., 1977. С. 89.

<sup>44</sup> Там же. С. 78.

В качестве условий, определяющих должный в ту эпоху настрой мышления, он в первую очередь называет категорию *сходства* (подобия) и выделяет четыре вида сходств: «**пригнанность**», характеризующую соединение и слаженность вещей в пространстве, причем независимо от их местонахождения;

**соперничество**, возможное лишь между в чем-то сходными вещами;

**аналогия**, соединяющая в себе оба эти признака;

**симпатия** – взаимное притяжение вещей друг к другу.

Подобия могут быть явными и *скрытыми*. Чтобы скрытые свойства стали зримы, нужно наличие видимого *знака*. Знак не устанавливается человеком, он принадлежит самой вещи, является как бы ее «посланцем» и в этом смысле играет роль *приметы*. Чтобы нечто знать, надо от видимой приметы двигаться к тому, на что она тайно указывает, «что высказывает себя в ней, и что без нее осталось бы невысказанным, спящим в вещах»<sup>45</sup>.

Путь познания – поиск сходств на основе определения того, что данный знак есть примета сходства и ее *расшифровка*. Таким образом, именно знак является единственной опорой при поиске скрытых подобий. Каждое сходство имеет свою примету, извлекающую его из невидимых глубин и тем самым делающую его доступным познанию. Основой распознавания подобий и поиска сходства является «пригнанность» вещей, их свойств. Фуко приводит пример внешнего подобия мозга и ядра грецкого ореха. Их подобие позволяет использовать орех для лечения головной боли. Оказывается, орех, растертый с винным спиртом, снимает ее.

Вещи пригнаны друг к другу, как бы сплетены, если существует их тяга (притяжение) друг к другу, их взаимная симпатия. Симпатия соединяет небо и тело, движение планет и людские судьбы. Шифр симпатии заключен в пропорциях. Что касается соперничества, то оно может служить знаком разного типа подобий. Его распознают, например, по аналогии (глаза и звезды).

Идея превращения сходства в стержень познания, видимо, имеет глубокие корни. Она типична для мифологии. Весь антропоморфизм покоится на идее сходства, на перенесении человеческого мира в природу.

<sup>45</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 79.

Очевидно, что возрожденческая эпистема не ставит ограничений для выявления надуманных сходств, фантастических подобий. Поэтому М.Фуко справедливо полагает, что рожденное по императивам этой эпистемы знание примет, обнаружение скрытых свойств открывало широкий простор для безудержного полета фантазии, подмены изыскания измышлением.

По мнению М.Фуко, знание в рамках возрожденческой эпистемы одновременно и избыточно и убого. Действительно, с одной стороны – проникновение в тайны видимых знаков, дешифровка. Но, с другой, – знание XVI в. структурировано, его конфигурации определены не только строго, но и педантично. Мир покрыт знаками, требующими расшифровки, проникновения в тайны, поиска скрытого сходства и родства. М.Фуко четко фиксирует тот факт, что в этой смеси магия не противостояла науке, а была законной составляющей эпистемы XVI в., она вписывалась в ее структуру, рассматривалась как *знание*.

Но люди той эпохи имеют дело не только с вещами, в тайны которых они стремятся проникнуть. Им достались и древние тексты, несущие знание, происхождение которого теряется во тьме веков. Тексты созданы боговдохновенными людьми, общавшимися с высшими силами, и потому далеко не всем может быть доступен скрытый в этих книгах тайный смысл. Поэтому для достижения полноты знания, кроме поиска сходства в вещах, требуется *эрудиция*, позволяющая читать, понимать и выявлять скрытый смысл древних текстов. Знаки здесь заложены в виде примет не в самих вещах, а в текстах, скрывающих и открывающих пути к познанию сходств, к тайнам самих вещей. В обоих случаях речь идет о том, чтобы заставить знаки заговорить. «Поэтому природа и слово могут перекрещиваться до бесконечности, как бы образуя для умеющего читать великий и единый текст»<sup>46</sup>. В книгах же содержатся знаки второй степени, на ином уровне. Это двойственное расположение языка приводит М.Фуко к выводу, что «язык располагается на полдороги между зримыми формами природы и тайными соответствиями эзотерических рассуждений»<sup>47</sup>. Он составляет часть великого распределения подобий и примет. Иначе говоря, язык вовлечен в познание в несвойственной ему на самом деле функции

<sup>46</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 81.

<sup>47</sup> Там же. С. 83.

быть частью «великого распределения подобий и примет. Поэтому он сам должен изучаться как вещь, принадлежащая природе»<sup>48</sup>. Это обстоятельство означает, что, истолковав знак как примету и воздействуя на нее, мы тем самым оперируем и с тем, на что он указывает. Отсюда следует очень важный вывод, который и делает М.Фуко, – что в рамках этой эпистемы «магическая форма была неотделима от способа познания»<sup>49</sup>.

Переплетение языка и вещей предполагает, во-вторых, «полное превосходство письменности» над устной речью. «Эзотеризм XVI в. – это прежде всего феномен письменности, а не устного слова»<sup>50</sup>. Письменность воспринимается как более активное начало по сравнению с устным словом. Здесь язык изучается не как в грамматике, где слова воспринимаются в соответствии со своим содержанием, а в соответствии со свойствами речи. Письменной речи отдается приоритет, потому что она позволяет комфортно существовать и расцветать различным толкованиям текстов и комментариям к ним. А этот вид деятельности тогда был весьма распространен как существенный компонент знания.

Итак, нахождение подобий, обнаружение скрытых свойств путем истолкования видимых примет, сигнализирующих о существовании подобий и подаваемых либо самими вещами, либо записанными в текстах, – таковы пути познания в соответствии с эпистемой XVI в.

Следующим основанием «мыслительного порядка», устанавливаемого данной эпистемой, является, по Фуко, *троичность* конфигурации знания. Он пишет, что в эпоху Возрождения «теория знака содержала себе три совершенно различных элемента: то, что было отмеченным, то, что было отмечающим, и то, что позволило во втором видеть метку первого; этот последний элемент был сходством: знак отмечал в той мере, в какой он был «почти той же вещью, что и вещь, которую он обозначал. Эта унитарная и тройная система исчезла в то же самое время, что и «мышление посредством сходства», будучи заменена строго бинарной организацией»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 82.

<sup>49</sup> Там же. С. 80.

<sup>50</sup> Там же. С. 86.

<sup>51</sup> Там же. С. 115.

*Переход от троичной к бинарной системе – глубокий переворот в способе мышления, сделавший вообще возможным появление современной науки.* Конечно, Фуко не исключает существования бинарной диспозиции и до XVII в. Существовали и тогда знания в различных областях, вошедшие в современную науку. Общую же картину научного знания до XVII в. он рисует следующим образом: «Нам представляется, что познание XVI в. складывается из неустойчивой смеси рационального знания, из понятий, порожденных образами магии, и из всего культурного наследия, воздействие которого было приумножено вновь открытыми античными текстами». В этом знании «сталкиваются приверженность к авторитетам древности, пристрастие к чудесному, и уже обостренное внимание к той высшей разумности, в которой мы узнаем себя»<sup>52</sup>.

М.Фуко отмечает как великое достижение рационализма XVII в. освобождение от присущего знанию XVI в. типа связи слов (знаков, языка) и вещей, ибо это означало избавление научного знания от магии, эзотеризма и, тем самым, открывало перспективу рационального объяснения явлений действительности. «Язык удаляется из сферы форм бытия, чтобы вступить в век своей прозрачности и нейтральности»<sup>53</sup>.

На «археологическом уровне» исследования *знания* важны не конкретные представления науки того времени, которые с высоты современности часто не выдерживают критики, важно то, что наука обрела самостоятельность, освободилась от давления чуждых ей подходов и вступила на сложный, противоречивый, драматический, но собственный путь развития, став ядром формирования современной интеллектуальной культуры.

Занятые в науке обретали тот стиль и направленность мышления, которые необходимы для адекватного познания реальности и не только эмпирического, но и теоретического. В работах античных авторов уже не выискивались тайные знания, шел поиск не «первоначальных смыслов», а реального знания, имеющего рациональное содержание, накопленное на базе того прорыва от мифа к логосу, который совершили греческие мыслители.

<sup>52</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 78–79.

<sup>53</sup> Там же. С. 105–106.

А мысль, что научное знание многими нитями связано с культурой и что именно культура определяет характер «видения» реальности, использовалась и другими теоретиками. Вспомним хотя бы парадигмы Т.Куна и исследовательские программы И.Лакатоса. Но Фуко внес свой вклад в развитие этой проблематики.

Бинарная организация знания характерна для всей современной науки. Она просто фиксирует тот очевидный для рационального мышления факт, что знак есть обозначение или выражение обозначаемого и ничего более. Не нужно искать никакого тайного смысла в знаке, не обязательно для него и сходство, подобие, что как раз характерно для троичной диспозиции.

«Бинарная диспозиция знака, в том виде, в каком она появляется в XVII в., заменяет ту организацию, которая всегда, хотя и различным образом, была троичной, начиная со стоиков и даже первых греческих грамматиков»<sup>54</sup>. И, как отмечает М.Фуко, в бинарной диспозиции «нет никакого внешнего или предшествующего знаку смысла, никакого скрытого присутствия уже высказанной речи, которую следовало бы реконструировать, чтобы выяснить первоначальный смысл вещей»<sup>55</sup>.

Здесь есть одна тонкость, которую М.Фуко детально анализирует. В строгом смысле слова образ, восприятие, представление не являются знаками. Знак (например, слово) обозначает этот образ, сам не будучи представлением. Но не возрождается ли тем самым троичная система. Фуко так выходит из этого положения: «Начиная с классической эпохи знак является *представимостью* представления постольку, поскольку оно *представимо*»<sup>56</sup>.

Таким образом, согласно М.Фуко, научная революция несет с собой новое понимание, новую трактовку самого научного знания, что выражается в смене эпистем, замене троичной диспозиции бинарной, т. е. появлении новой структуры знания, адекватной функциям науки. Это весьма продуктивная идея.

---

<sup>54</sup> Фуко М. Слова и вещи. С. 116.

<sup>55</sup> Там же. С. 117.

<sup>56</sup> Там же. С. 116.



## Просвещение. Проект модерна

### *Наука постепенно расширяет свое жизненное пространство*

К XVIII в. в Европе оформились все предпосылки для утверждения самостоятельной интеллектуальной культуры. На долю столетия выпала задача использовать имеющиеся возможности реализовать в виде определения хотя бы в самой общей форме вектора дальнейшего развития культуры и общества. Надо сказать, что с этой задачей столетие справилось блестяще. На наш взгляд, следующие моменты имели в этом плане решающее значение.

Философия в лице Ф.Бэкона, опережая время, еще в предыдущем столетии обосновала необходимость «очищения интеллекта» от прежних предрассудков и заблуждений (теория идолов), разработала контуры методологии эмпирического познания природы (индукция) и показала значение познания для человека. От уровня его познания природы зависит и степень овладения им силами природы, степень его могущества.

Философия в лице Р.Декарта возвеличила роль человеческого разума в жизни людей, в познании, разработала рационалистическую методологию – правила для руководства ума, следование которым ведет к постижению истины, обосновала самостоятельность интеллектуальной культуры.

Наука в лице Ньютона создала классическую механику, ставшую на несколько столетий эталонной моделью естественнонаучной дисциплины. Больших успехов добилась астрономия. Химия вытеснила алхимию. Начали формироваться биологические дисциплины. Можно считать, что именно в этом столетии наука завоевала себе место под солнцем, хотя от рецидивов гонения на нее общество еще полностью не избавилось. Но особенно острые противоречия существовали между философией и церковью, которая пыталась жестко пресекать критику религии. Особенно острый характер эта борьба имела место во Франции, где сложилась плеяда талантливых философов материалистов.

Французские философы задумали и осуществили грандиозное издание многотомной «Энциклопедии наук, искусств и ремесел», в которой собрали воедино научные знания, достигнутые к этому времени.

Наука продолжала развиваться, но наряду с этим появилась и новая возможность для науки – широкого распространения знаний, т. е. *просвещения*. XVIII в. вошел в историю как век Просвещения. Конечно, в XVIII в. были и другие идейные течения, но тенденция, выраженная энциклопедистами, наиболее ярко и полно представляет особенности века Просвещения.

Создавая свою знаменитую «Энциклопедию», французские просветители исходили из того, что развитие знания и его распространение – основа и социального, и технического прогресса человеческого общества, а разум – высший судия. Недостаток знаний, невежество, иллюзии и заблуждения приводят к порче нравов, являются источником социальных пороков. Именно просвещение общества и борьба против тех отношений, учреждений, институтов, которые тормозят прогресс познания, препятствуют просвещению, поддерживают иллюзии – путь к оздоровлению общества.

Духовная жизнь общества, в котором возвеличивают науку, разум, приветствуют прогресс познания, создает благоприятные идейные предпосылки для развития материалистической философии, острие которой направлено против спиритуализма и религии. Особенно острую борьбу против религии развернули французские материалисты. Они отнесли религию и церковь к числу институтов, препятствующих просвещению, живущих сознательным обманом людей и разрабатывали атеистическое мировоззрение. Они употребляли слова «дух», «духовный». П. Гольбах, зная, что эти понятия введены в философию спиритуалистами и связаны у них с признанием особой нематериальной субстанции, все-таки назвал свою основную книгу «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного». Для Гольбаха духовное присуще только человеку, а человек есть «материальное существо, организованное так, чтобы чувствовать, мыслить и испытывать видоизменения, свойственные лишь ему одному, его организации, особенным сочетаниям веществ, собранных в нем»<sup>57</sup>. При этом духовное и интеллектуальное – фактически синонимы.

Гельвеций исходил из того, что людьми движет интерес. «Но интерес этот, основывающийся необходимым образом на нашем стремлении к счастью, может быть лишь результатом физической чувствительности, ибо здесь коренятся все наши удовольствия и

---

<sup>57</sup> Гольбах П. Система природы. М., 1940. С. 52.

страдания», которые и представляют собой «неизвестное начало всех человеческих поступков»<sup>58</sup>. «Умственные» удовольствия и страдания, по его мнению, всегда можно свести к физическим, которые и являются движущими силами человека. Что же касается нравственных оценок человеческих поступков, то это дело разума. Нравственность ничем не отличается от других продуктов человеческого ума, отвечает природе человека. Как писал Гольбах (его взгляды близки позиции Гельвеция), «человеку свойственно любить себя, стремиться к самосохранению и стараться сделать свое существование счастливым». Но «рассудительный человек должен понять, что в его интересах быть добродетельным. Добродетель – это просто искусство сделаться счастливым при посредстве счастья других людей. Добродетельный человек – это такой человек, который делает счастливыми других людей, способных отплатить ему тем же, необходимых для его сохранения и могущих доставить ему темное счастливое существование... Только благодаря добродетели он может стать счастливым»<sup>59</sup>. Неравенство способностей, «разнообразие умов», взглядов, страстей и т. д. делают человека общественным существом, нуждающимся в другом человеке, доказывают ему необходимость нравственности. Польза, потребности, взаимный интерес, рассудительность направляет действия людей в сторону добродетели. А то, что в жизни в основном все наоборот, есть следствие невежества и человеческих пороков. Человек должен понять, что ему выгодно быть нравственным, добродетельным. Нравственность – такая же наука, как геометрия, только предметы у них разные.

Эти идеи просветителей являются прямой противоположностью духовному миру Средневековья. Тогда все формы сознания поглощала религия, отрицалась даже относительная самостоятельность интеллектуальной культуры. Теперь все позитивное в сознании людей, даже нравственность, считается продуктом деятельности разума. Он доминирует и в духовной сфере. Пиком этой тенденции явилось установление французской революцией культа Разума.

Поскольку важнейшим каналом влияния новых идей на общество является законотворчество, просветители делали ставку на законодателей как людей, способных решающим образом повлиять на общественные нравы. Отсюда их приверженность позиции просвещенного абсолютизма.

<sup>58</sup> Гельвеций К. О человеке // Гельвеций К. Соч. Т. 2. М., 1974. С. 86.

<sup>59</sup> Гольбах П. Система природы. С. 184–185.

Наряду с просвещением, как средством решения социально нравственных проблем с помощью распространения знания, энциклопедисты продолжили и развили идеи Ф.Бэкона и Р.Декарта о техническом использовании знания для создания и совершенствования материальных средств человеческого труда. Развитие науки и техники и совершенствование человеческого разума взаимосвязаны. Ж.Кондорсэ в его широко известной работе «Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума» выразил характерный для эпохи Просвещения оптимистический взгляд на будущее человечества. Прогресс разума бесконечен и будет происходить, пока существует наша планета. И он приведет к устранению неравенства, преодолению эксплуатации. Но в XVIII в. был сформулирован уже и противоположный подход к этому вопросу. Ж.Руссо доказывал, что прогресс знаний отнюдь не способствует улучшению нравов. Нет прямой зависимости морального состояния общества от развития знаний. Руссо прав в том отношении, что связь между развитием морали и прогрессом знаний гораздо сложнее, чем это представляли французские просветители.

Это показали представители шотландской моральной философии, которая приобрела большое влияние в Великобритании (А.Шефтсбери, Ф.Хатчесон, Д.Юм и др.). Между этими мыслителями по ряду позиций не было согласия, но их объединял интерес к проблемам морали и, в отличие от французских просветителей, они не связывали мораль с познанием действительности, а источники морали они искали не в разуме, а чувствах. Д.Юм, разъясняя свою точку зрения, утверждал, что, например, преступность деяния не есть реальный факт, т. к. в реальности содержится только само деяние, а его характеристика как преступного исходит от субъекта, является не результатом разумного познания, а продуктом внутреннего чувства, его негативного отношения к данному деянию. Действие здесь берется не само по себе, а в отношении к субъекту, и из этого отношения вырастает его оценка. Доля истины, которая здесь имеется, состоит не в признании чувственной природы оценки, а в том, что она своей конечной инстанцией имеет субъекта, исходит от него. В этой позиции уже содержится в зародыше идея принципиального разделения знания и ценности. И когда Кант ссылается на Юма как

философа, который оказал на него влияние и способствовал его переходу на позиции критики разума, он имел в виду и эти идеи шотландского философа.

Оттенки анализа и оценки оставленного энциклопедистами идейного наследия весьма разнообразны и, преимущественно, критичны. Одни находят в нем больше минусов, чем плюсов, другие же в возвеличении разума, распространении знания, защите науки, прогрессе просвещения, отстаивании рационализма, свободы творчества видят его главную особенность и величайшую заслугу перед будущими поколениями. Конечно, они были исторически ограничены, но ведь каждое поколение во все времена несет на себе печать эпохи. И это обстоятельство нельзя ставить ему в вину.

В этом отношении весьма примечательна оценка Ф.Энгельса. Он, конечно, отметил и их прогрессивные ориентации и их «привязку» к эпохе, но, пожалуй, исходной в его оценке исторической роли просветителей было то, что, как идеологи восходящей буржуазии, они идеализировали будущее, не видели противоречий рождающегося капитализма. Энгельс здесь прав, спорить с ним нелепо, однако мне представляется, что наше время сместило акценты в их оценке.

Ныне стало очевидно, что их рационалистическая ориентация легла в основу, как стало модным говорить, «проекта модерна», определившего интеллектуальный и духовный климат последующих двух столетий со всеми их противоречиями. Кризисы и небывалые по своим масштабам войны XX в. стали основанием для вывода, что «проект модерна» исчерпал себя.

Конечно, само выражение «проект модерна» – некая метафора, которую можно трактовать как оценку с высоты XXI в. роли века Просвещения в европейской и мировой истории. Именно тогда определились осевые линии дальнейшего развития – переход на индустриальный уровень, и в более широком плане – переход к техногенному типу цивилизационного развития.

В этом ключе прогресс науки и техники, народного хозяйства и народного образования можно рассматривать как реализацию «проекта модерна», для которого буржуазное общество создало нужные социально-экономические условия и духовные предпосылки.

Мощная волна критики обрушилась на просветителей именно за их рационализм, ставший интеллектуальной основой научно-технологического прогресса.

Гордый Разум вместо господства над природой довел человечество до преддверия экологической катастрофы. Стало ясно, что требуется не господство, а установление гармоничных отношений общества и природы.

Попытка российских коммунистов построить разумно организованное, планомерно развивающееся, основанное на знании открытых марксизмом социальных законов общество, хотя и наложила свой отпечаток на всю историю XX столетия, тем не менее не удалась. Объявленные вначале социалистические цели достигнуты не были. Советская власть сошла со сцены.

В итоге оказалось, что человечество должным образом – в социальном и нравственном отношении – оказалось неподготовленным к разумному использованию обретенных им знаний и технологий.

Человечество в ожидании новой парадигмы общественного развития. Она нужна. Социалистическая перспектива отнюдь не снята с повестки дня. Но ее конкретный облик пока четко не вырисовывается, остается весьма расплывчатым. Что же касается культуры, то *именно XVIII в. сделал необратимым процесс обретения самостоятельности интеллектуальной культуры.*

## Глава 5

### Духовная культура Нового времени. Романтизм

Основным итогом предыдущей главы является обоснование положения, что просветители, опираясь на результаты Великой научной революции (физика Ньютона), сделали разум основным ориентиром в сфере отношений субъекта к окружающему миру, к различным формам сознания (мораль, религия и др.), т. е. именно Просвещение сформировало основы современного облика интеллектуальной культуры, ядром которой является наука. От распространения знаний ожидали улучшения нравов, избавление общества от пороков, просвещенного управления обществом, роста благосостояния. Разум и знания – основа прогресса, обещали победу над злом, пороками и невежеством. Рационализм торжествовал.

Но век Просвещения не только заложил основы интеллектуальной культуры, в этом веке зародилась и противоположная идейная тенденция. Уже Руссо выразил сомнение в безграничных возможностях человеческого разума, выступив с утверждением, что научный прогресс отнюдь не приводит к улучшению нравов. Если первая тенденция знаменовала торжество разума, то вторая – разочарование в его силе и возможностях. Это означало, что жизнь общества и его культуру нельзя строить лишь на основе разума, научном знании и просвещении. Эта идея впервые в современном мире была развита уже на другой социальной основе, в условиях экономически отсталой и политически раздробленной тогдашней Германии и выражена в немецком романтизме. Зародившись на

немецкой почве на рубеже XVIII–XIX столетий, романтизм вскоре превратился в широкое международное литературное и философское течение. В его рамках и началось формирование духовной ветви культуры, отвечающей условиям и потребностям Нового времени. Важно подчеркнуть, что она и зарождалась и строилась на иных началах, чем культура интеллектуальная, и философия фиксировала это различие. Рационализм в духовной культуре не доминирует, а играет служебную роль.

Начиная с XVII в. философия не может считаться полноценной, не выражая в той или иной форме своего отношения к науке, не считаясь с ее достижениями, не оценивая ее влияния на мир человека, его культуру.

Наука несла с собой торжество не только рационального стиля мышления, но и опытного знания. Именно они обеспечивали объективный подход к действительности и проникновение в сущность изучаемой реальности, что и придавало научному знанию его мощь и значимость. Философия попыталась распространить научную методологию на познание общества, применить ее к решению социальных проблем.

Вместе с ростом науки общественное сознание все более полно проникалось интеллектуальной культурой, которая вступала в многообразные отношения с культурой духовной, в том числе и на почве философии. Как форма сознания, объединяющая знания и ценности, т. е. черты интеллектуальной и духовной культуры, философия является ареной взаимодействия этих ветвей культуры в решении общих вопросов человеческого познания и бытия.

Эту ситуацию в сфере культуры по-разному воспринимали, и на нее по-разному реагировали существовавшие и вновь возникавшие направления европейской философии XIX в.

Главным предметом разногласий было отношение к рационализму. Его торжество в эпоху Просвещения, вызванное впечатляющими успехами науки, сделало его знаменем революционеров. Они Разум поставили на место Бога. Вместе с тем наука не могла заменить религии, а Кондорсе – философа, связавшего прогресс науки и техники с развитием всего общества, – казнили во имя торжества Разума.

Естественно, что спад революции сопровождался негативной реакцией на рационализм и интеллектуальную культуру вообще. В начале XIX в. французская философия и литература наполни-



лись разнообразными иррационалистическими, мистическими, субъективистскими идеями, концепциями, целыми направлениями, своим острием направленными против разума, рационализма, интеллекта. Ставка на разум ничего не дает в понимании человека. Его действия определяются не разумом, а инстинктами, эмоциями, темными и таинственными силами.

Романтизм зародился в Германии и первоначально был представлен немецкими именами. В историю европейской культуры он вошел как ранний немецкий романтизм. Он возник на волне передовых идей века Просвещения. В Германии также существовала неудовлетворенность устройством жизни, но вопрос о революционных преобразованиях социальных условий тогда даже не возникал. Страна, разделенная на множество мелких княжеств, не была готова к такому развитию событий. Немецкое Просвещение породило мечты о новой реальности, создаваемой с помощью культуры. Тем самым была подготовлена почва для появления романтизма.

Романтизм представлен плеядой блестящих писателей и известен больше как литературное течение. Но он составил целую эпоху и в философии первой половины XIX в. Именно немецкий романтизм придал современный облик духовной ветви европейской культуры. Предпосылки для романтизма готовили философы Кант, Фихте и Шеллинг и поэты Шиллер и Гёте. Его основы были заложены Фридрихом Шлегелем, поэтами Гёльдерлином и Новалисом, теологом Шлейермахером, разработавшим основы герменевтики как теории понимания, и другими мыслителями, поэтами и писателями.

Романтизм отделил себя от рационалистической интеллектуальной культуры французского Просвещения тем, что ориентацию на анализ субъект-объектных отношений, т. е. на знания, на науку, он заменил ориентацией на субъект-субъектные отношения. Романтики не отвергали знание, но можно сказать, что их интересовал не объект сам по себе, а его значение для субъекта что характерно для ценностного подхода. На этом основании они главным средством постижения и основой преобразования действительности признали не знание, не науку, а искусство, поэзию, художественную культуру. Они полагали, что произведения искусства, включающие в себя чувственные образы, спо-

собны дать более полное представление о мире, чем научное понятийное мышление. Они фиксируют присутствие субъекта, его состояние и характер его восприятия действительности. Для Ф.Шлегеля философия и поэзия – это дух и душа человечества<sup>60</sup>. Особое внимание и Ф.Шлегель, и Шлейермахер уделили проблемам религии, противопоставив рационализму и атеизму французских просветителей концепцию духовной культуры, неотъемлемой составляющей которой является религия. Вслед за Кантом они отделили религию от сферы знания, но не приняли его теорию, согласно которой истоком и основой религии является практический разум, т. е. нравственность. Для романтиков религия выражает Абсолютное. В повседневной жизни люди сталкиваются с конечным, относительным, незавершенным. Цепь причинных связей или относительных знаний должна где-то завершиться. Этим абсолютным завершением мира является религия, а ее субъект – Абсолют перед людьми выступает в образе Бога.

Романтики в какой-то мере повторили возрожденческий процесс. Эпоха Возрождения начала процесс преодоления средневековой духовной культуры, опираясь на античную культуру. Искусство Возрождения не отвергало религии, но художники использовали религиозные сюжеты для выражения человеческих чувств и отношений, для создания светской культуры. Данте, Петрарка, Караваджо, Рафаэль, Микеланджело и другие великие писатели и художники этой эпохи прокладывали путь современной духовной культуре. Романтики продолжили и развили эту тенденцию, опираясь при этом на опыт Реформации (романтизм создавали протестанты), развития философии и науки, литературы и искусства XVI–XVIII вв., на идеи Просвещения, интерпретируя их по-своему. Но они также высоко ценили античную культуру, придерживались гуманистических взглядов, в фокусе которых был человек, его жизнь, его проблемы. Они не принимали настоящее и возвеличивали прошлое и мечтали о лучшем будущем, которое наступит, если удастся облагородить реальность с помощью искусства, если мир начнет воспринимать красоту и люди будут с нею соразмерять свои действия. Но позднее Ф.Шлегель отказался от идеи эстетической революции, призванной облагородить мир с

---

<sup>60</sup> Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. Т. 1. М., 1983. С. 346.

помощью художественной духовной культуры. Мир остается чуждым красоте, и он сам должен созреть до способности ее воспринимать. Таков печальный финал утопических мечтаний теоретика романтизма. При такой установке остается только ждать и мечтать – ждать, когда мир дорастет до нужного уровня, и мечтать о том, каким он может стать.

Появление эстетических утопий не случайно. Утопии возникали в эту эпоху и в рамках интеллектуальной культуры. Становление капитализма с его противоречиями между начавшимся прогрессом научного познания и средств труда, первыми шагами в борьбе за гражданские права, с одной стороны, и диким рынком с его всевластием денег – с другой, рождали мечты о будущем, основанном на рациональных началах. Великие утопии были созданы Т.Кампанеллой, Т.Мором, Ш.Фурье. Но, несмотря на лучшие стремления авторов утопий, жизнь людей в утопических городах, на утопических островах или в сообществах хотя и рационально устроена, но совсем не привлекательна, а иногда даже просто ужасна. Эти утопии сыграли позитивную роль, поскольку четко показали, что на базе только интеллектуальной культуры, с помощью науки, с использованием рациональных методов, общество построить невозможно, поскольку оно утверждает между людьми субъект-объектные отношения.

А эстетические утопии романтиков выявили другую крайность – показали, что утопия, ограниченная рамками духовной культуры, остается лишь мечтой. Полноценное общество органично сочетается с культурой, как целостным образованием.

Одним из предшественников романтизма, оказавших на него значительное влияние, был молодой Шеллинг, в частности, его натурфилософия. Он рассматривал природу как непрерывный творческий процесс. Природа все время творит нечто новое. Но она это делает бессознательно, а человек творит сознательно. В словаре романтиков понятие творчества стало одной из основных категорий. Но они переосмыслили понятие творчества в крайне идеалистическом плане.

Творческой способностью обладает дух, а результаты творчества воспринимает не как нечто телесное, а лишь в литературной форме, т. е. в форме устной и письменной речи. Как и у Гегеля, у них творчество возможно только в сфере духа.

Из мира романтического вымысла изгнана проза повседневной жизни. Ведь романтики творят мир, в котором царит красота, мир поэтический, а прекрасное – это то, что пленительно и возвышенно одновременно.

Французское Просвещение и немецкий романтизм развели по разные стороны интеллектуальное и духовное начала культуры. Но в то же время состоялись две великие попытки их синтеза – философские системы Канта и Гегеля.

## Глава 6

### Кант и Гегель. Две линии в философском осмыслении культуры

Две линии в трактовке соотношения интеллектуальной и духовной культуры четко определились в немецкой классической философии, и с наибольшей последовательностью в противостоянии Канта и Гегеля.

Иммануил Кант не ошибался, сравнивая создаваемую им критическую философию с переходом от гео- к гелиоцентрической системе в астрономии. Существо этого *коперниканского* переворота оценивалось по-разному. Сам Кант считал, что его философия раскрывает истоки бесплодности прежней метафизики и тем самым ставит крест на новых попытках строить знание о мире за пределами возможного опыта.

Для развиваемой концепции культуры философия Канта является *рубежной в двух отношениях*.

Во-первых, совершенный Кантом переворот в философии можно было бы назвать *сократическим*. Как известно, именно Сократ впервые отошел от натурфилософии и обратился к человеку, стал заниматься человеческими проблемами, поиском путей достижения добродетельной жизни. И это задало философии новый вектор развития. Кант на ином витке диалектической спирали фактически сделал предметом философии осмысление культуры, поставил в центр философии человека как творца культуры. Преодоление натурализма мыслителей Просвещения явилось крупнейшим достижением немецкой классической философии, начиная с Канта.

Мир культуры создан самим человеком, и через этот мир просматривается мир без человека, «вещь в себе», мир как таковой, о котором мы знаем только то, что он существует сам по себе. «Вещь в себе» присутствует и в теории познания Канта в качестве объективного источника хаоса чувственных данных, поступающих в сферу опыта. Это дает основание утверждать, что Кант признавал существование объективного мира, но считал его непознаваемым. Знание – достояние теоретического разума.

Если признать, что в философском осмыслении мира как такового Кант исходит из доступного ему *человеческого мира, т. е. мира культуры*, то выявляются истоки его агностицизма и субъективизма. Прежде всего критиковать его следует за то, что выработанные культурой логико-гносеологические средства, обеспечивающие возможность получения достоверного, объективного научного знания, он рассматривает как формы, *порождающие* это знание. Способность разума продуцировать знание должна быть развита и поставлена в определенные рамки, выработанные культурой, чтобы он мог продуцировать именно научное знание, выражающее объективные и необходимые связи окружающего мира. Наука ориентирована на объективное познание реальности. Вообще, знание и возникло как средство ориентации человека в мире. Научное знание – высшая ступень, оно возникло уже в условиях цивилизации, оно открывает перед человеком возможность ориентироваться в мире, опираясь на глубинные связи и отношения. Кант же механизм, обеспечивающий возможность получения объективного знания, истолковал как свойство разума порождать это знание.

Во-вторых, Кант четко отграничил мир опытного знания от мира *духовных смыслов и сущностей*, где царит *нравственный закон*. Это сфера практического разума, воли. Сам Кант говорил, что он ограничил знание, чтобы оставить место вере. Но если знание всегда обращено к объекту, то знания о человеке – это также знания о нем как объекте. И субъект познания становится объектом, если его познают. Субъект имеет разные ипостаси. Когда он выступает как субъект и носитель морали, он независим от мира знания, от объективного мира. Его воля свободна. У него есть возможность делать выбор. Но в любом случае духовной природе человека соответствует именно нравственный выбор, вытекающий из нравственного закона.

Таким образом, человек принадлежит обоим мирам. Он является существом эмпирического мира и мира духовного, мира, где действует закон причинности, и мира где царит нравственный закон. Соответственно, знание и нравственность соединены в человеке. Как существо эмпирически данное, он подчиняется закону причинности, а как носитель разума, как вещь в себе он подчинен только нравственному закону, т. е. он *независим* от естественной причинности, *свободен*. Но человек все-таки эмпирическое существо, и потому нравственный закон выступает для него в виде *категорического императива*, выполнение требований которого является его *долгом*. Свобода и необходимость разведены Кантом по разным мирам. *Воля автономна, свободна, она сама себя определяет к действию в соответствии с нравственным законом.*

Объединяющим началом является *разум* с его способностью к априорному синтезу понятий. Чистый *теоретический разум* обеспечивает всеобщность и необходимость естественнонаучного знания, а также его граничные условия, *практический разум*, воля направляют деятельность людей.

В данной позиции Канта мы можем выделить два аспекта. Первый – выработка рационального методологического подхода к исследованию культуры, основанного на разграничении ее двух начал – интеллектуального и духовного, и вытекающее отсюда резкое отделение опытного знания, включая науку, от явлений духовной культуры: религии, морали и т. д.

Сам Кант, конечно, формулировал свою точку зрения по-иному, но с позиций современной философии культуры этот вывод прямо и непосредственно вытекает из всей философии Канта. И в истории философии двух прошлых столетий он не получил должной оценки. А я считаю его важным и крупным достижением Канта, его философии.

Неоценимым является вклад Канта и в разработку проблематики духовной культуры, ее специфики, отличия от культуры интеллектуальной.

На проблематику духовной культуры Кант «вышел» через сферу морали.

Мораль относится к духовной культуре, т. е. принадлежит миру, который по природе своей отличается от знания, знание и нравственность – явления *разной природы*, имеющие разные

источники своего возникновения. Нравственность, конечно, воплощает в себе обобщенный опыт человеческих отношений. Но эта констатация не объясняет специфической формы нравственного сознания, в чем как раз и состоит сложность ее объяснения. Специфика ее в том, что знание моральных норм никак не гарантирует их выполнение. В сфере морали действуют иные механизмы как освоения, так и проявления норм и принципов морали в деятельности.

Согласно Канту, нравственность заложена в человеке в виде закона. Его требование однозначно: поступай так, чтобы максима твоей воли могла служить принципом всеобщего законодательства. Следовать этому закону – нравственный долг каждого. Ни чувства, ни разумная целесообразность, ни интерес – ничто не может приниматься в расчет при нравственной оценке поступка. Лишь исполнение долга делает поведение человека нравственным. Столь прямолинейный императивный характер нравственного долга делает кантовскую концепцию морали чрезвычайно ригористичной. Но ей нельзя отказать в последовательности. И по существу она защищает человека и высоко поднимает его достоинство. Здесь важно, на чем делать акцент.

Следует подчеркнуть также значение идеи Канта о *первенстве* практического разума над теоретическим, нравственного начала над сферой знания. В современном истолковании эта идея просто означает, что использовать науку против человека безнравственно, что, производя и используя знания, люди должны считаться с нравственными императивами, направленными и на сохранение рода человеческого, и на защиту достоинства личности.

Слова Канта, что «нравственный закон в нас» характеризует основное отличие нравственного сознания от сферы знания, ибо если знание обращено к объекту, то нравственность обращена к субъекту, к внутреннему миру человека как индивидуальности и как общественному (закон *в нас*) существу. Именно в формах нравственного сознания человек может осмысливать себя и свое бытие среди людей и вместе с людьми. Вместе с тем мораль носит прескриптивный характер. Она призвана упорядочивать мир человеческих отношений, чтобы сделать возможным совместную жизнь и деятельность людей как существ сознательных, обладающих свободой выбора линии своего поведения.



Признание того, что знание и нравственность различаются по своей природе, дает твердые основания для отказа от любой попытки подмены одного другим, но никак не оправдывает их отрыв друг от друга. Само их разграничение необходимо именно для определения специфики каждого из этих явлений культуры, ибо, только проделав такую работу, можно затем изучать способы и формы их взаимоотношения и взаимодействия. Целостная картина человеческой деятельности возникает, когда имеются в наличии и учитываются обе эти детерминанты.

Кант уловил и впервые в такой четкой, резкой и бескомпромиссной форме выразил главное – качественное различие интеллектуальной и духовной деятельности человека. Именно Кант впервые показал, что знание и нравственность, интеллектуальное и духовное представляют собой принципиально *разные измерения бытия культуры* и что эти начала объединены в человеке.

Второй аспект – историко-философский. Философия Канта несет на себе печать эпохи и личности самого ее создателя, а также состояния философской мысли, на которую он опирался, из которой исходил, в своих «Критиках». Историко-философский анализ этой тематики, включая рассмотрение влияния кантианства на последующее развитие философской мысли, – самостоятельная тема, касаться которой мы здесь будем лишь в очень малой степени и применительно к обсуждаемой проблеме.

Кант, действительно, оказал мощное влияние на последующее развитие философии. В русле его идей развились школы неокантианства, возникла аксиология. И даже критическое отношение к Канту подчас стимулировало разработку философских проблем, не исключало позитивного восприятия некоторых его взглядов. Так Гегель высоко оценил этику Канта, но с пренебрежением отнесся к его теории познания. Марксизм ставил Канту в вину и агностицизм, и сведение морали к «доброй воле», и формализм в эстетике. Но уже более двух столетий Канта продолжают изучать. На Западе этим занимаются целые организации. В 1980-е гг. советская философия стала пересматривать и переосмысливать свое отношение к философии Канта. Я положительно отношусь к этой тенденции и также хотел бы воздать должное великому мыслителю.

В отличие от Канта Гегель никак не ограничивал знание. Продолжив основную линию Просвещения с его возвеличением разума, он придал последнему онтологический характер, переве-

дя тему в идеалистический регистр. По Гегелю, предметом философского познания является «понятие в его *всеобщности*» и в его определенных формах. Он писал, что «понятие содержит всю природу предмета, и само познание есть не что иное, как развитие понятия, развитие того, что содержится в понятии в качестве бытия в себе, но еще не существует, не эксплицировано, не истолковано»<sup>61</sup>. Ступени развертывания понятия и составляют содержание его философской *системы*.

Философия Гегеля отвергает наличие непознаваемого в мире. Бог так же познаваем, как и природа. Вера тоже есть знание, его особая форма. Она выражает уверенность в истине. Поэтому теория познания Канта для него неприемлема абсолютно, и отзываясь он о ней необычайно резко: «По поводу одной свирепствующей, как эпидемия, в наше время метафизической доктрины, согласно которой мы потому не познаем вещей, что они абсолютно неподатливы, недоступны нам, можно было бы сказать, что даже животные не так глупы, как эта метафизика, ибо они набрасываются на чувственные предметы, схватывают их и пожирают»<sup>62</sup>.

Система Гегеля строится как описание диалектического развития идеи (понятия) от ее наиболее абстрактного состояния, когда ее бытие равно ничто, через множество промежуточных ступеней, каждая из которых, вбирая результаты предшествующего развития, поднимается все выше и, наконец, достигает такого состояния, когда она раскрывается полностью, как Абсолютная Идея.

Пройдя этот путь, идея оказывается способной перейти в свое инобытие – природу, многообразии которой развернуто в пространстве (в природе нет развития во времени), а затем, прорвав «внешнюю оболочку» природы (через «снятие» внешнего), вступает в человеческую историю как ее *дух*. Деятельность духа – познание, причем познание рассматривается именно как самопознание идеи: «Познай самого себя» – это абсолютная заповедь, абсолютный закон самого духа. Гегель писал: «Всякая деятельность духа есть ... только постижение им самого себя, и цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает только самого себя»<sup>63</sup>. Идея остается «в себе», пока она не

<sup>61</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. Т. 1. М., 1975. С. 253.

<sup>62</sup> Там же. С. 14.

<sup>63</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия духа // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 3. М., 1956. С. 25.

познана. Дух – сама себя знающая и потому достигшая своего для-себя-бытия, осуществленная идея. Человеческая история – процесс постепенного и все более глубокого познания духом самого себя. Гегель считал, что неотъемлемым свойством духа является свобода, так же как неотъемлемым свойством материальных предметов является тяжесть. По мере познания идеи растет и сознание свободы, которое и воплощается в устройстве общества, его институтов. Общественный прогресс есть прогресс в сознании свободы. Свобода не только не исключает необходимости, а напротив, рождается не ее основе. Свобода есть познанная необходимость. Познание – путь свободы. Свобода – это не независимость *от* необходимости, как у Канта, а ее освоение в сфере духа, т. е. ее познание.

Если подвести некоторый итог, то можно сказать, что Гегель устраняет разграничение духовного и интеллектуального измерений сознания и культуры. Мораль и нравственность, и религия, и искусство наука и философия – все это лишь различные формы, виды, ступени знания. Здесь всюду имеет место познание либо чувственное, либо рациональное. А это означает, что в принципиальном разграничении духовной и интеллектуальной деятельности нет никакой необходимости. Поэтому разделения на мир знания и мир духа просто отпадает у Гегеля.

Но он признает различие между теоретическим и практическим разумом – волей. Гегель принимает эту терминологию, наполняя ее иным, чем у Канта, содержанием. Воля не противостоит интеллекту, а является особым способом мышления, ибо невозможно обладать волей без интеллекта. Особенность ее в том, что она переводит субъективное в объективное.

В «Философии духа» Гегель выделяет три ступени развития духа: субъективный дух, объективный дух и абсолютный дух. Мораль он относит к сфере субъективного духа, высшей ступенью развития которого является семья. Но на уровне объективного духа моральное сознание, действующее в индивидуальных и семейных отношениях, становится недостаточным. Здесь идея вступает в царство нравственности, высшей ступенью которой является государство. Объявив государство воплощением нравственной идеи, шествием Бога в мире, Гегель тем самым возвеличивает его. Приведенная трактовка Гегелем нравственности – наглядная иллюстрация

люстрация того, насколько различны интересы и позиции обоих мыслителей в подходе к анализу нравственности. Как мы видим, у Гегеля мораль и нравственность, будучи инструментами практического разума, не противостоят познанию. Их специфика сопрягается с определенными ступенями развития знания.

Религия, искусство и философия у Гегеля являются последовательными ступенями восхождения абсолютного духа. Религия познает его в формах чувственного познания, в искусстве Дух выступает в форме представления. И высшая ступень – философия выражает Дух в понятиях. Что же касается наук о природе, то, согласно Гегелю, они познают лишь внешнюю оболочку мира. Только философская наука проникает вглубь, раскрывает основу всего сущего – абсолютную идею.

Таким образом, именно в классической немецкой философии четко выявились две концепции, два направления в интерпретации культуры. Одна, идущая от Гегеля, основой всех форм культуры считает *знание*. Это означает, что динамика не только интеллектуальной, но и духовной культуры подчинена закономерностям развития знания, что все иллюзии – просто заблуждения в поисках истины, а прогресс заключается в избавлении от этих заблуждений и т. д.

Вторая, заложенная Кантом, исходит из того, что культуру формируют два начала – познание эмпирического мира и мир духовных сущностей, к которому познавательные категории вообще неприменимы. Это означает, что развитие знания и всей основанной на нем интеллектуальной культуры подчиняется одним закономерностям и принципам, духовная культура – другим, а их смешение приводит только к путанице.

Эта «путаница» не является каким-то мелким и незначительным событием в истории, а оказывает влияние на жизнь всего общества, поскольку каждая ветвь культуры выполняет определенные социальные функции. Поэтому теоретический анализ не может ограничиваться определением специфики самих форм культуры, а должен распространяться и на их соотношение и взаимодействие.

Совершенно очевидно, что в реальной жизни духовная и интеллектуальная ветви культуры вступают во взаимодействие. Ареной их взаимодействия является *деятельность* людей. Наличие и использование знаний и моральных норм вообще обеспечивает саму возможность *целесообразной* и *совместной* деятельности. А если

мы признали, что знания и нормы морали принадлежат разным ветвям культуры, то должны согласиться с тем, что взаимодействие последних следует рассматривать как обязательное, вызванное практической необходимостью. Значит, интеллектуальная и духовная культура связаны неразрывно, связи эти разнообразны и динамичны, зависят от исторических условий и характера человеческой деятельности.

Однако утверждение в сознании людей значимости каждой ветви культуры порождает тенденцию к экспансии той или другой ее формы за пределы ее компетенции. Два вида экспансии являются «эталонными». Во-первых, это подмена (вплоть до поглощения) интеллектуальной культуры духовной. Подобный тип экспансии был широко распространен в Средние века. В Новое время в чистом виде он встречается значительно реже и проявляется в каких-либо маргинальных формах. Религия уже не в состоянии подчинять себе и тем более поглощать разнообразные формы общественного сознания и культуры, хотя попытки расширить ареал духовной культуры за пределы ее границ предпринимались повсеместно. Но история их взаимоотношений и взаимодействий предостерегает против смещения особенностей этих ветвей культуры. Так, например, когда научное знание переводят в ранг духовной культуры, это приводит к субъективистской интерпретации науки, к трактовке науки как системы верований, к поискам «смыслов» в космических далях, к созданию различных «наук» и соответствующих паранаучных подходов к реальности. Эта экспансия духовной культуры в сферу интеллектуальной культуры искажает их нормальное взаимоотношение, и потому представляет определенную опасность, особенно когда приводит к появлению таких монстров, как обскурантизм, антиинтеллектуализм, фанатизм и т. п., и ведет к насаждению субъективизма.

Но истории философии известна и обратная негативная тенденция – экспансия разума за разумные пределы, приводящая к стиранию специфики различных форм сознания и культуры, к рационализации природы морали, т. е. фактическому отрицанию ее специфики, к поиску научных оснований бытия Бога, к утверждениям, что подлинное искусство только реалистическое. Культура выигрывает в своей целостности, когда выявляется неправомочность такого смещения и находятся пути установления реальных пределов компетенции каждой из ее ветвей.

В истории имел место еще третий вид смешения интеллектуальной и духовной культуры – синкретизм, характерный для первобытной культуры. Синкретизм представляет собой хаотическую смесь образований культуры. Но его остатки и осколки существуют и в наше время.

Немецкая классическая философия, как новый этап в развитии философской мысли, завершила развитие философской классики вообще. Ее влияние проявилось во многих областях культуры, но для нашей темы особо важное методологическое значение имеют два четких подхода – идеалистическая рационализация культуры («Наука логики» Гегеля), и разведение интеллектуальной и духовной культуры (теоретического и практического разума) по своим квартирам (Кант).

Я полагаю, что кантовское разграничение теоретического и практического разума явилось одним из столь редких в философии великих открытий.

Прежде всего, это был ответ философии на великую научную революцию XVII в., в результате которой на свет появилась современная наука. Именно философия открыла перед ней перспективу стать ядром относительно самостоятельной *интеллектуальной* культуры, формирование которой история поставила в повестку дня.

Далее, открытие Канта явилось одним из идейных источников для оформления современной европейской *духовной* культуры. Кант сделал главную работу: он определил ее специфику.

## Глава 7

### Проблема духовного в философии марксизма

Гегелевский подход к трактовке форм сознания как выражения различных видов знания, конечно, в материалистической интерпретации, доминировал в советской философии. Такая позиция хорошо сопрягалась с теорией отражения и считалась сугубо марксистской. Это гегелевское наследие в марксизме не подвергалось в советской философии специальному анализу, а принималось как данное. Все эти обстоятельства определили целый ряд особенностей марксистской философии в ее советском варианте, сказались на ее истории, на ее методологических возможностях.

Сам К.Маркс в этой теме сосредоточил внимание на проблемах социально-классовой детерминации общественного сознания и его форм, и выполняемых ими социальных функциях. Об этой направленности своих интересов он заявил еще в «Тезисах о Фейербахе». Религию, вслед за Л.Фейербахом, он связывал с отчуждением человеческой сущности. Но, в отличие от него, полагал, что источник религии следует искать в «саморазорванности и самопротиворечивости» ее земной основы, т. е. в противоречиях общественного бытия<sup>64</sup>.

В «Капитале» К.Маркс раскрыл механизм формирования сознания субъектов товарного производства. Известно, что качества предмета как товара существуют только при наличии соответствующих отношений между людьми – когда возникает производство

<sup>64</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. М., 1955. С. 2.

не для непосредственного потребления, а для продажи, т. е. в рамках системы товарного производства и обмена. К.Маркс показал, что само функционирование этой системы порождает видимость того, что предмет по своей природе, в своей натуральной форме является товаром. В результате отношения людей осознаются как отношения вещей, подменяются отношением вещей. Эту *превращенную форму* сознания субъектов товарного производства К.Маркс назвал товарным фетишизмом<sup>65</sup>.

В связи с этим я хотел бы обратить внимание на относящееся к данной теме замечание М.К.Мамардашвили. Он писал, что субъекты товарного производства отражают объективную видимость, порожденную, детерминированную системой, и потому «нельзя просто отбросить точку зрения субъекта как ложную. Кроме значения истинности или ложности вводится еще значение “превращенности”»<sup>66</sup>.

И это относится не только к товарному фетишизму. Когда видимость выдается за подлинную реальность, возникают превращенные формы сознания. Дальше они могут мифологизироваться, превращаться в идеологии. Но в любом случае они не являются формами познания.

Эти разработки К.Маркса не укладываются в гегелевскую схему. Иначе говоря, он вовсе не следовал безоговорочно гегельянской традиции. Но в «широкой» философской литературе эта традиция доминировала, и под нее подверстывалась вся проблематика общественного сознания.

В текстах К.Маркса в «Немецкой идеологии» встречается понятие духовного производства. Известно, то уже тогда, в начале 40-х гг. XIX в. К.Маркс и Ф.Энгельс четко отделили науку от идеологии. Сами они формировали научный подход к познанию исторического процесса, вырабатывали научную позицию в сфере социального знания и никогда не называли свою теорию идеологией. Идеология – иллюзорное сознание. Специфика немецкой идеологии в том, что она, выражая незрелость в стране социальных противоречий и слабость противостоящих существующему строю сил, подменяет реальную борьбу идеологическими битвами, которые в действительности ничего не меняют, но у действующих

<sup>65</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. М., 1960. С. 81–93.

<sup>66</sup> Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 272.



субъектов создают впечатление, что они делают историю. Маркс высмеивает их бессилие и противопоставляет им позицию революционной практики. Для коренных преобразований нужно смотреть в корень. Но для этого надо исходить из практики и стать на точку зрения науки.

Понятие духовного производства трактуется в работе, как процесс создания идеологии. «Класс, имеющий в своем распоряжении средства материального производства, располагает вместе с тем и средствами духовного производства»<sup>67</sup>. Он заинтересован в идеологии, оправдывающей и оберегающей его господство.

Эти идеи Маркса были в дальнейшем (рукопись «Немецкой идеологии» была опубликована только в XX в.) использованы К.Мангеймом в его концепции идеологии. Он трактовал ее как совокупность социально обусловленных идей, утверждающих существующий строй, а утопию – как взгляд в будущее. Кроме социально ориентированных на групповые, классовые интересы субъектов, носителей идеологии, существует также свободная от классовой ограниченности интеллигенция. Она возвышается над групповыми интересами, социальными противоречиями. Поэтому она может быть объективной. Науку о природе он отделял от идеологии, полагая, что к ней неприменимы методологические подходы, используемые при анализе идеологии<sup>68</sup>. Но социология знания, основоположниками которой были как раз М.Шелер и К.Мангейм, в дальнейшем сняла это ограничение, и в ряде ее направлений наука была поставлена в один ряд с идеологическими формами. Однако такой подход к науке искажает ее природу, ибо формы идеологии ориентированы на субъекта социальной деятельности, а наука – на объективное познание действительности. Но, отвергая субъективистскую интерпретацию науки, марксизм вовсе не отрицает ее социальной обусловленности. Наука может возникнуть только в обществе, как ответ на общественную потребность в объективном познании природы и общества. Но в обществе должны быть созданы социальные условия и культурные предпосылки, необходимые для реализации этой потребности. Субъект познания не изолированный индивид, а общественное существо.

<sup>67</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1961. С. 45–46.

<sup>68</sup> Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. L., 1929.

Таков ответ на этот вопрос, сформулированный в самом общем виде. Появление науки тоже социально обусловлено, но это «другая» социальная обусловленность, чем у идеологии. Люди создают науку. Но это не основание для ее субъективистской интерпретации.

Теоретическое осмысление природы идеологии, проблема соотношения идеологии и науки и трактовки марксизма как научной идеологии – все эти темы были весьма актуальны, ибо общественное сознание не только в социалистических, но и капиталистических странах было идеологизировано. Однако у нас было принято следовать уже принятым установкам, ибо любые новации в этой сфере могли поставить автора под удар критики со стороны защитников «чистоты теории». Проще было обходить эти опасные темы. Но во второй половине 1950-х гг. обстановка изменилась. Началась «оттепель» и появилась некоторая возможность обсуждения дискуссионных проблем.

Вынашиваемые нами идеи не случайны, возникли не сегодня, связаны с теми философскими дискуссиями, которые проходили в советские времена.

В подготовленной нами с М.Ковальзоном монографии<sup>69</sup> мы выступили с обоснованием необходимости разграничения познания и идеологии, как явлений разной природы. Мы тогда попытались доказать, что в развитии общественного сознания присутствуют две тенденции – познавательная и идеологическая, которые пронизывают общественное сознание, но по-своему сочетаются в каждой из его форм. Все формы общественного сознания были рассмотрены и с точки зрения соотношения этих двух тенденций. Фактически речь шла о том, что содержание сознания не сводится к знанию. Это сразу же отметили авторы рецензии на книгу, подвергнув ее критике за то, что в ней идеология выводится за рамки теории отражения, которая рассматривалась как основа марксистской теории познания.

Сейчас же видно, что эта была первая и еще несовершенная попытка преодоления гегелевского подхода к проблеме, попытка разграничения знания и ценностей. Что же касается самого марксизма, то мы тогда старались исходить из введенного Г.В.Плехановым и В.И.Лениным понятия научной идеологии, т. е. науки, поставленной

---

<sup>69</sup> Келле В., Ковальзон М. *Формы общественного сознания*. М., 1959.

на службу классовым интересам пролетариата. Иначе говоря, марксизм мы считали не идеологией, а наукой, выполняющей в классовом обществе определенные идеологические функции. Но мы показали, что это разграничение открывает новые перспективы для критики иллюзорной идеологии и что эти возможности отчасти уже *имелись* в марксизме, но их официальная философия игнорировала.

Буржуазную идеологию у нас критиковали как иллюзорную, как искаженное отражение действительности, т. е. как знание, но неправильное, поскольку эта идеология обслуживала узкие корыстные интересы господствующего класса, и противопоставляли ей научную марксистскую идеологию пролетариата. Между тем в книге Ф.Энгельса «Анти-Дюринг», относящейся уже к зрелому марксизму, имеется прямое противопоставление идеологии науке. В ответ на провозглашение Е.Дюрингом перспективности использования «аксиоматического метода» в познании общественной жизни Ф.Энгельс показал, что на самом деле это «только иная форма старого излюбленного идеологического метода», превращающего «отражение предмета в мерку для самого предмета». В результате философия Дюринга «оказывается и здесь чистой идеологией, выведением действительности не из нее самой, а из представления»<sup>70</sup>.

Таким образом, если наука в познании общества исходит из реальных фактов, то идеология исходит из понятий и навязывает их действительности. Поэтому идеология предстает не как форма познания, а как нечто противостоящее научному познанию и подменяющее его. Но эта идея в советской философской литературе должного развития не получила.

Трактовка существа идеологии лишь как иллюзорного сознания сужала методологические возможности марксистской критики, не давала ответа на вопрос, почему иллюзии пользуются массовой поддержкой, почему идеология «работает». Спасало определение «буржуазная», т. е. ее социально-классовая квалификация. Идеология есть классовое сознание, теоретически разработанное и представленное в виде системы взглядов.

В общем, выработка в марксизме методологии, позволяющей вскрывать социальную обусловленность и социальные корни общественных идей, была его достижением, которое по-

<sup>70</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20. М., 1961. С. 97.

зволило ему подняться над предшествующей философией. На ее основе марксизм не только продолжал лучшие традиции Просвещения, но и преодолевал его слабости. Продолжал заложенные им тенденции высокой оценки научного знания, технологического прогресса, просвещения широких слоев народа. Преодолевал его слабости в трактовке причин и источников человеческих иллюзий и заблуждений, вскрывая их социальные корни, что только и дает возможность объяснить, почему эти иллюзии возникли и почему они такие, а не иные. Чтобы улучшить общество, избавить его от пороков и заблуждений, одного просвещения недостаточно. Если человек есть дитя обстоятельств, надо обстоятельства сделать человеческими, т. е. изменить и само общество.

Марксизм позиционировал себя как теорию, дающую научное обоснование необходимости и путей преобразований буржуазного общества и формирующую субъекта этих преобразований, которыми становятся классы и социальные слои, заинтересованные в изменениях. Теория дает им возможность осознать свои собственные интересы и служит руководством к практическому действию. Маркс исходил из того, что идеи, овладевшие массами, становятся материальной силой.

Проблема распространения и практического применения марксистских идей была весьма актуальной для последователей К.Маркса. Он был совершенно прав, оценивая свои занятия как работу в сфере науки. Но когда речь идет не о разработке принципов теории, а об их распространении, создании партии, мобилизации масс и т. п., то сама наука обретает новые характеристики. Поэтому не случайно на рубеже XIX–XX столетий, когда идеи марксизма уже получили широкое распространение, марксизм стал рассматриваться и как идеология. Акцент здесь сделан на том, что идеология – это совокупность идей, обслуживающих интересы того или иного класса, это классовое, социально детерминированное и теоретически разработанное сознание.

Марксистская идеология всегда противопоставлялась буржуазной по многим показателям: как революционная – реакционной (консервативной), отвечающая интересам большинства – выражающей корыстные интересы меньшинства, *научная* – иллюзорной и т. д.

Понятие «научная идеология» *органично* для марксизма. Оно полностью вписывается в систему марксистских идей и имеет рациональные основания.

К.Маркс считал, что из самого общественного бытия рабочего класса вытекает потребность в объективном подходе к действительности. Поэтому социальная обусловленность марксистских идей коренными интересами рабочего класса ориентирует не на искажение действительности, а на ее научное познание. Иначе говоря, рабочему классу для достижения его классовых целей необходима не иллюзорная идеология, а наука, объективные знания о социальной реальности. Позже на этом же основании, оставаясь наукой, марксизм обрел идеологические функции, стал научной идеологией.

Так решается этот вопрос теоретически. Но на практике оказывается все гораздо сложнее. В реальной жизни между научным и идеологическим подходами в марксизме возникали противоречия. Каждый из этих аспектов марксизма «тянул канат в свою сторону», и большей частью побеждало идеологическое начало. В итоге теория отставала от жизни, новые явления в социальной жизни не осмысливались, возникали разные нестыковки в системе марксистских взглядов, в частности, противоречие между марксизмом как наукой и марксизмом как идеологией<sup>71</sup>.

Анализ философских текстов К.Маркса и Ф.Энгельса показывает, что в понятия «дух», «духовное» они не вкладывали какого-то специфического содержания, иногда отождествляли с мышлением, сознанием вообще, иногда употребляли для характеристики классового сознания, идеологии. Когда Ф.Энгельс пишет, что «материя не есть продукт духа, а дух сам есть лишь высший продукт материи», что основным вопросом философии является вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе<sup>72</sup>, слова «дух», «сознание», «мышление» взаимозаменяемы. Здесь Ф.Энгельс с позиций материализма разводит и сопоставляет духовный и физический миры. Но когда К.Маркс утверждает, что класс, владеющий средствами материального производств, располагает и средствами *духовного* производства, становится господствующей духовной

<sup>71</sup> См.: Котельников М.Е. Основное противоречие марксизма: социально-философская экспликация. М., 2005.

<sup>72</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения. Т. II. М., 1949. С. 353, 350.

силой, а мысли представителей господствующего класса «суть господствующие мысли эпохи»<sup>73</sup>, то он имеет в виду идеологию класса, а не сознание вообще.

У нас понятие духовного производства было надолго забыто, и только с 1960-х гг. к нему начали возвращаться, трактуя его и в том и в другом смысле, но чаще в широком: духовное производство определялось как производство не только идеологии, а и общественного сознания в целом, тем самым отождествляя духовную деятельность с деятельностью мыслительной. Духовная культура сопоставлялась с материальной культурой.

Отсюда возникло и определение науки как вида духовного производства. Я тоже отдал дань этой концепции и отошел от нее, запнувшись при переводе этого словосочетания на английский язык (духовное – spiritual). При этом следует отметить, что проблематика духовного производства не получила широкого распространения. Постепенно стало нарастать критическое отношение к канонической трактовке духовного производства. Так, было предложено вывести науку за рамки *духовного* производства, поскольку она по своей природе должна относиться к сфере не духовного, а *интеллектуального* производства. И это не игра словами, а концептуальная оценка специфики науки и места научного знания в сознании общества.

Н.С.Злобин выступил против отождествления духовного производства с творчеством культуры. Ценности культуры всегда уникальны, и их созидание есть творчество. Производство же направлено не на продуцирование нового, а на репродуцирование своего продукта. Поэтому культуротворческая деятельность и духовное производство – разные вещи<sup>74</sup>.

Но надо сказать, что анализом и определением понятий «дух», «духовное» советские философы практически не занимались. Одна из редких статей на эту тему принадлежит М.С.Кагану. Автор не разделяет духовное и интеллектуальное начала сознания и культуры. Считается, что это взаимосвязанные и пересекающиеся понятия, характеризующие сознание, как индивидуальное, его субъектные качества, так и общественное. М.С.Каган придерживается

<sup>73</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 46.

<sup>74</sup> См.: Злобин Н.С. Духовное производство и культура // Вопр. философии. 1980. № 9.

принятого в тех условиях (1980-е гг.) понимания духовности, но вносит и нечто свое. Он проводит мысль, что сознание и духовное не синонимы, что духовное – продукт не только интеллектуальной, но и других видов психической деятельности, включает в себя рефлексию, самосознание, ценностное отношение к реальности. Анализ «духа», «духовности» ведется им в системе нравственных, философских, психологических понятий. Дух проявляет себя как «сила истинной социальности», принципиально отличающая человека от животного, как психическая деятельность человека «в ее целостности, в реальной полноте охватываемых ею способностей, сторон, уровней, механизмов»<sup>75</sup>. Для него духовность – атрибут человека как субъекта, а бездуховность – признак утраты личностью ее субъектных качеств, ее вырождение. По большому счету это именно так. Отметим еще, что понятия духа, духовного и духовности в философии могут рассматриваться и вне связи с религией.

Принятая в советской версии философии марксизма трактовка духовного является следствием гегельянских истоков марксизма. Как уже отмечалось, у Гегеля дух и духовное, свобода, развитие – продукты самопознания идеи. Гегель – рационалист и в его духовности нет ничего мистического, иррационального. Бог есть абсолютная идея, высший разум. Все это доступно рациональному познанию. Его духовность интеллектуальна, ибо не только наука, но и нравственность, искусство, религия суть проявление идеи. Конечно, все эти формы обладают своими особенностями, но основа у них общая. Поэтому здесь принципиальное разграничение духовного и интеллектуального просто не имеет никаких оснований. От Гегеля эта точка зрения перешла в систему марксистских взглядов. А идеи Канта о принципиальном разделении мира знания и мира духовных сущностей и весь связанный с этой концепцией комплекс проблем, были отвергнуты.

В оценке Канта выделялись его естественнонаучная гипотеза происхождения Солнечной системы и диалектика. Постоянным предметом острой критики были его агностицизм, непознаваемость вещей в себе, формализм в трактовке эстетических категорий, абстрактный надысторический характер морали. Место Канта было четко определено; он признавался основоположником немецкой классической философии. А влияние Канта на после-

---

<sup>75</sup> Каган М.С. О духовном // *Вопр. философии*. 1985. № 9. С. 93.

дующее развитие философии недооценивалось и рассматривалось преимущественно как негативное. Вспоминали и о кантовской ревизии теории научного социализма.

Однако в последний период отношение к философии и этике Канта, начали постепенно пересматриваться. Из чисто критического оно превращалось в аналитическое. В его теории морали стали находить не только формализм, ригоризм, идеализм, но и глубокую постановку фундаментальных проблем. Я считаю, что к числу таких проблем относится его разделение морали и знания и идея первенства практического разума.

Идущая от Просвещения, подкреплённая Гегелем, затем воспринятая и видоизменённая марксизмом рационалистическая традиция привела в советские времена к значительной интеллектуализации философии и идеологизации духовной культуры в целом, что их, безусловно, обедняло. Ведь не случайно лишь в послевоенный период, и то не сразу, постепенно стала развиваться этическая тематика, обретали признание более широкие комплексные подходы к изучению человека, личности, утверждались права философской антропологии быть самостоятельным направлением исследования, стали издаваться труды русских религиозных философов и т. д. Так что, несмотря на идеологический пресс, это был период не застоя, а творческого взлёта и обогащения и не только в названных областях. Преодолев примитивизм и вульгаризацию, на хороший уровень вышли философия науки и культуры. Наши выдающиеся логики работали на мировом уровне. Поэтому нельзя согласиться с теми либеральными критиками, которые пытаются вообще отправить отечественную философию в архив, отказаться от нее, вместо того, чтобы включить в развитие полной противоречий, плюралистичной мировой философской мысли.

Само собой разумеется, что надо быть в курсе идейных процессов современности. Но при всем том важно иметь свое лицо, и не превращаться в эпигонов. В России богатейшая и разнообразная философская культура, частью которой при всех ее видимых ныне недостатках, является марксистская философия 60–80-е гг. XX в.

Переоценка философии Канта была одной из заметных тенденций динамики отечественной философии в послевоенный период. Появились серьезные исследования, позволившие по-новому взглянуть на его теоретические построения и пересмотреть оценки его влияния на последующее развитие западной философии.



Для выработки нашей концепции разграничения интеллектуальной и духовной культуры существенную роль сыграли обсуждения проблемы ценностей. Как известно, в кантианской традиции понятие ценности было широко распространено. Для нас же было важно, что в понятиях «знание» и «ценность» в наиболее концентрированном виде выражена специфика интеллектуальной и духовной культуры. Знание существует в системе субъект-объектных отношений и ориентировано на объект. Сила знания в его объективной истинности.

Напротив, ценность возникает и существует лишь в отношении к субъекту, и ее значение определяется субъектом. Само понятие ценности в марксизме употреблялось, но фактически рассматривалось как одно из проявлений знания. Эта трактовка вытекала из гегельянской традиции. Именно Кант развел эти понятия, обосновав идею, что по своей природе ценность не является знанием, как и моральная норма. Нельзя смешивать ценность и знание ценности. В системе ценностей знание играет служебную роль.

Но чтобы признать различие этих понятий и право понятия ценности занять свое законное место в отечественной марксистской философии, пришлось пройти через полосу острых обсуждений и дискуссий.

Относительным завершением этого процесса можно считать легитимизацию аксиологии. Она с большим трудом пробивала себе путь в советскую философию, ибо возникла она также в рамках кантианской философской традиции. В 5-томной «Философской энциклопедии» статья «Аксиология» завершается следующим выводом: «В целом А. представляет собой совокупность идеалистических учений, направленных против исторического материализма, научной социологии, и является апологией идеологических “ценностей” капиталистического мира» (Т. 1. М., 1960. С. 31). Когда увидела свет книга ленинградского философа В.П.Тугаринова «О ценностях жизни и культуры», у нас началась острая дискуссия по этим вопросам. Точка зрения, что аксиология несовместима с марксизмом, опиралась на достаточно веские основания. С большим трудом В.П.Тугаринову удалось пробить эту стену, и аксиология легализовалась в нашей философии. Было признано, что проблема ценностей выходит за пределы предметного поля теории познания – гносеологии, что для

их изучения требуется особая философская наука о ценностях – аксиология, что она имеет право на существование и в рамках марксизма. Это также означало, что разграничение интеллектуальной – основанной на знании, и духовной – основанной на ценностях ветви культуры можно считать теоретически доказанным и обоснованным и с точки зрения марксистской методологии. Марксизм принял в себя идеи, относящиеся не к гегельянской, а к кантианской традиции в истории европейской философской мысли. Тем самым была подготовлена почва для разграничения интеллектуальной и духовной культуры.

Философские течения кантианского толка, трактующие каждое по-своему философские идеи Канта, пользовались значительным влиянием в европейской философии уже начиная со второй половины XIX в.

Нас здесь интересует, прежде всего, пересмотр оценок этики Канта. Мораль – важнейшая составляющая духовной культуры. Классический марксизм в трактовке морали руководствовался идеей социально-классовой обусловленности нравственных идеалов и моральных норм и с этих позиций отвергал абстрактную и формалистическую этику Канта. Однако Маркс и Энгельс никогда не стирали грань между знанием, наукой и моралью. Чисто этическому обоснованию социализма они противопоставили его научное обоснование. Они признали изменчивость моральных норм, но отвергли моральный релятивизм. Ф.Энгельс в «Анти-Дюринге» показал себя сторонником идеи нравственного прогресса, заявив, что истинна мораль того класса, который имеет будущее. Очевидно, что в данном контексте понятие истины отличается от истины как отражения реальности. Истина здесь несет в себе социальную нагрузку. Действительно, для формирования нравственных качеств знания моральных норм недостаточно. Это очевидно. Нужно что-то еще, как раз относящееся к природе морали. То же самое можно сказать о религии. Знание вероучения не делает человека религиозным. Нужна вера.

Сказанное здесь свидетельствует, что весь этот комплекс идей, относящихся к методологии анализа культуры, возник не сегодня, а вынашивался многие годы и связан с теми философскими обсуждениями и дискуссиями, которые проходили еще в советские времена.

Надо сказать, что проблема идеологии не потеряла своего значения и в наше время, в современных условиях. После падения СССР Россия оказалась в идеологическом вакууме. Но без объединяющих идей страна, общество, государство существовать не могут, они распадаются, разрываются социальные связи. Думаю, что сейчас речь может идти о широких духовных скрепах общества, в том числе и религиозных. В России созданы благоприятные условия для широкого распространения религиозных верований, усиления их влияния на общество. Россия традиционно православная страна, и от православной церкви во многом зависит, как будут развиваться ее отношения с обществом государством, другими конфессиями. Пока церковь стремится помочь государству в утверждении социального согласия. А государство возвращает церкви ранее реквизированные у нее земли, храмы, иконы и другое имущество. Создается материальная база для развертывания ее разнообразной деятельности, начиная от церковной проповеди и до помощи страждущим, благотворительности и милосердия.

Существенное значение для самочувствия россиян в связи с этим имеют два обстоятельства.

Во-первых, Россия и ныне и в будущем должна оставаться светским государством, а ее граждане – обладать реальной свободой совести. Таков незыблемый принцип демократии.

Во-вторых, Россия не только многонациональная, но и многоконфессиональная страна. Это ограничивает интегративную роль православия, которая зависит не от одной религии, а и от характера ее взаимоотношений с другими традиционными религиозными конфессиями. Если по вопросам религиозной догматики между ними противоречия неизбежны, то за ее пределами между конфессиями, каждая из которых объединяет какую-то часть граждан одной страны, должны быть мир и согласие. Эпоха религиозных войн давным-давно завершилась, а попытки нарядить экономические и политические противоречия в религиозные одежды в XXI в. являются анахронизмом.

Из сказанного следует еще один вывод: как единая страна Россия сохранится лишь оставаясь светским и демократическим государством.

Объединяющая страну «национальная идея» должна носить светский характер и создавать атмосферу для развития всей культуры. Духовная культура не исчерпывается религией. Существует

не только религиозная, но и светская духовность. Думаю, что включение в учебное пособие для средней школы наряду с религиозной культурой также и светской этики является официальным признанием этого обстоятельства.

Вместе с тем нынешние власти связывают духовное возрождение России прежде всего с религией, а религиозные деятели настойчиво предлагают включить изучение религиозной догматики в государственную систему школьного образования. Это достаточно деликатный вопрос. Но если церковь отделена от государства, то может ли оно тратить средства на преподавание православного вероучения, или Корана и т. п., наряду с общими или специальными предметами? Тогда остается религиоведение как предмет познания, а не веры. Светское государство и государственная школа по определению не могут насаждать ту или иную веру. Они обязаны заниматься светским, а не религиозным образованием и воспитанием и обеспечивать свободу совести.

Ныне марксизм существует в России в условиях идейного плюрализма, и чтобы остаться влиятельной силой, должен реагировать на те идейные процессы, которые протекают в обществе, давать свое теоретически обоснованное решение возникающих и теоретических и практических проблем.

## Глава 8

### Интеллектуальное и духовное в постклассической западной философии

#### Исход из плена интеллектуализма: неокантианство и философия жизни

Идущая от Просвещения, подкреплённая Гегелем, затем воспринятая и видоизменённая марксизмом традиция привела в советские времена к значительной интеллектуализации и философии и духовной культуры в целом, что их, безусловно, обедняло. Ведь не случайно лишь в послевоенный период, и то не сразу, постепенно стала развиваться этическая тематика, начали подниматься нравственные проблемы, с большим трудом пробивала себе путь в советскую философию аксиология, обретали признание философские подходы к изучению человека, личности, утверждались права философской антропологии быть самостоятельным направлением исследования, стали издаваться труды российских религиозных философов и т. д. Так что имел место не застой, а творческое развитие и обогащение и не только в названных областях, но и области философии науки и ряде других. Поэтому нельзя согласиться с теми либеральными радикалами от философии, кто пытается вообще отправить отечественную философию в архив и заняться перетаскиванием на российскую почву модных западных течений.

Само собой разумеется, что всю мировую философию надо изучать, знать, быть в курсе идейных процессов современности. Но при всем том важно иметь свое лицо и не превращаться просто в эпигонов. В России богатейшая и разнообразная философская культура, частью которой при всех ее слабостях и видимых ныне недостатках является советская философия.

Но кроме гегельянской традиции в европейской философии значительным влиянием пользовались философские течения кантовского толка, воспринявшие и каждое по-своему трансформировавшие его идеи.

Особенностью философских направлений, которые в той или иной мере восприняли наследие Канта, было принципиальное разграничение и даже противопоставление знания и ценностей как явлений, различающихся по своей природе. В данной статье нет необходимости давать анализ этих направлений. Остановлюсь лишь на интересующих нас философских построениях баденской школы неокантианства и философии жизни.

Главным в этой школе является отрицание единства научного знания, принципиальное разделение естественных и социально-гуманитарных наук как наук о культуре. Они различаются по предмету – природа и общество, по методу – генерализирующий в естествознании и индивидуализирующий в науках о культуре и, соответственно, по характеру получаемого знания. В обществе, полагают неокантианцы, генерализация неприменима, т. к. стирает специфику отдельных фактов, событий, «пожирает индивидуальности», которые здесь значимы сами по себе. И потому для познания общественных явлений и процессов требуется не открытие закономерных связей, как в естествознании, а применение индивидуализирующего метода, позволяющего сохранить особенности исторических событий. Наука выделяет их из массы событий на основе соотнесения с принятыми надысторическими ценностями. Неокантианцы отказались от кантовской вещи-в-себе и вывели ценности из мира непознаваемых духовных сущностей, сделали их посторонними, используемыми в познании.

Дело в то, что мир разнороден и единичных индивидуальных явлений бесконечное множество. Из этого многообразия нужно выбрать те, которые имеют историческое значение и представляют интерес, являются важными для науки. Необходим критерий для выделения исторически значимого. Этим критерием и является ценность культуры. Отнесение к ценностям позволяет отделять безразличную для науки несущественную разнородность от значимой для нее исторической индивидуальности. Так действует индивидуализирующий метод образования понятий. А метод генерализирующий здесь непригоден: общее, совместимое с индиви-

дуальным, – это ценность. Поэтому, например, историческая наука занимается не только описанием индивидуального, а и выделением существенного путем отнесения к общим ценностям.

Естественно, что марксисты встретили неокантианство в штыки, поскольку марксизм строится именно на признании исторической закономерности. А принятие некоторыми марксистами неокантианства было справедливо расценено как ревизия марксизма, ибо тем самым научное обоснование социализма подменялось этическим, ценностным.

Действительно, и в истории, в общественной жизни имеется не только индивидуальное, но и повторяющееся, общее, и потому обобщение в науках о культуре, в исторической науке, т. е. применение генерализирующих процедур, вполне оправдано и вовсе не «пожирает» единичное, а открывает перспективу его понимания и научного объяснения.

Для оценки неокантианства с точки зрения нашей темы принципиально то, что отрицая возможность теоретических обобщений в истории и других гуманитарных науках, оно фактически выводит их за рамки интеллектуальной культуры, абсолютизируя реально имеющее место влияние на них культуры духовной. А эта позиция неприемлема.

Из сторонников философии жизни рассмотрим подход к обсуждаемым вопросам одного из ее виднейших представителей – Фридриха Ницше. В отличие от Шопенгауэра, который опирался на идеи Канта, хотя и критиковал его, Ницше не принимал основоположения кантианства, приводящие, по его мнению, к «хитроумному скептицизму»: они «из реальности сделали “видимость”, из совершенно изолганного мира, мира сущего, сделали реальность»<sup>76</sup>. Его не устраивает, что Кант все высшие проблемы ценностей изымает из компетенции человеческого разума, ставит последнему границы. Сам Ницше фактически воспринимает веру и знание как явления, относящиеся к разным сферам культуры. Поэтому я согласен с тем, что его больше связывают с продолжением философской традиции не Гегеля, а Канта.

Передо мной стоял также вопрос, поддается ли философия Ницше, заряженная столь мощной энергией утверждения и отрицания, с ее блестящей стилистикой, спокойному академическому

<sup>76</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. М., 1990. С. 638.

анализу с точки зрения различения интеллектуальной и духовной культуры, тем более что никакой специфической роли это разграничение у него не играет. Но я решил все-таки эту работу, хотя бы в эскизной форме, проделать.

В фокусе философии Ф.Ницше утверждение жизни как земной посюсторонней реальности, полной здоровья, энергии, активности. Все, что ослабляет жизнь, противостоит ей, все убогое, безликое, бедное, не достойно защиты. Пусть гибнут слабые и неудачники. Жизнь процветает в условиях неравенства людей, первенства аристократии, выделения людей сильных духом. Отсюда его идея сверхчеловека будущего, обладающего мощной волей к власти и тем утверждающего жизнь. Возможен счастливый случай, что какое-то общество выдвинет людей такого типа, но это именно случай. Идею общественного прогресса как движения к лучшему будущему он отрицает.

Согласно взглядам Ф.Ницше две способности человека – интеллект и фантазия позволяют ему справляться с трудностями выживания в этом мире. Но создаваемая им культура искажает «жизнь», подменяя ее сущим, повседневным повторяющимся. В этой работе важную роль играет наука, которая по мере развития все больше берет верх над искусством, стоящим, по мнению Ницше, ближе к жизни. В период расцвета Древней Греции у нее была подлинная культура, включавшая в себя два равноправных начала – дионисийское и аполлоновское. Развитие пошло по пути последнего.

Христианская религия с ее аскетической моралью враждебна жизни. Христианская мораль, защищающая слабых и бедных против сильных и успешных, требующая сострадания к сирым и убогим, обещающая спасение адептам веры, является декадентской, упадочной.

Вера является опорой религии. И Ф.Ницше знакомит читателя со своим пониманием этого феномена. Убеждения, вера всегда пристрастны. Они способны прикрывать иллюзии и ложь, порождать фанатиков и служить корыстным интересам теологов. Религиозные идеи и понятия чистого духа, Бога, спасения – предмет веры – являются фикциями, которые используют богословы и священники, чтобы подчинять себе людей. Христианская религия понятие истинного бытия относит к потустороннему миру, а зем-



ную жизнь объявляет неистинной. Вера в бессмертие души при-  
нижает земное бытие, ибо потусторонний мир духовных сущно-  
стей – это ничто, иллюзия, вымысел.

Таким образом, вся христианская европейская цивилизация  
основана на принципах и ценностях, которые противоречат цен-  
ностям жизни и свидетельствуют о ее декадансе. Требуется *пере-  
оценка ценностей*. А ведь эти ценности царят в Европе уже ты-  
сячелетия. Но это его не смущает. Задачей истинного философа  
является создание новых ценностей. Замах Ницше и масштаб его  
философии были грандиозны.

Ф.Ницше жестко противопоставляет веру и знание. Если наи-  
более мягкой по отношению к вере он признает позицию скептика,  
то в отношении научного знания скептицизма не допускает. «Наше  
время, – пишет он, – есть время *знания*...»<sup>77</sup>. Значение научного  
знания в том, что оно содержит истину, на которой человек может  
основываться в своей жизни и деятельности. Но он и предостерега-  
ет тех, кто этим обольщается. Само знание нейтрально к человеку  
и его потребностям. Это только орудие, средство. «Объективный  
ум» сам по себе у него не вызывает большой симпатии, он даже  
иронизирует по его поводу.

Отвергая христианскую религию и признавая полезность нау-  
ки, т. е. интеллектуальной культуры, Ницше одновременно занима-  
ется сочинением новых мифов. Его философия внутренне проти-  
воречива, и в XX в. она трактовалась и использовалась по-разному.

### **Деобъективация науки: от неопозитивизма к методологическому анархизму и социологии знания**

Одним из влиятельных философских направлений, получив-  
ших распространение среди научной интеллигенции, был возник-  
ший в 20-е гг. XX в. *неопозитивизм*. Он появился в Австрии, где  
группа молодых интеллектуалов образовала семинар для обсужде-  
ния философских проблем науки, получивший название Венского  
кружка (М.Шлик, Р.Карнап и др.). Они продолжили линию позити-  
визма, идущую от О.Конта и Г.Спенсера. В отличие от своих непо-  
средственных предшественников – махистов, исходивших из чув-

<sup>77</sup> Ницше Ф. Соч. Т. 2. С. 662.

ственного опыта, ощущений («вещь есть комплекс ощущений»), неопозитивисты сделали предметом своих занятий логический анализ *языка науки*. Смысл анализа состоял в «очищении» науки от метафизики, от суждений, не поддающихся верификации, или, что то же самое, несводимых к эмпирическим данным. Если суждение нельзя было верифицировать, оно исключались из состава науки. Это было критерием, отделяющим науку от не науки, реальные научные проблемы от псевдопроблем. Под эту последнюю категорию попадали и все философские проблемы. От философии оставалась одна логика, истинность которой удостоверялась не путем опытной проверки, а на основании определения логической непротиворечивости ее построений. Неопозитивисты различали истины факта и формальные логические истины. Поэтому данное направление получило название логического позитивизма. Существовало несколько вариантов неопозитивизма, но в том, что нас здесь интересует, они в основном сходятся.

Жесткие критерии, сильно сужающие ареала науки, характерны для крайнего сциентизма, оставляющего вне науки все гуманитарное знание. Что касается философии, то, за исключением логики, науке она не нужна.

И дело не только в философии. Характерным для сциентизма является отрыв науки от других форм сознания, от духовной культуры.

Но концепции неопозитивизма имеют другую сторону. Наука, как и вся культура, создается людьми, есть продукт их творческой активности. В науке всегда остро стоял философский вопрос: что в ней идет от объекта познания, а что от субъекта, от социальных условий его деятельности. В принципе человек создает всю науку. Но создает по-разному. Объективное содержание науки он «создает» тем, что *открывает* его, а язык, который это объективное содержание выражает, он создает уже без кавычек. Определенную роль в науке играет конвенция, т. е. соглашение ученых по каким-то вопросам. Есть и другие человеческие вкрапления в науку. Но надо отдать должное неопозитивистам, их в первую очередь интересовало объективное начало науки. И они пытались его обозначить, в частности путем сведения языка естественных наук к языку физики (физикализм). У них можно найти лишь начатки ее субъективизации (конвенционализм, операционализм).

Противоположный путь в философии науки стал прокладывать постпозитивизм, сменивший неопозитивизм на философской сцене в 60–70-е гг. XX столетия. Переходной фигурой от нео- к постпозитивизму был К.Поппер, противопоставивший критерию верификации принцип фальсификации (опровержимости), изучавший науку как эволюционный процесс и внесший ряд новых идей в теорию и методологию познания. Появление постпозитивизма связано с именами И.Лакатоса (концепция «исследовательских программ»), Т.Куна с его теорией научных революций и развития науки как смены парадигм, П.Фейерабенда с его «методологическим анархизмом» и др.

Постпозитивизм ушел от анализа языка готового научного знания, сделал предметом своих изысканий его развитие, рождение нового знания как социально детерминированного процесса. Но эти положительные моменты во многом обесценивались попытками обосновать отказ от признания объективности знания – главной ценности науки. Понятие истины было объявлено устаревшим, критерии выбора новых теорий или парадигм стали искать в психологии ученых и иных иррациональных факторах. Роль социального контекста научной деятельности в порождении нового знания преувеличивалась. Сама наука стала рассматриваться как социальная конструкция по преимуществу, что побуждало социологию знания распространить социологические методы на анализ самого научного знания.

К.Мангейм, один из основоположников социологии знания, в своей «Идеологии и утопии» использовал социологические методы для определения специфики идеологии, но исключил из сферы их применения естественные и математические науки. Современное направление т. н. когнитивной социологии науки перешло эту грань. Его сторонники лишили науку «особого эпистемологического статуса», поставили ее в один ряд с искусством, моралью, идеологией, мифологией, исходя из того, что изучать науку и идеологические формы сознания можно одними и теми же методами. Наука, оказывается, в принципе ничем не отличается от искусства (Г.Коллинз, Г.Кокс), генерирует не знания, а верования (Б.Барнс), которые не требуется различать в отношении их истинности или ложности (Д.Блур с его «сильной программой» социологии науки), является созданной человеком конструкцией (субъективной,

социальной), а не отображением реальности, для описания процесса научного творчества достаточно изучить переговоры и рассуждения ученых в ходе лабораторной работы, а примененные Дж. Гилбертом и М. Малкеем микросоциологические методы «дискурсивно анализа» этих переговоров являются основным направлением социологического изучения науки<sup>78</sup>.

Позитивное значение этих концепций в том, что они стимулировали выработку программ эмпирического исследования различных аспектов научной деятельности. Но в более широком плане их анализ наталкивает, по крайней мере, на два методологических вывода.

Во-первых, они наглядно демонстрируют механизм субъективизации науки. В основу берется какой-то реальный аспект науки, научной деятельности, развития знания. Действительно: научные знания являются творением субъекта познания, они относительны. Это факт. Но интерпретируется он в том смысле, что наука и представляет собой конструкцию человеческого ума, что она к этому и сводится, а со сменой эпох признаются научными уже иные конструкции, появляются новые, несовместимые с прежними, парадигмы. Таким образом, здесь вся наука и ее развитие остаются только в субъекте. Выход на соотношение с объектом полностью снимается.

Или: процесс познания социально детерминирован, наука существует в обществе и для общества. Это факт. Но интерпретируется он в том смысле, что наука представляет собой социальную конструкцию и т. д. Здесь то же самое. Берется определенный аспект развития науки и превращается в характеристику науки в целом. Тем самым ее истинная природа искажается.

Во-вторых, субъективизация науки является прямым следствием стирания различий между духовной и интеллектуальной культурой, переноса принципов и методов изучения духовной культуры на интеллектуальную, подмены отношения знания к объекту отношением к субъекту. Поэтому науку ставят в одну шеренгу с мифом и идеологией, с формами сознания, которые действительно являются субъективными социальными конструкциями.

---

<sup>78</sup> Юдин Б.Г. Когнитивная социология науки // Современная западная социология науки. М., 1988. С. 162–193.

Интеллектуальная и духовная культура неразрывно связаны, связи эти разнообразны и динамичны, зависят от исторических условий и характера человеческой деятельности как основы их взаимоотношения. Но научный анализ их взаимоотношения и взаимодействия предостерегает против смешения особенностей этих ветвей культуры. Оно приводит, с одной стороны, к субъективистской интерпретации науки, к трактовке науки как системы верований, к поискам «смыслов» в космических далях, к созданию различных «наук» и соответствующих паранаучных подходов к реальности, а с другой – к рационализации природы морали, т. е. фактическому отрицанию ее специфики, к поиску научных оснований бытия Бога, к утверждениям, что подлинное искусство только реалистическое. Культура выигрывает в своей целостности, когда выявляется неправомерность подобного смешения и находятся пути установления реальных взаимосвязей ее разных ветвей.

## Глава 9

### Постмодернистское прочтение духовности

Интеллектуальная и духовная культура неразрывно связаны, связи эти разнообразны и динамичны, зависят от исторических условий и характера человеческой деятельности как основы их взаимоотношения. Но научный анализ их взаимоотношения и взаимодействия предостерегает против смешения особенностей этих ветвей культуры. Оно приводит, с одной стороны, к субъективистской интерпретации науки, к трактовке науки как системы верований, к поискам «смыслов» в космических далях, к созданию различных «наук» и соответствующих паранаучных подходов к реальности, а с другой – к рационализации природы морали, т. е. фактическому отрицанию ее специфики, к поиску научных оснований бытия Бога, к утверждениям, что подлинное искусство только реалистическое. Культура выигрывает в своей целостности, когда выявляется неправомерность подобного смешения и находятся пути установления реальных взаимосвязей ее разных ветвей.

Но общество не стоит на месте. В мире идет процесс глобализации, стягивающий страны и народы массой экономических, информационных, социокультурных связей.

Самым новейшим поветрием современной философии и европейской культуры, возникшем в последние десятилетия XX в., является *постмодернизм*.

Впечатляющий прогресс науки и основанной на ней технологии, развитие индустриального и появление постиндустриального производства, проникновение научных методов и новых

технологий в сферу управления современная система начального, среднего и высшего образования, широкое применение научных методов к познанию человека, общества, культуры – все эти процессы и связанные с ними интеллектуальные традиции были заложены в европейской истории эпохой Просвещения. Динамику современной (модерной) европейской культуры, воплотившей в себе принципы научной рациональности, к концу прошлого столетия окрестили реализацией «проекта модерна», констатируя что он подошел к своему завершению, исчерпал себя и ныне наступает эра «после модерна» или постмодерна, открывающая новую постсовременную эпоху европейской культуры. Постмодернизм охватил широкий спектр явлений культуры, проявил себя в архитектуре, искусстве, литературе, лингвистике, философии и т. д.

В философии его знаковыми фигурами являются М.Фуко, Ж.Делёз, Ж.Деррида, Ж.Лиотар. Своими работами они заложили основы и определили ключевые понятия этого направления.

Сразу же отмечу, что в философских изысках постмодернистов меня интересует только постановка в рамках этого направления вопроса об отношении интеллектуального и духовного начал человеческой культуры. Хотелось бы знать, как они подходят к его решению и какие тенденции закладывают.

В нашей философской литературе не выработалось однозначного отношения к постмодернизму. Необычное мировидение, своеобразное словоупотребление, попытки выйти за рамки существующей культуры осложняют освоение его понятийного аппарата и делают достаточно затруднительным поиск ответов на вопросы о том, чего на самом деле хотят постмодернисты, в чем реальное существо их построений. Встреченное первоначально весьма негативно и, отчасти, критически настроено, оно постепенно начало меняться. В настоящее время отношение российских философов к постмодернизму можно свести к трем основным позициям.

Прежде всего, это философы, работающие в русле идей и понятий постмодернизма. Их число увеличивается.

Вторая группа в общем положительно или нейтрально относится к постмодернизму в философии, как своеобразной интерпретации изменений в общественной жизни и культуре, открывающей для философии новое проблемное поле.

Третью группу составляют те, кто в целом не принимает философию постмодернизма, оценивает его критически. Но мера этой критичности различна. Здесь я бы выделил радикальных критиков постмодернизма, категорически его отвергающих как направление, разрушающее созданный культурой мир человеческого бытия.

Преобладающим в специальной философской литературе о постмодернизме является достаточно осторожное к нему отношение. От него как бы ожидают чего-то еще, перелагают его идеи, пытаются определить их реальный смысл. Так, Л.А.Маркова рассматривает его философию как соответствующую эпохе постнеклассической науки<sup>79</sup>. В коллективной монографии «Миф, мечта, реальность» проводится мысль, что постмодернизм представляет собой «философский миф», что он по многим показателям, несмотря на свою интеллектуальную рафинированность, сопоставим с первобытным мифом, является возвратом к нему, но «это возврат на других основаниях и другого уровня, возврат с осознанием пути, прошедшего философской классикой»<sup>80</sup>. Его позиция есть выражение того, что мир устал от Разума, свергнут в дорефлексивное состояние, в неразумие и только в мифе спасение человека.

Связывают постмодернизм и с молодежной контркультурой, выросшей в том числе и из протестных молодежных движений и утверждавшей мировидение, отличное от доминирующих традиций западной цивилизации.

Из радикальных критиков философии постмодернизма я бы отметил В.А.Кутырева, который категорически ее отвергает как философию декаданса, упадка и кризиса западной культуры, а истоки ее конкретных идей не без основания усматривает в своеобразной трактовке виртуальной реальности, создаваемой информационными технологиями<sup>81</sup>.

Как мне представляется, постмодернизм не создал приемлемого мировосприятия, а его решения конкретных философских проблем в большинстве случаев уводят философию в тупик. Но все-таки он возник не случайно и по-своему отражает изменения, затрагивающие общество, культуру, науку, технологию.

<sup>79</sup> Маркова Л.А. Философия из хаоса. М., 2004.

<sup>80</sup> Миф, мечта, реальность. Коллективная монография / Научн. ред. И.А.Мелик-Гайквзян. М., 2005. С. 59.

<sup>81</sup> Кутырев В.А. Философия постмодернизма. Н. Новгород, 2005.



Существует точка зрения (Н.С.Автономова), что нет философии постмодернизма, а есть постмодернизм в философии, поскольку сами видные представители этого направления сильно отличаются друг от друга. Хотя это не аргумент, ибо раскованность и различия как раз типичны для постмодернизма. Но она права в том, что постмодерн противопоставляет себя модерну в целом и философия лишь одна из сфер проявления «культуры постмодерна». Противостояние «культуры постмодерна» всей предшествующей культуре в этой сфере выражает желание очистить философию от метафизики, которой, по их мнению, она полностью пронизана. Вместе с тем они опираются во многом на современную философию. И не только опираются. Постмодернизм фактически объемлет некоторые ее направления, например, постструктурализм. Постмодернисты признают М.Хайдеггера своим учителем. Ими используются и идеи и понятия экзистенциализма. Так, основное понятие Ж.Деррида «деконструкция» является переводом употребляемого М.Хайдеггером понятия «деструкция», соединенного с понятием реконструкции.

Подвергнуть существующее деконструкции – значит создать из него нечто новое и на новом основании. Постмодернизм направлен на деконструкцию всей культуры модерна. Иначе говоря, речь идет о ее переосмыслении и создании культуры, отвечающей требованиям постсовременности. Это переосмысление происходит и в области философии.

Ж.Делёз полагает, что характер философии зависит в первую очередь от типа мышления, который именуется «планом имманенции». Последний возникает (выделяется) из хаоса – внешнего неупорядоченного начала – как некая «поверхность», на которой строится философия в виде совокупности концептов. План имманенции – резервуар концептов. Концепт является событием. Между хаосом и философией существует безликий (ибо мысль бессубъектна) посредник – т. н. «концептуальный персонаж». Он мыслит в нас, он не детерминирован средой и потому случайно выбирает из хаоса «план имманенции», а также устанавливает связи между ним и философией, между концептами, между философией и искусством и т. д. Причем ни одна из этих инстанций не выводится из другой, а между ними устанавливаются отношения взаимонастройки, соответствия. Эти отношения Делёз определяет термином «вкус». Вкус представляет собой потенциальное бытие концепта.

Главная задача философии – конструирование концептов. Каждый концепт связан с определенной проблемой и потому имеет смысл. Философия есть сфера становления событий и смысла. Именно смысл приходит на смену метафизическому содержанию прежней философии. Что касается становления, оно связано с парадоксом времени: встречей прошлого и будущего, когда исчезает настоящее.

Новое в философии не имеет никакого отношения к истории философии. Философия по сути дела не исторична. Хаос делает возможным философское мышление.

Постмодернизм отнюдь не отрицает науки, но как и в философии, очищает ее от метафизики. Это очищение состоит в том, что за ее пределы выводятся проблемы объективности и истинности. Также «за пределы» эпистемологии выводится оппозиция субъекта и объекта, несущественным признается разграничение материального и идеального, отвергаются понятия объективной причинности и необходимости и т. п.

Постмодернизм предметом своего рассмотрения делает текст. Но текст у него живет самостоятельной жизнью. Текст, описание, нарратив обходятся без своего источника – субъекта. О тексте можно судить только в пределах самого текста, а не откуда-то извне. Концептуальные персонажи и сингулярности заменяют человека, субъекта в мышлении и творчестве. Провозглашается «смерть человека». Он больше не нужен философии, она может обходиться без него.

К религии выработано отношение «спокойного атеизма». Бог не творец мира, а явление вторичное.

Таким образом, постмодернизм строит систему воззрений, которая фактически порывает с основными понятиями и установками научного стиля мышления, характерного для интеллектуальной культуры модерна.

Если в Средние века интеллектуальная культура поглощалась духовной, Просвещение, напротив, рационализировало духовную (энциклопедисты), немецкая классическая философия оставило после себя два четких подхода – идеалистическую рационализацию духовной культуры (Гегель) и разведение интеллектуальной и духовной культуры по своим квартирам (Кант), то постмодернизм на новом витке своеобразно возвращается к Средним векам, мифологизируя интеллектуальную культуру. Он исключает из науки ее разумные ограничения и распространяет на интеллектуальную

культуру методы безудержного фантазирования. Отдельные проявления ее мифологизации делались и ранее: демонизация техники (Франкенштейн, «Молох» А.И.Куприна, машина времени Г.Уэллса и мегамашина Л.Мэмфрда и т. п.), «восстание машин» и подчинение человека искусственному интеллекту и т. д. Но в отношении всей европейской культуры это происходит впервые: создается философия на основе интеллектуальной культуры, но без выработанных веками, неоднократно проверенных и принятых норм ее генезиса и функционирования, и с помощью понятий, взятых из разных областей современной философии (и не только), в которые вкладывается содержание, создающее какое-то неопределенное, умеренное, мерцающее представление о ее предмете.

В построении своего видения мира постмодернизм отнюдь не проходит мимо того нового, что появилось в науке, в культуре, в жизни – принимая в том числе и идеи синергетики, а также информатику и информационные технологии.

На это обстоятельство не просто обратил внимание, а положил в основу своей интерпретации философии постмодернизма В.А.Кутырев. Он исходит из того, что постмодернизм осуществляет радикальный разрыв с традицией «европейской культуры, философии, создаваемой ими модели мира... Ибо до сих пор была история предметного мира. А начинается история информационной реальности. Но постмодернизм не хочет быть отражением только нового искусственного мира, он разворачивается как идеология всего человеческого мышления, стремясь поставить нам свое зрение на все, что существует и существовало когда-либо на Земле»<sup>82</sup>. Постмодернизм делает прошлое заложником настоящего, а естественную реальность, природу – заложником искусственной. «Потом эта участь постигает и сделанное людьми, искусственное, если оно еще предметное, а не компьютеризированное, если человек телесный, а не “концептуальный персонаж”. Все что не информация, что существует не на ее основе, и хотя бы в потенции не виртуальное, лишается права на существование»<sup>83</sup>. Можно сказать, что предметом этой философии является изображение на дисплее компьютера. Оно подходит под определения всех ее основных понятий. И потому «казалось бы, ей достаточно быть философией ИКТ (информационно-компьютерных технологий), рефлексией computer science и вирту-

<sup>82</sup> Кутырев В.А. Философия постмодернизма. С. 19.

<sup>83</sup> Там же.

альных миров, оставив в покое мир природы и вещей»<sup>84</sup>. Но этого не происходит. И не только потому, что постмодернизм как идеология агрессивен (так полагает автор), а потому, что философское осмысление информационной революции не может в силу самой природы этого явления остаться в пределах философии техники. Она неизбежно приобретает мировоззренческий характер. И сам автор это показывает, анализируя работу Ж.Деррида о «грамматологии».

Этот термин происходит не от грамматики, а от слова грамма, что на языке постмодернизма означает бит информации, а «грамматология – второй, “позитивный” этап постмодернизма, она заняла место, которое деконструкция очистила от метафизики и, следовательно, деконструктивизм не был какой-то бесцельной негоцией»<sup>85</sup>. Смысл и задача грамматологии, согласно автору – загнать мир в вычислительную машину, создание возможных виртуальных миров, о чем свидетельствует удивительная «корреляция понятийного аппарата постмодернизма и информационной теории»<sup>86</sup>.

Никто не может покушаться на право постмодернизма заняться философским осмыслением необычайно быстро прогрессирующих информационных технологий, их влияния на жизнь общества, на человека. Не проходить мимо этих действительно грандиозных процессов, глубоко воздействующих на все стороны общественной жизни и культуры, показать людям, какие перспективы открывают эти процессы, какие опасности для человека и общества они в себе таят, – одна из фундаментальных философских проблем. Но результаты этой огромной работы человеческой мысли должны вписываться в динамику культуры, включая и философию, и неизбежное присутствие здесь отрицания не может перечеркивать значимость ее предшествующего развития. Это естественная и вытекающая из опыта истории позиция.

Даже не вина, а беда постмодернизма в том, что он формирует тип мышления и мировоззрение, которыми подменяет все существующие философские направления и системы. Конечно, он не может заставить людей отказываться от убеждений, противостоящих постмодернизму. Все-таки мессианские претензии у него отсутствуют. Но, как уже говорилось, постмодернизм создает свою

<sup>84</sup> Кутырев В.А. Философия постмодернизма. С. 22.

<sup>85</sup> Там же. С. 56.

<sup>86</sup> Там же.

философскую парадигму, несовместимую не только с какой-то существующей конкретной системой философских взглядов (что допустимо), но со всей историей философии. Поэтому здесь главным направлением критики становится «расколдовывание» философии постмодернизма, ее понятийного аппарата.

**И автор совершенно прав, когда видит свою задачу в его – постмодернизма – демистификации.** Без этой работы нельзя остаться в рамках рационального мышления, т. е. интеллектуальной культуры. Речь должна идти именно о его демистификации и возвращении рациональности в нормальное русло.

С этим могут не все согласиться еще и потому, что продукция постмодернизма попадает на рынок идей в эстетически приятной эссеистской упаковке, мешающей разглядеть их реальное содержание и значение. Может быть, В.А.Кутырев и преувеличивает опасность постмодернизма и далеко не все согласятся с его собственной консервативной позитивной программой. Однако он прав, что пришла пора оценить постмодернизм как форму мифологизации культуры и признать главным средством критики его полную демистификацию и демифологизацию.

Но избранный автором подход к рассмотрению и оценке философии постмодернизма, конечно, не устраняет других возможных аспектов ее критического анализа.

Установление гармоничных отношений между интеллектуальной и духовной культурой – идеал, к приближению которого следует стремиться, ибо он отвечает ценностям гуманизма. Распространение постмодернизма в современной культуре является одним из свидетельств того, что человечеству еще очень далеко до этого идеала. В современном мире существует много теоретических и практических проблем, для оптимального решения которых используются возможности и интеллектуальной и духовной культуры. Например, свобода определяется как познание необходимости. Это определение находится в русле интеллектуальной культуры. Но свобода важна и как внутренняя свобода человека, без которой невозможно творчество. Очевидно, что это понимание свободы находится в русле культуры духовной, и эти два подхода не противоречат друг другу, а соотносятся по модели принципа дополнительности. Полагаю, что разработка этой темы в контексте взаимоотношения интеллектуальной и духовной культуры остается актуальной задачей.

## РАЗДЕЛ ВТОРОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ И ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

### Глава 10 Культура и свобода

Свобода многолика, многоаспектна. Все формы сознания, так или иначе, определяют себя по отношению к идее свободы. Но в самом общем виде понятие свободы формирует и формулирует философия, осмысливая ход истории, специфику человеческой деятельности, основания культуры. И реальность свободы, и ее интерпретация есть элемент культуры данного общества. Здесь мы рассматриваем проблему свободы на философском уровне и в рамках *европейской* культуры, где свобода является одной из фундаментальных ценностей. Нас интересует вопрос о том, как смотрится понятие свободы с позиции разграничения интеллектуальной и духовной культуры.

Я ограничиваюсь анализом решений, которые оставила нам в наследство классическая философия – две линии, две великих идеи в трактовке культуры и свободы, поскольку все последующее развитие философии не поколебало их значимости.

Философия рассматривает человеческую культуру как нечто единое, как некую целостность. Но эта культурная целостность представляет собой единство многообразия, в ней имеется множество внутренних градаций по формам и типам культуры, по этническим и национальным критериям и т. д. Разделение интеллектуальной и духовной ветвей культуры – одно из таких внутренних различий. Эти две ветви сформировались в структуре европейской культуры. Европе понадобилось целое тысячелетие, чтобы, после гибели античного мира, сложились основные

контуры новоевропейской культуры, одной из существенных, в методологическом плане, характеристик которой явилось данное структурное различие. На мой взгляд, эта особенность развития европейской культуры в значительной мере определила ее всемирно историческое значение.

Специфика *интеллектуальной* культуры определяется тем, что в ней откладываются, накапливаются и транслируются во времени результаты познавательной и, основанной на знании, – практической деятельности людей. В современном обществе это, прежде всего, знания научные, объективные. Человек познает мир, создает то, чего не было в природе и общественной жизни. В обустройстве материальной среды человек использует объективные свойства предметов, и чтобы действовать в соответствии с этими свойствами, он должен их знать. Поэтому формирование материальной среды невозможно без участия интеллектуальной культуры. Знания позволяют их носителю – человеку и адаптироваться к действительности, и изменять ее. Именно в рамках интеллектуальной культуры встают вопросы о связи познания и свободы, о том, расширяет ли прогресс познания границы человеческой свободы.

В отличие от интеллектуальной, *духовная* культура обращена к субъекту и субъект-субъектным отношениям. Отношение субъекта к объекту носит здесь ценностный и утилитарный характер.

Я полагаю, что духовная культура предназначена снимать отчуждение мира от человека и как индивида, и как общественного существа, обозначать его присутствие в мире, прямо или косвенно самоутвердиться в нем.

«Практически-духовное освоение действительности» направлено к тому, чтобы мир воспринимался как бы обустроенным для человеческой жизнедеятельности, по возможности уютным. Как жилье, в котором человек чувствует себя относительно комфортно. Но действия человека простираются не на весь доступный познанию огромный мир, а лишь на его крохотную частичку. На весь же остальной мир он мог до сих пор влиять лишь в своей фантазии, что он и делал на протяжении тысячелетий.

Духовная культура – сфера постановки смысложизненных проблем человеческого бытия, сфера его самоутверждения. Она фиксирует то, как человек сознает себя и свое отношение к другому. Она связана с познанием, опирается на знания, но это не мир знания.

Из этого сопоставления видно, что различие между культурой интеллектуальной и духовной является не поверхностным, а сущностным. Каждая из них функционирует по своим законам, действует по своим правилам. Их надо соблюдать, не смешивать, не подменять одно другим. Нельзя дышать углекислым газом и тушить огонь кислородом. Требование объективности действует в научном знании, в том числе и гуманитарном. От историка требуется с наибольшей точностью воспроизводить исторические факты. А исторический романист вправе вводить в канву реальных событий вымышленных персонажей или допускать иные исторические вольности. Все это элементарно. Однако отсюда следует важнейший вывод, имеющий методологическое значение для изучения культуры: писатель работает по правилам, действующим в сфере духовной культуры, историк подчинен дисциплине культуры интеллектуальной.

Очевидно, что столь глубокое отличие духовной ветви культуры от интеллектуальной отражается и на понимании свободы.

Стержнем интеллектуальной культуры является знание. Получение знания и применение знания. Проникновение в мир неизвестного, обретение нового знания и созидание нового на основе знания – процессы творчества интеллектуальной культуры. Принцип детерминизма относится к числу важнейших философских предпосылок этой деятельности. Конкретные виды, формы, проявления, трактовки и т. д. детерминизма исторически изменчивы, но общим остается признание за ним характера естественной необходимости. Если деятельность человека осуществляется в мире, где царит естественный закон, то ему остается только этому закону подчиняться. Но если объективная закономерность определяет, детерминирует деятельность людей, свобода оказывается невозможной. Это простое рассуждение препятствовало признанию свободы человеческой воли ориентированными на науку философами XVII–XVIII вв. – эпохи великой научной революции, когда формировалась и завоевывала себе право на существование современная наука, опиравшаяся на механический детерминизм. Научным выводом считалось утверждение – поскольку человек принадлежит природе, есть природное существо, то и его сознание, его духовные способности также являются продуктом природы, включены в цепь ее причинных связей и подчинены ее за-



кономерностям. Свободным от природы и ее законов человек не может быть в принципе. Детерминизм и свобода несовместимы, они противостоят друг другу.

Декарт вырвал разум человека из цепей природной зависимости, противопоставив материи мыслящую субстанцию. Но, признав природу, включая и органическую, материальной, Декарт не мог рационально объяснить, как могло возникнуть сознание. И он вполне логично заключает, что материя, протяженная субстанция, не могла породить сознание, мыслящую субстанцию. Этот вывод можно считать непоследовательным. А можно рассматривать и как результат *последовательного* научного мышления или гениальной интеллектуальной интуиции мыслителя, столкнувшегося с неразрешимой на том уровне знания научной и философской проблемой. Декарт *вынужден* был занять дуалистическую позицию.

Но проблемы свободы дуализм не решает, а лишь переводит ее из интеллектуальной сферы в духовную: разум человека ставится в зависимость не от природы, а от Бога. Христианство изначально не отрицало свободы человеческой воли. Но в Новое время в рамках христианской традиции допускаются два возможных решения. Лютеранство и кальвинизм отрицают свободу воли. Действия человека определяются Богом. Судьба человека предопределена. Католицизм, напротив, полагает, что Бог дал человеку свободу воли, использование которой, однако, ставит человека в позицию выбора между добром и злом. Декарт придерживался здесь данной христианской точки зрения, рассматривая заблуждение как нечто греховное. Но в рамках рационалистического направления постепенно формировалось и свое решение вопроса о соотношении свободы и детерминизма.

Важный шаг в этом направлении был сделан Спинозой. В отличие от Декарта, он за исходный принцип философии принял идею единой субстанции, а протяжение и мышление низвел до уровня ее атрибутов. Этот подход изменил всю картину мира: если материя и сознание принадлежат единой субстанции, тогда снимается абсолютное противостояние детерминизма и свободы и открывается перспектива установления их взаимосвязи. Природные явления детерминированы, и от этого уйти невозможно. Но у человека есть мощное средство достижения свободы – способность к *познанию* мира и его законов. Свобода достигается человеком че-

рез познание необходимости. Однако у Спинозы эта мысль осталась на втором плане, а на первом находилось признание всеобщей детерминации природных процессов. Этого же принципа придерживались и французские материалисты XVIII в. Они также были по-своему логичны. Рассматривая человека как целиком материальное существо, они считали, что вырваться из сети природных связей и зависимостей он не в состоянии. И потому свобода воли – иллюзия. Но это не мешало им защищать свободы политические, бороться против невежества и заблуждений как источника человеческих пороков.

Огромным шагом вперед в разработке проблемы свободы стала идея, что человека, его сознание, его качества формирует не природа, а культура. Эта идея явилась основополагающей для всей немецкой классической философии и была по-своему воспринята и разработана Гегелем.

Я полагаю, что моделью для его философии послужил не просто процесс познания сам по себе. Гегелевская система – это поданные в чистом виде процессы познания и его применения, составляющие интеллектуальную культуру, но абсолютизированную и принявшую превращенную форму. Если считать его терминологию во многом метафорической и заменить его исходную Абсолютную Идею понятием «интеллектуальная культура», то его система превратится в описание особенностей этой культуры.

По Гегелю, свобода включена в само определение идеи. Но *сознание свободы* дается не сразу, а постепенно, по мере того, как идея познает собственное развитие в его необходимости. Свобода и есть необходимость, постигнутая в понятии.

Ничего непознаваемого в мире нет. Познание делает человека свободным, и прогресс познания расширяет границы свободы. А поскольку свобода еще и воплощается в институтах государства, права и т. д., то прогресс в сознании свободы становится, по Гегелю, формой исторического развития. Из позиции Гегеля с полной очевидностью вытекает, что наличная необходимость, т. е. детерминизм, не исключает свободы человека. Великий диалектик представил детерминизм в качестве ее основы. Диалектически понимаемый детерминизм, как объективная и относительная необходимость, проявляется как реальная возможность, и не только ограничивает, но и делает *возможной* свобо-

ду: «Необходимость как таковая, правда, еще не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит ее внутри себя как снятую»<sup>1</sup>.

Гегельянскую трактовку отношения познания и свободы воспринял марксизм. Обосновав идею первичности материи по отношению к сознанию и противопоставив ее гегелевскому идеализму, марксизм фактически воспроизвел гегелевскую постановку вопроса об отношении мысли к действительности, *сведя его к познавательному*, гносеологическому вопросу. Это означало, что сознание способно только отражать действительность, познавать мир и применять знания, действовать на их основе. Ценностное, аксиологическое, отношение сознания к действительности выпадало из отношения субъекта и объекта, что было характерно вообще для рационализма. Единственное, что марксизм добавил к гегелевской формуле свободы как познанной необходимости, это акцент на деятельное отношение к объекту, на преобразование действительности.

Нет и не может быть абсолютной свободы. Нельзя быть свободным от природы, ее законов, от действительности вообще. По отношению к ней свобода достигается познанием и проявляется в сознательной целесообразной деятельности. Знание предмета есть и знание объективных возможностей для деятельности, и человек может из веера возможностей выбирать нужный для него вариант действий, определять цели и т. д. Также и социальные и политические свободы утверждаются в обществе с помощью юридических норм, устанавливающих границы свободы воли. Здесь свобода – действие на основе и в рамках закона. Именно система законов правового государства создает пространство и служит основой *свободы личности*.

Интеллектуальная свобода, далее, выражается в том, что человек не только делает выбор из существующих возможностей, но и создает новые возможности, изменяет предмет, приспособлявая его к своим потребностям. Сознательное творчество, опирающееся на знание объекта, является высшим проявлением интеллектуальной свободы. При этом следует отметить, что сам процесс познания, открытие нового есть также творчество. Человек создает науку, творит ее. Это творение научного знания опирается на

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика // Гегель Г.В.Ф. Соч. Т. 1. М.–Л., 1929. С. 261.

уже имеющийся запас знаний и подчинено определенным методологическим подходам. Последние предоставляют больший или меньший простор для действий субъекта, но пренебрежение ими не дает положительных результатов. Ученые не приняли «методологический анархизм» П.Фейерабенда.

Таким образом, идея свободы как «познанной необходимости» гениально решает вековечную философскую проблему сочетания свободы и детерминизма. Последний воспринимается не только как отрицание (или ограничение) свободы, но и как ее условие, предпосылка. Если бы в мире не было никакой причинности и закономерности, то сознательная деятельность человека была бы невозможна, а значит, невозможна и свобода.

Но этот подход не решает многообразных нравственных проблем выбора образа действия, выбора между добром и злом, которые ставит перед человеком его социальная и духовная жизнь, проблем, которые возникают в процессах деятельности и общения.

Если интеллектуальная свобода основана на познании объективной закономерности, то духовная свобода человека состоит в независимости его воли от любых внешних детерминант. Первое положение, как мы видели, принадлежит Гегелю, второе обосновывал Кант. Он исходил из того, что в познаваемой человеком эмпирической реальности все происходящее причинно обусловлено и потому здесь нет места свободе. Человек как эмпирическое существо включен в общую цепь причинных зависимостей, а как трансцендентальный субъект, носитель теоретического разума, познает эту реальность.

Но человек как разумное существо принадлежит и непознаваемому миру умопостигаемых духовных сущностей – миру свободы. Кант выводит свободу за пределы знания, и, одновременно, сопрягает ее с моралью: «Одна лишь природа может называться чувственно воспринимаемым миром, а как система свободы – умопостигаемым, т. е. моральным миром (*regnum gratiae*)»<sup>2</sup>.

Практический разум или волю человека, действующего в моральном мире, Кант освободил не только от природной, но и от божественной детерминации (за что церковь отвергает философские идеи Канта), от влияния любых внешних воздействий и внутренних склонностей, аффектов, инстинктов. Единственное,

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 1: Логика. С. 669.

на что должна ориентироваться воля – это нравственный закон, предъявляющий человеку категорическое требование поступать так, чтобы максима его воли могла служить принципом всеобщего законодательства. Никакие самые благородные мотивы не делают поведение нравственным. Таковым является только следование нравственному императиву, выполнение нравственного долга. Значит, и на путях познания, и тут свобода имеет свою детерминанту, которая, однако, не устраняет свободу, а является ее предпосылкой, основой, условием.

Таким образом, нравственность предполагает наличие свободы, а свобода находит свое проявление в началах нравственности.

Духовная свобода – это свобода выбора и, прежде всего, выбора между добром и злом. Нет нужды доказывать, что это одна из вечных проблем человеческого бытия, в разных обличьях возникающая во всех сферах жизни и деятельности человека.

Нравственное начало в жизни человека – прямое порождение его социального бытия. Человек не только природное, но и социальное существо. Нравственность есть такая форма социальности, которая обеспечивает возможность совместного существования и деятельности людей не применением внешнего давления, а путем внутреннего регулирования. Первой нравственной нормой в истории человечества было табу, наложенное на брачные отношения между родителями и детьми, братьями и сестрами. Этот запрет инцеста создал предпосылки для существования родового строя – первой в истории формы организации совместной жизни людей.

Первобытное сознание было синкретичным, и нравственность в форме запретов была включена в него, обеспечивая защиту того круга людей, на который распространялось ее действие. Вначале это были соплеменники. На чужих эта защитная функция не распространялась, они находились вне зоны ее действия и с ними можно было делать все что угодно.

По мере развития общества, с усложнением форм социальной жизни и деятельности, нравственность, ее нормы, ее запреты все более отчетливо обретали свою истинную социальную функцию внутреннего регулятора человеческой деятельности. С возникновением цивилизации в различных культурах формировались свои связанные с религией системы нравственности. В европейской культуре весьма противоречиво, со всевозможными отступлениями

ми, все-таки шел процесс расширения состава человеческих сообществ, которые находились в сфере действия нравственных норм, а не за их пределами, пока в ряде культур не охватил все человечество, и даже распространяется и на живую природу, когда нравственно осуждается жестокое обращение с животными.

Духовная свобода ставит человека в позицию, когда он сам как автономная личность полностью берет на себя ответственность за свои поступки, берет обязательство выполнять нравственные запреты, следовать нравственному долгу. Нравственный закон действует как категорический императив. По Канту, свобода воли в ее нравственном самоопределении, вызывающем к чувству долга. Это решение выражает специфику нравственного начала и отвечает потребностям духовной культуры. В ней рождается и столь необходимое для творческой деятельности человека сознание внутренней свободы.

В общем, конечно, Кант создал некий «идеальный тип» нравственного поступка. Но его ход мысли отвечает самому *духу нравственности*. Ведь любая нравственная норма является неким предельным принципом. Не лги, а люди лгут, не убий, а убийства совершаются. Нравственные нормы нарушаются. И все-таки они необходимы, они играют свою роль, без них человечество обойтись не может. Также и нравственный закон. В пределе он, действительно, освобождает волю человека от всех детерминант, кроме самого нравственного закона. Следуя ему, индивид делает выбор и действует на основе нравственного самоопределения «в чистом виде», что позволяет ему быть личностью, сохранить свое человеческое достоинство в любых, самых критических ситуациях.

Кант решал проблемы свободы и нравственности с рационалистических позиций. Но рационализм, делавший акцент на познании, таил в себе и опасность утери специфики нравственного сознания, когда нравственность трактовалась в терминах сознательного расчета, выгоды, пользы. Так, *выгоднее* делать добро, чем творить зло. Я хочу быть счастливым, но мой эгоистический интерес обязывает меня поступать так, чтобы не препятствовать другим людям в их стремлении к счастью и т. п. В этой постановке собственно нравственное начало теряется.

Кант создал предпосылки для анализа сознательной деятельности человека под новым углом зрения, сделав духовную свободу основой нравственного поступка, отнеся нравственные нормы

к сфере практического разума и выведя их за пределы познания в мир целей и умопостигаемых сущностей, поместив нравственный закон во внутренний мир человека.

Канта критиковали (и у нас особенно) за формализм, абстрактность, излишнюю ригористичность его этики. Но Гегель, хотя и развивал иную концепцию морали, был более чутким, признав возвышенной его концепцию нравственного долга.

Отечественные кантоведы давно уже отказались от примитивной критики этики Канта. «В этике Канта по строгому счету “два пафоса”. Она крайне определена, сурова и ригористична в отношении первичных нравственных обязанностей человека и гражданина (основных условий сохранения сколько-нибудь нормального человеческого общежития). Вместе с тем она терпима (по мерке нравоучительного XVIII столетия небывало терпим) в толковании требований, предъявляемых человеку в целях его совершенствования, продвижения “от хорошего к лучшему”... Кант предельно осторожен в рецептировании конкретных личных решений в конкретных условиях»<sup>3</sup>.

Заслуга Канта в том, что он, отделив мир умопостигаемых сущностей от мира знания, фактически выделил ценностное измерение субъект-объектных отношений, хотя сам не использовал понятия ценности. Тогда и появилась возможность для конкретного определения духовной культуры и духовной свободы. За той исторической формой, в которой Кант представил свои идеи, скрывалось великое достижение философии, которое не сразу нашло адекватную оценку. Не случайно аксиология как наука о ценностях возникла в русле послекантовской философии. Не случайно и то, что марксистская традиция, испытывавшая в этом вопросе особенно сильное влияние Гегеля, долгое время вообще не принимала аксиологию как «буржуазную науку», и в СССР постепенно с большими усилиями она была, наконец, легализована.

Итак, философская классика выработала два противоположных решения проблемы свободы: свобода есть состояние внутреннего мира человека как разумного существа, связанное не с познанием, а с сознанием независимости человеческой воли и ее

<sup>3</sup> Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 125–126.

нравственной самодетерминацией (Кант), и свобода как познание необходимости (Гегель) и деятельность, опирающаяся на знание (марксизм).

Но эта дилемма не означает, что одно положение истинно, а другое ложно. Из всего сказанного ранее видно, что их различие не беспочвенно, что его истоки следует искать в специфике измерений культуры. В рамках двух ветвей культуры складываются свои подходы к трактовке проблемы свободы. В интеллектуальной культуре первым шагом к свободе является ее познание. Духовная культура ищет решения в совершенно иной плоскости. Свобода, прежде всего, – свободный выбор и ответственность за свои действия. Связь этих подходов с разными аспектами культуры показывает, что они не исключают, а дополняют друг друга, между ними нет антагонизма. Действие на основе познания необходимости должно удовлетворять и требованиям нравственного выбора, опирающегося на свободную волю.

Когда Кант или Гегель говорят о свободе как неотъемлемом свойстве духа, они частично правы в том отношении, что свободной может быть только сознательная деятельность, т. е. что свобода неотделима от сознания. Но сознание отделимо от свободы, и не всякое сознательное действие является свободным.

Если классика саму деятельность трактовала как активность духа, разума, как познание и размышление, то марксизм обратил внимание на необходимость рассматривать деятельность как проявление субъекта вовне, как деятельность предметную, материальную, как практику, представляющую единство субъективного и объективного.

Практический выход субъекта к объекту придает результатам мыслительной деятельности субъекта общественную значимость. Поэтому неизбежна и реакция общества на действия субъекта.

Два новых момента появляется при рассмотрении свободы практической деятельности людей.

Во-первых, целеполагающая творческая деятельность человека объединяет интеллектуальное и духовное измерение свободы, осуществляет их реальный синтез. Но поскольку их различия сохраняются, постольку между ними устанавливаются взаимосвязи, подчас весьма разнообразные и сложные.



Кислород и углекислый газ – противоположности, но в воздухе присутствуют оба газа, и, оказывается, оба нужны для дыхания человека. Так же и свобода. Оба ее измерения не изолированы, а соотношены, и деятельность человека в них нуждается.

Свободной является сознательная деятельность или нет – вопрос достаточно сложный, но очевидно, что без свободы невозможна деятельность *творческая*. Целеполагание и выбор средств деятельности, весь процесс реализации целей отвечают критериям свободы, если они осуществляются субъектом деятельности на основе имеющегося знания, т. е. познанной необходимости, и на основе свободного нравственного выбора. Творчество есть постоянное взаимодействие интеллектуальной и духовной свободы, где знание обеспечивает целесообразность действий, а духовная свобода – соответствие процесса и результатов творческой деятельности жизненным человеческим ценностям. Творческая деятельность человека во всех отношениях является высшим выражением свободы.

Но как оценивать деятельность, если ее цели заданы, а средства определены? Ясно, что эта деятельность нетворческая. Но и в ней могут быть элементы творчества, если субъект ставит в заданных рамках свои собственные цели. Однако проблема свободы здесь уже решается не только в связи с целеполаганием, но и общими условиями жизни и труда. Труд может быть тяжестью и наказанием для человека, а может и приносить удовлетворение.

Следует также учитывать, что, изменяя внешний мир, человек меняется и сам. Он созидает не только материальную культуру и социосферу, но и творит самого себя как уникальную или стандартную личность. Это также творческий процесс.

Во-вторых, в деятельности, как единстве субъективного и объективного, как объективации результатов деятельности сознания, свобода предстает уже не как внутреннее состояние субъекта, а как его активность, оказывающая то или иное влияние на общественную жизнь. И общество не остается к этому безразличным, устанавливая внешние регуляторы деятельности людей. Так появляются различные «свободы» и ограничения слова, печати, собраний и т. д., идущие от общества к личности. Они могут поддерживать свободу личности, а могут ее отвергать. Демократия есть как раз то государственное устройство, которое стремится установить право-

вой режим, предоставляющий личности допустимые формальные свободы, чтобы защитить ее от произвола государства, а государство от своеволия и произвола личности. Так совершается переход от свободы к свободам. Связка из философского понятия свободы и социально-политических свобод – один из показателей того, насколько органично присутствие философии в духовной жизни, в общественном сознании.

## Глава 11

### Социальные и методологические аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры

Культура существует в обществе, в системе социальных связей и отношений. Социальные связи подразделяются на межличностные и надличностные (интерсубъективные). Первые – это отношения общения. Они всегда конкретны и существуют столько времени, сколько данные общения продолжаются. Общение – форма личностных связей. Я могу вступать в общение по своему выбору, прекращать по своему желанию. В свободном общении человек может представлять не только себя как личность, но и выступать как чиновник, как дипломат, вообще как субъект, наделенный определенными полномочиями, выполняющий ту или иную функцию, играющий ту или иную роль. Культура не существует вне общения. Когда актер выступает на сцене, он общается со зрителем. Когда я читаю художественное произведение, я общаюсь и с его героями, и с автором, воспринимая созданные им идеи и образы. Общение есть субъект-субъектное отношение, вступая в которое я могу общаться с субъектами реальными и вымышленными, живущими ныне и жившими в прошлые времена<sup>4</sup>. Включенность общения в культуру означает, что культура социальна, социальность неотделима от культуры.

Другой формой социальных связей являются общественные отношения. От первых они отличаются тем, что представляют собой отношения не между индивидами, а между группами

---

<sup>4</sup> См.: *Каган М.С.* Мир общения. Проблема межсубъектных отношений. М., 1988.

людей, объединенных по какому-либо признаку, носят устойчивый характер, сохраняются в смене поколений. Эти отношения интересубъектвны, а для индивида – объективны. Каждое новое поколение людей вступает в существующие уже общественные отношения и либо сохраняет их, либо, успешно или безуспешно, стремится их изменить. Совокупность общественных отношений образует социальную структуру общества. Каждый индивид является носителем общественных отношений, занимает в системе этих отношений определенное место, определяющее его социальный статус.

Общественные отношения составляют социальную основу бытия культуры, создают определенные условия для творческой деятельности людей, влияют положительно или отрицательно на динамику культуры. Вместе с тем культуротворческий процесс подчинен нормам и регулятивам, определяемым системной целостностью самой культуры как относительно самостоятельного образования. А творец, как бы его ни ограничивали общество, различные внешние силы, может созидать, лишь оставаясь внутренне свободным.

Будучи целостностью, культура внутренне многообразна как по содержанию, так и структурно. Причем источником этого разнообразия могут быть и общественные отношения, и внутренние потребности самой культуры, и взаимодействие социальных и культурных начал. Структурное разнообразие культуры, специфика ее различных проявлений – тема, не теряющая своей актуальности. И, конечно, вопрос в том, с каких методологических позиций она изучается, ибо, как известно, результаты исследования во многом зависят от используемой методологии.

В советские времена методологические принципы анализа культуры в значительной части приобретали политико-идеологическую окраску, поскольку доминировал классовый подход к культуре. В теоретический концепт культуры вносилась мощная идеологическая составляющая. На первый план выдвигалось деление культуры по классовому признаку на буржуазную, социалистическую и др. Недооценка этой градации считалась проявлением объективизма, отходом от принципа партийности. Но распространение классовых критериев за положенные пределы расценивалось как вульгаризация классового подхода. Отступление от

них «вправо и влево» наказывалось. Характер санкций зависел от конкретных условий и тех целей, которые в данное время ставили себе партийные власти.

Очевидно, что следование этой методологии давало вполне определенное видение культуры, оправдывало жесткую цензуру и ограничение свободы творчества, что вызывало раздражение особенно в среде гуманитарной интеллигенции, которая больше всех ощущала на себе давление идеологического пресса. Поскольку критерии оценки во многом зависели от субъективных предпочтений, то открывались возможности для произвола чиновников от культуры. Наглядный пример: политика властей по отношению к современному модернистскому искусству. Оценив его как буржуазное, власть фактически наложила на него запрет, оно загонялось в подполье, вытеснялось из страны.

Актуальной была проблема разграничения и взаимоотношения национальных культур. Одной из ведущих она была и в методологическом плане. Для Советского Союза как многонационального государства имели жизненно важное значение неконфликтные отношения между нациями и их культурами. Вся эта проблематика имела выходы и в теорию и в политику.

Здесь с полной очевидностью проявляется значимость методологических принципов, поскольку обнаруживается, что именно на методологическом уровне формируются позиции, определяющие направление теоретического поиска и выработки практических решений.

И для мира и для России начала XXI в. поставленная в свое время Чарльзом Сноу<sup>5</sup> проблема двух культур – гуманитарной и научной стала вновь актуальной, хотя и в модифицированном виде. Ныне их можно было бы определить как духовную и интеллектуальную культуры<sup>6</sup>. Эти понятия в более обобщенном виде представляют проблему двух культур. Различение духовной и интеллектуальной культуры, установление типологии и конкретный анализ характера их взаимоотношений имеет фундаментальное значение, дает ключ к решению многих проблем и философии культуры и реальной жизненной практики.

<sup>5</sup> См.: Сноу Ч. Две культуры. М., 1973.

<sup>6</sup> См.: Келле В.Ж. Духовная и интеллектуальная составляющие культуры // Вопр. философии. 2005. № 10. С. 38–54.

Духовность присутствует во всех культурах, является неотъемлемой составляющей любой культуры. Конечно, ее конкретное содержание, наполнение, глубина и прочие характеристики не тождественны в различных культурах. В ней запечатлена специфика каждой конкретной культуры, ее история, природная среда и взаимоотношение с другими культурами.

Для философии духовная культура выступает как выражение человеческой субъективности. В фокусе духовной культуры – человек как субъект, как носитель культуры, как родовое существо и как индивидуальность, личность с ее системой ценностей. Духовность отражает в ценностных формах сознания и культуры вечные смысложизненные экзистенциальные проблемы человека, поднимая его над эгоистическими расчетами и частностями повседневной жизни. Духовную культуру наполняют человеческие ценности, нравственные нормы, жизненные смыслы, социальные идеалы и идеологии, религиозные взгляды. Она нравственно окрашена и пронизана нравственными ценностями и оценками. Она немыслима вне субъект-субъектного отношения, вне общения. В поле этой культуры мир воспринимается не сам по себе, а в непосредственной связи с субъектом и его системой ценностей. Особое место занимает художественная культура. Для творческой деятельности в области духовной культуры характерно то, что она не связана дисциплиной и императивами культуры интеллектуальной и объективные законы не ограничивают здесь полет человеческой фантазии. Но эстетика, мораль, религия и т. д. привносят в нее свои ориентиры и ограничения. В сфере духовной культуры свобода трактуется как независимость человека от объективных реалий. По Канту, свобода воли в ее нравственном самоопределении, вызывающем к чувству долга. Это решение выражает специфику нравственного начала и отвечает потребностям духовной культуры. В ней рождается и столь необходимое для творческой деятельности человека сознание внутренней свободы. Однако духовная культура не исчерпывает собой всей культуры, включающей также интеллектуальное начало.

Одним из высших продуктов деятельности человеческого интеллекта и ядром современной интеллектуальной культуры является объективное научное знание. По своему содержанию оно интернационально (наука – республика ученых) и потому науку,

как правило, не связывают с какой-либо национальной культурой. В итоге наука подчас рассматривается как особое явление, извне воздействующее на культуру. Однако наука также есть феномен культуры, оказывающий мощное влияние на общество. Для интеллектуальной культуры характерно субъект-объектное отношение, ориентация на объект, его познание и практическое применение добытого знания. Человек познает мир, изменяет природу и общественную жизнь, создает то, чего не было в природе, но не потому, что он независим от нее, а потому, что следует ее законам. Человек и отражает действительность, стремясь к ее истинному познанию, и поднимается над ней в своем мышлении и своей творческой деятельности, опирающейся на знание. Нарушение объективных законов обрекает деятельность человека на неудачу, а человека – на поражение. Поэтому интеллектуальная культура дисциплинирует человеческое мышление. Наличие объективных законов и детерминант определяет границы продуктивности творческого воображения человека. Свобода, основанная на знании, реализуется в активной творческой деятельности, поскольку та подчиняется императивам интеллектуальной культуры.

Современная наука является основой системы образования и технологического прогресса, развития коммуникаций, без нее немислима ныне охрана здоровья и жизни человека, обеспечение безопасности и развитие личности и общества, сохранение природы как естественного условия существования человека.

Таким образом, духовная и интеллектуальная составляющие культуры различаются по многим параметрам: источникам и причинам генезиса, особенностям и закономерностям своей динамики, социальным и культурным функциям, историческим модификациям и т. д. Поэтому для их теоретического анализа используются различные модели и понятия, различные методы и подходы<sup>7</sup>. Если сопоставить динамику духовной сферы с прогрессом познания, то бросается в глаза огромная разница самой типологии изменчивости. В науке развитие идет за счет постановки и решения все новых проблем, хотя остаются мировые загадки типа происхождения жизни или возникновения человека. В области духа, напротив, преобладают вечные проблемы, меняются лишь их интерпретации.

<sup>7</sup> *Баженов Л.Б.* Обладает ли наука особым эпистемологическим статусом? // Ценностные аспекты развития науки. М., 1990. С. 67–81.

Но методология должна исходить не только из факта различия этих начал. Существенно также определение форм их взаимосвязи и взаимовлияния. Взаимоотношение духовной и интеллектуальной ветвей культуры всегда было и ныне является весьма сложным и неоднозначным. В реальной жизни каждая чутко реагирует на изменения, происходящие в другой ее ипостаси. От характера духовной культуры данного общества во многом зависит состояние его интеллектуальной культуры. В литературе по философии и истории науки доказано, например, что современная наука является продуктом именно европейской культуры, причем не только интеллектуальной, но и духовной<sup>8</sup>. С другой стороны, духовная культура, особенно в последние три столетия, испытывает на себе все возрастающее влияние интеллектуальной. Постановка и решение многих смысложизненных проблем меняется в зависимости от того уровня и объема знаний, которым обладает данная эпоха. Технологический прогресс открывает новые перспективы, например, перед художественной культурой.

Интеллектуальное и духовное начала создают в рамках культуры структурные образования, из взаимодействия которых формируется ее целостность. Продукты интеллекта – знания, технические устройства и т. д. выражают, прежде всего, свойства объекта. Но творит и использует их человек, т. е. они ориентированы на субъекта, и в этом своем качестве представляют собой феномены культуры. Научное познание всегда несет на себе печать того, что это человеческое познание. И выражается это уже в том, что наука функционирует в той или иной системе ценностей. В этом смысле ценностно нейтральной науки не бывает. Ведь установка на истину, на объективность познания – это тоже ценность. И это такая ценность, без которой науки быть не может. Известные принципы этоса науки, разработанные Р.Мертонем, как раз ориентируют науку на получение достоверного, т. е. объективного (а не просто удостоверенного) знания. И оно включает в себя не только технические, а и нравственные нормы. Авторы «Этики науки» также пишут: «Основной принцип научного познания – принцип объективной истинности – органически сочетается с наличием ценностных отношений», ибо цели и средства их достижений и в науке и в обществе опираются на эту объективность<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Косарева Л.М. Социокультурный генезис науки... С. 38–59.

<sup>9</sup> Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки. М., 1986. С. 68–69.



Духовная культура, выражающая стремления человека, представляет ту среду, в которой существует, функционирует и развивается культура интеллектуальная. Она защищает человека от угроз, которые могут проистекать для него от творений человеческого интеллекта. Философия, мораль и религия выработали комплекс идей, опираясь на которые люди могут ставить препоны направленному против человека развитию и использованию знаний (ср. биоэтика). Нормальное бытие интеллектуальной культуры предполагает ее существование в определенном духовном «обрамлении». Здесь применима идея Канта о первенстве практического разума над теоретическим. Идеальной моделью является гармоничное отношение между интеллектуальной и духовной ветвями культуры. Но духовная культура может и враждебно противостоять интеллектуальной. Поэтому возникает и другая крайность – их антагонизм. В этом интервале и складываются их взаимоотношения.

Особое место в культуре занимает философия. Включая в себя и знания и ценности, она принадлежит и интеллектуальной и духовной культуре. Конкретные системы философских взглядов содержат их в разной «пропорции» в зависимости от того, ориентированы ли они на науку или на те или иные формы духовной культуры, относятся ли они к научно-техническому развитию как противоречивому, но все-таки прогрессу, или видят в нем лишь угрозу для человечества.

Развиваемая методология позволяет показать, какой вред наносит смешение духовной и интеллектуальной культуры и отрицание того, что они принципиально отличаются друг от друга. Руководствуясь этим методологическим принципом, рассмотрим механизм модной последние полвека «субъективизации» науки.

В современной западной философии, методологии и социологии науки в основном в послевоенный период стало буквально «неприлично» говорить, что в науке имеется какое-то объективное содержание. Когнитивная социология науки лишила науку «особого эпистемологического статуса», поставила ее в один ряд с искусством, моралью, идеологией, мифологией, исходя из того, что изучать науку и идеологические формы сознания можно одними и теми же методами. Наука оказывается социальной, созданной человеком конструкцией, не имеющей отношения к реальности. Когнитивная социология наглядно демонстрирует механизм субъ-

ективизации науки. В основу берется какой-то реальный аспект науки, например, что научные знания являются творением субъекта познания. Это факт. Но интерпретируется он в том смысле, что наука и представляет собой конструкцию человеческого ума или социальную конструкцию, что она к этому сводится, а со сменой эпох признаются научными уже иные конструкции. Таким образом, здесь вся наука и ее развитие соотносятся только с субъектом. Выход на соотношение с объектом просто элиминируется. Тем самым ее истинная природа искажается.

Субъективизация науки является прямым следствием стирания различий между духовной и интеллектуальной культурой, переноса принципов и методов изучения духовной культуры в интеллектуальную, подмены отношения знания к объекту отношением к субъекту. Поэтому науку ставят в один ряд с мифом, идеологией, с формами сознания, которые действительно являются субъективными социальными конструкциями. В этом же ряду находятся трактовка науки как системы верований, поиск «смыслов» в космических далях, возведение в статус науки различных паранаучных подходов к реальности. Культура выигрывает в своей целостности от выявления неправомерности подобного смешения.

Другой крайностью является интеллектуализация и духовной культуры. Она приводит к рационализации, т. е. фактическому отрицанию специфики морали, к поиску научных оснований и доказательств бытия Бога и т. д.

Вопрос о связи современной науки с духовной культурой в Европе приобрел практическое значение после Второй мировой войны в связи с необходимостью модернизации экономики развивающихся стран. Без модернизации нельзя было поднять жизненный уровень их народов, а модернизация была невозможна без переноса западных технологий, науки, образования в социокультурную среду бывших колоний. Однако вместе с наукой и технологией шла и западная массовая культура. И первые попытки модернизации неожиданно натолкнулись на сопротивление традиционной культуры этих стран, которая не приняла мощного напора последней. Прилив сменился отливом, первая волна модернизации откатилась.

Возникла дилемма: или модернизация – развитие технологии, науки, образования – возможна только в рамках западной культуры в целом и тогда модернизация приравнивается к вестерни-

зации, или возможно сохранение культурной самобытности, т. е. духовной культуры стран, воспринимающих и развивающих современную науку, технологию, использующих необходимую для этого западную систему образования. Глобализация подтвердила актуальность этой проблемы. Вместе с тем она показала, что хотя элементы западной духовной культуры наряду с технологией проникают в страны, занимающиеся собственной модернизацией, но они способны сохранить и свою самобытную культуру. Ярким примером могут служить многие страны юго-восточной Азии, осуществившие успешную модернизацию. Среди них выделяется Япония – один из лидеров научно-технологического прогресса современного мира. Она сохранила традиционную духовную культуру и, более того, использовала ее особенности, психический склад нации для создания и развития своей мощной современной экономической системы. Впечатляющие достижения Китая в экономике, в научно-технической сфере и его древняя традиционная конфуцианская культура, оказывается, бесконфликтно сопрягаются друг с другом. Некоторые китайские авторы даже находят, что конфуцианство вообще соответствует реалиям постиндустриального мира. Отмечается конструктивный гуманистический потенциал конфуцианской доктрины<sup>10</sup>. Тем самым доказано, что научный и технологический прогресс возможны в рамках не только западной духовной культуры, что он не обязательно ведет к вестернизации страны.

Таковы некоторые методологические проблемы и социальные аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры.

---

<sup>10</sup> Титаренко М.Л. Россия и Восточная Азия. М., 1994. С. 22.

## **Глава 12**

### **Социокультурное пространство инновационной деятельности**

В современном обществе технологические инновации стали необходимым элементом экономического развития. Эту мысль можно выразить иначе – инновационный процесс возможен не во всяком обществе. Не только наука, но и само общество должны дорасти до такого состояния, когда постоянное генерирование инноваций становится экономически выгодным, когда люди не сопротивляются новому, а воспринимают его как нечто естественное, обычное, когда его появление не вступает в противоречие с их ценностными установками.

Рассуждая таким образом, мы уже далеко выходим за чисто экономический горизонт данной проблемы и вступаем в пространство культуры. Оказывается, таким образом, что инновационная деятельность есть органический элемент не только технологической, экономической, но и социокультурной системы. Об этом свидетельствует история.

#### **Новое в традиционном обществе**

Всякое развитие связано с появлением нового. И в обществе всегда имеет место процесс развития. В этом смысле диалектика права. Но увлечение диалектикой в прошлом приводило к недооценке того широко распространенного в истории состояния, когда устойчивость, неизменность длительные периоды преобладала

над изменчивостью, когда жизнь конкретных обществ столетиями и даже более протекала в однажды заведенном кругу. В таком обществе всякое новшество, если оно вообще появлялось, встречалось в штыки, а его носители подвергались наказанию. В своих действиях люди руководствовались сложившейся традицией. Поэтому подобное общество стали называть традиционным.

В Европе традиционным было средневековое общество. Великолепный знаток европейского средневековья А.Я.Гуревич так характеризует типичное для той эпохи отношение ко всему новому: «Новое внушало недоверие, новаторство воспринималось как святотатство и безнравственность. “Не сдвигай с места камней, которые установил твой отец... – учил монах V в. Винцент Леринский. – Ибо если новшества надо избегать, то древности следует держаться; если новое нечисто, то старое учение свято”. Статичность – основная черта средневекового сознания. Идея развития... ему чужда. Мир не изменяется и не развивается. Изначально совершенное творение Бога, он пребывает в состоянии неизменного бытия»<sup>11</sup>. При таких ценностных ориентациях, глубоко коренящихся в жизненных традициях, любые инновации отторгаются как нечто несовместимое с устоями данного общества. Отвержение нового отвечает состоянию средневекового производства, основанного на земледелии и ремесле. Традиция господствовала и в этих областях деятельности. Накопленный веками эмпирический опыт ведения земледелия и скотоводства, неизменные орудия труда, ограниченные потребности – все приводило к тому, что потребность в каких-то нововведениях просто не возникала. Ремесленные цеха также жестко регламентировали производство изделий. Всякое отступление от установленных показателей серьезно каралось. Какое-то движение в производственной деятельности все-таки имело место. Но оно было очень медленным, подспудным и не затрагивало основную производственную сферу. Традиционные устои этого общества стали подтачиваться в конце Средневековья и прежде всего в сфере культуры. А.Я.Гуревич в упомянутой работе подчеркивает цельность «модели мира» Средневековья, в которой человек представлен в образе «сосуда», наполняемого извне разным содержанием. Человеком управляют внешние силы, от которых исходит инициатива, они заставляют

<sup>11</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. М., 1972. С. 154.

его поступать определенным образом<sup>12</sup>. Ренессансная культура нанесла сокрушительный удар по этому образу человека. Человек действительно подобие Бога. Но Бог – творец мира. Значит и человек, как его подобие, тоже творец, способный действовать по собственной инициативе. Это уже принципиально иной взгляд на мир и на человека. Человек – личность, неповторимая индивидуальность, активный деятель, воздействующий мир и изменяющий его в соответствии со своими целями и интересами. Еще с другой стороны подрывался узкий горизонт средневекового мировоззрения. Путешествия, открытие новых земель, стран обнаружило многообразие человеческого мира. Неподвижная, замкнутая Вселенная Средневековья уходила в прошлое. В жизнь врывалось движение, изменение, развитие. «Новое» перестало быть чем-то лишь осуждаемым, оно стало завоевывать себе культурное пространство. Рождались новая живопись, литература, архитектура. Эти изменения затронули и производство.

Главными достижениями Ренессанса с точки зрения рассматриваемой нами темы была *легитимация творческого начала* в художественной культуре, которая выразила мироощущение нового, формировавшего временем человека, осознавшего себя творцом, индивидуальностью, личностью, увидевшей мир по новому. Волны этой легитимации проникли в другие сферы. Но судьба их была разной: в одних они способствовали формированию творческого подхода, хотя и в ослабленном виде, в других им были поставлены жесткие препоны. В итоге, начав выходить из застоя Средневековья, общество столкнулось с массой противоречий, универсальной моделью которых, если отвлечься от конкретики, является противоречие между традицией и новаторством, творчеством и репродукцией, консервативностью и динамизмом.

Но творческое начало было внесено в общественную жизнь и принято как сознательная установка, реализуемая в действии. Человек получил право создавать новое, которого раньше не было и которое было лучше старого.

Ирония истории в том, что деятели Возрождения утверждали право на творчество, на созидание нового, опираясь на культуру античности, т. е. на старое, которое было забыто в Средние века и которое теперь извлекалось на свет божий, выполняя функцию

---

<sup>12</sup> Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. С. 277.

нового, противостоящего устоям феодальной культуры. Это противостояние мы свели к оппозиции творчества (Возрождение) и репродукции, простого воспроизведения. Но здесь уместно подчеркнуть, что ни одну сторону этой оппозиции нельзя абсолютизировать. Средневековое общество было устроено таким образом, что оно могло существовать, лишь постоянно себя воспроизводя в прежних формах и не допуская сознательного изменения ни одной из сторон действительности. Включение в общественную жизнь творческого начала не должно вести к его абсолютизации, ибо без репродукции существование любого общества (и не только его) невозможно. Тема эта отнюдь не новая. М.К.Петров справедливо по этому поводу писал: «Репродукция – основной тип биологической и социальной деятельности, на котором держится все то, что мы называем реальностью, действительностью, определенностью, объективностью, законом, системой. И в социальном целом, и в жизни каждого из нас репродуктивной схеме подчинена подавляющая часть жизнеотправлений: все навыки, технологические процессы, труд, обучение, образование, гражданские и пр. политические, ритуальные процедуры. Смысл репродукции – количественное умножение одних и тех же по качеству схем для того, чтобы получить серию одинаковых результатов»<sup>13</sup>. Творческая же деятельность приводит к новым результатам. Но в то же время ни один вид творческой деятельности невозможен без репродукции. Движение, изменение, развитие всегда соотносены и включают в себя покой, устойчивость, повторяемость. Эти «философские оговорки» нужны, чтобы акцент на новое не перерос в нечто нелепое и инновациям было определено их место в динамике производства.

В XVII в. произошла великая научная революция. Трудом научных гениев была создана классическая механика – научная дисциплина, обладающая основными характеристиками современной науки. Ее появление заложило когнитивные основания сформировавшегося тогда социального института науки. *Впервые на историческую арену вышел институт, социальной функцией которого стало постоянное генерирование новаций, в данном случае – нового знания.* Это принципиальный факт в развитии европейской цивилизации, свидетельствующий о ее интеллектуальном выходе за пределы традиционного общества, ибо в его пределах

<sup>13</sup> Петров М.К. Искусство и наука. М., 1995. С. 15.

легальное существование института, целью которого является постоянное обновление знания, было невозможно. Господствующая религия не могла принять выводы науки, противоречащие ее догмам. Осуждение коперниканской ереси, сожжение Д.Бруно, суд над Галилеем – лишь малая часть эпизодов непримиримой борьбы против науки, которая еще только добивалась места под солнцем. Галилей считал, что «в математических прениях» Библия не является авторитетом. Вообще никто не вправе вмешиваться в дела науки, изучающей природу. Первое учреждение современной науки – английское Королевское общество как раз было основано на принципе невмешательства в дела науки, которая занимается своим делом. Таким образом, долгое время общество не было готово признать легитимность науки, Потребовалась длительная работа, чтобы институт науки сформировался, и упорная борьба за его легализацию.

Эпоха Просвещения подхватила эстафету научной революции. Утверждение разума, значимости науки – главная тема просветителей. Пропаганда ньютоновской физики Вольтером, энциклопедия Дидро, развитая Кондорсэ идея основанного на научном знании общественного прогресса показали миру, какие перспективы открывает перед человечеством наука. О ее практическом применении на благо человечества писали уже мыслители Возрождения, когда закладывались лишь ее предпосылки. Достаточно вспомнить Леонардо да Винчи и Френсиса Бэкона. Но все-таки путь от научного знания к его систематическому технологическому применению занял целую историческую эпоху.

## **Наука в условиях техногенной цивилизации**

Возрождение, Реформация, Просвещение – этапы духовной, мировоззренческой, культурной, политической, социальной подготовки на европейском континенте общества индустриального, идущего на смену традиционному. Переход этот длился несколько столетий, а изменения затрагивали глубинные стороны бытия. В технологическом плане он представлял собой становление и развитие машинного производства, в экономическом – развитие капиталистической рыночной экономики, в политическом – по-



степенное утверждение в капиталистических странах институтов демократии, в антропологическом плане итогом изменений было появление «атомизированного индивида», разорвавшего узы корпоративных, сословных, личных зависимостей и ставшего личностью, несущей ответственность за свои действия.

Для науки все это означало принципиальное изменение ее социокультурного пространства. Если производство, в котором применялись простые орудия, опиралось на эмпирический опыт и не нуждалось в науке, то создание и использование машин потребовало выхода за пределы чисто эмпирических знаний и обращения к науке. Конечно, на первых этапах развития машинного производства эмпирический опыт продолжал играть большую, может быть даже преобладающую роль, но в принципе открылась возможность установления и расширения связей между наукой и производством. Реализация этой возможности в решающей степени зависела от экономических стимулов, от законов капиталистического рынка с его погоней за прибылью, конкуренцией и т. п. Стимул появлялся тогда, когда затраты на качественное совершенствование производства с помощью данных науки окупались и давали преимущества в конкурентной борьбе, обеспечивая тем самым устойчивую прибыль.

При этом надо иметь в виду, что наука на ранних стадиях развития индустриального общества была довольно далека от производства, его нужд и проблем. Тогда прикладной науки фактически еще не существовало, а фундаментальная наука занималась своими проблемами, не связанными с производственной практикой.

Особенность фундаментальной науки, как известно, состоит в том, что принципы рынка на нее непосредственно не распространяются. Свои достижения и открытия ученые стремятся опубликовать, т. е. сделать всеобщим достоянием. Фундаментальное знание не может быть чьей-то собственностью, оно принадлежит всему обществу, т. е. поистине является общенародным достоянием. Институт науки выработал механизм обмена открытия на признание научного сообщества (Р.Мертон), а признанием определяется место ученого в научной иерархии, материальные блага и т. д. Научные знания каждый может использовать по своему разумению, они в принципе ничего не стоят. Для науки же это оборачивается материальной зависимостью от государства, различных спонсоров, фондов и пр., ибо ей

нужны средства для покупки необходимого оборудования, приборов и т. д., а также для оплаты труда ученых и вспомогательного персонала. Но материально обеспечивая науку, общество не приобретает права вмешиваться в ход познавательного процесса, олицетворяющего внутреннюю жизнь науки.

Важное значение для науки имело установление демократии, изменившей отношение к творческой деятельности утверждением принципа ее свободы. Творчество в интеллектуальной сфере стало высоко цениться, а творческая личность перестала носить ярлык изгоя. Конечно, это не означает, что все новое воспринималось обществом безропотно. В любом, самом терпимом и демократическом обществе найдутся силы, сопротивляющиеся новому. Поэтому и здесь возникают противоречия, иногда даже трагические, а новому приходится преодолевать сопротивление. И все-таки демократия остается наилучшей социально-политической формой научного и технологического развития. К этому выводу пришли и социологи науки, изучавшие влияние на науку различных политических систем.

С чем наука связана наиболее близко и тесно – это система образования. Оно играет роль средства жизнеобеспечения науки, возможности ее существования во времени. Образование наряду с наукой также является важнейшим фактором формирования и поддержания интеллектуального потенциала данного общества. Когда начальное, а затем среднее образование охватывает большинство подрастающего поколения, которое овладевает азами науки, создается интеллектуальная почва для существования науки. Кроме того наука для своего развития нуждается в благоприятном духовном климате, который формирует культура, включающая и соответствующую интеллектуальную среду. Поэтому переход к индустриальному обществу был связан с существенными подвижками в системе образования, которое во все большей степени становилось светским и научным.

Уже в конце XVIII, но особенно в XIX в. в общественное сознание под влиянием технического прогресса, развития философского и научного знания, бурных политических процессов проникает идея изменения, развития всего сущего, которая является прямой альтернативой миропонимания человека Средневековья. Индустриальное общество живет под флагом социального прогресса. Оно не только не страшится изменений, но стремится к ним.

Таковы основные измерения социокультурного пространства науки в индустриальном обществе, определяющие возможности прогресса научного знания и допускающие постепенное сближение науки и производства. В процессе развития индустриального общества тенденции к их сближению проявлялись с обеих сторон. В науке развивались ее прикладные аспекты под влиянием проблем, в решении которых была заинтересована производственная практика. На стыке науки и производства стали постепенно возникать технические науки. На производстве в конце XIX в. появились первые лаборатории для научного обслуживания производства.

На протяжении более полутора веков до середины XX столетия в развитых капиталистических странах шел интенсивный процесс все более широкого вовлечения науки в решение практических задач, и не только непосредственно производственного характера. К разработке технических идей, новых инициатив, независимо от того, была ли она их источником, все чаще привлекалась наука. В XX столетии во всех развитых странах сформировалась более или менее однотипная структура науки, в которой основное место по финансовым затратам, по использованию человеческих и материальных ресурсов занимают опытно-конструкторские разработки, на втором месте по этим показателям находится прикладная наука, а на фундаментальную приходится всего от 9 до 14% общих расходов на науку. Основную роль в технологических разработках играли крупные фирмы, имеющие средства для содержания заводских лабораторий, приглашения высококлассных специалистов. Не осталось в стороне от этих процесс и государство. Пока использование науки для решения практических задач было достаточно редким и спорадическим, государство не проявляло большого интереса к науке. В цивилизованных странах выделялись ассигнования на поддержание фундаментальной науки и образования. Но как только более отчетливо стало проясняться, какие огромные возможности практических выходов таит в себе наука, государство немедленно обратило на это внимание, увеличило бюджетное финансирование науки, преследуя собственные интересы в военной и других областях, и начало формировать правовые основы научно-технологической деятельности.

Новый этап в развитии техногенной цивилизации произошел во второй половине XX в. Появление и совершенствование компьютеров, использование атомной энергии в военных и мирных

целях, начавшееся освоение космического пространства, успехи в создании новых материалов, затем достижения в области генетики, микробиологии, биофизики и т. д. – все это означало, что наука стала главным *источником* развития производительных сил общества и средств практической деятельности человека вообще.

Вместе с тем ошеломляющий прогресс и в развитии научного знания, и в его применении на практике значительно усложнил положение науки в обществе. Отчетливо выявилось, что наука является источником не только великих благ, но и страшных бед. Начались антисциентистские движения, борьба против науки. Перед наукой опять встала проблема самозащиты, но уже совсем в другом ключе, чем в период Возрождения. Там науке противостояла господствующая догма, сила привычных воззрений, власть инквизиции. Здесь науку отвергали во имя здоровья будущих поколений, спасения человечества, торжества идеалов гуманизма.

Вообще антисциентизм в различных его вариантах сопровождал науку практически на всем протяжении ее развития в Новое время. Ответы Руссо на вопросы Дижонской академии наук – что прогресс науки не способствует улучшению нравов, – тоже был проявлением антисциентизма. Но агрессивные антинаучные движения в наше время не имели под собой серьезной почвы. Вред, наносимый не наукой, а ее практическими приложениями, зависит либо от несовершенства технологии, загрязняющей среду, либо от людей, сознательно использующих знание для создания орудий разрушения и уничтожения. В 40-е гг. XIX в. К.Маркс в одном выступлении сравнил науку с ножом, который может натворить бед в руках сумасшедшего. Нож нужен людям, но он опасен в руках сумасшедших. Современная наука – не нож, а энергия атомной и водородной бомбы, разрушительные возможности которой невероятны, и нужен строгий контроль общества, чтобы эта энергия не оказалась в руках «сумасшедшего». Нужен и контроль за применяемой технологией. Но антисциентизм сам по себе в этом не помогает.

Во второй половине XX столетия был сделан мощный рывок в развитии производства. Появились новые наукоемкие технологии, в которых устранены многие недостатки прежних, позволяя экономить энергию и сырье, не загрязнять окружающую среду, обладающие высокой производительностью. Они получили название высоких технологий. Компьютеры на новую ступень подняли

автоматизацию производственных процессов. Производство, достигшее этой стадии развития, нуждается в науке и для дальнейшей модернизации, и для своего нормального функционирования. Все это создает качественно новую основу для взаимодействия науки и производства.

Наукоемкое производство требует поступления инновационных достижений не от случая к случаю, а в соответствии со своими потребностями. Для этого необходима эффективно функционирующая инновационная система.

Таким образом, возникла технологическая и общественная потребность *наряду с наукой как системой производства нового знания иметь и систему производства новых технологий и инновационного продукта вообще*. Видимо, раньше не было не только необходимости создания инновационной системы, но и такой возможности. И наука и производство должны были «дорости» до уровня, когда подобная возможность появилась.

По времени это совпадает с переходом техногенной цивилизации в новую фазу, название которой еще не установилось, но в большинстве случаев, следуя идеям Даниэла Белла, ее именуют постиндустриальным обществом или обществом знания. В этом обществе наука через инновационную систему органично вплетается в производственный процесс. Последний, действительно, опирается на знания, на науку.

В нашей литературе высказывается предложение целиком включить науку (в данном случае речь идет о российской науке) в инновационную систему. На мой взгляд, это предложение принято быть не может. Оно ломает ту историческую линию развития, которая привела к выделению из науки инновационной системы, не считается с историей, что совершенно неоправданно. Кроме того, оно лишает относительной самостоятельности фундаментальную науку, которая должна быть сохранена для поисковых исследований. Нельзя всю науку погружать в практику, это сужает ее горизонт. Это – главное, с чем надо считаться и поэтому все прагматические аргументы, которые приводят в пользу этого предложения, гроша ломаного не стоят, ибо его реализация кроме вреда науке принести ничего не может.

При всех изменениях в науке и производстве, при их очевидном сближении, наука должна сохранить свою автономию, ибо добываемое ею знание является ценностью само по себе, даже не-

зависимо от своего практического приложения. Знание – основа образования, формирования и развития человека. Конечно, всякий профессионал должен владеть кругом практически значимых для него знаний. Но человек не робот. Во множестве выполняемых им социальных ролей он выступает как носитель разных, в том числе научных знаний. Уровень интеллектуального потенциала личности определяется и тем, насколько она овладела теоретическими основами современной науки.

Но в жизни человека обязательно в той или иной форме присутствует не только интеллектуальное, но и духовное начало – нравственность, искусство, гуманитарные знания, у некоторых и религия. И одно заменить другое не может. Нравственность и духовное начало вообще призваны защищать человека как человека, ставить интеллектуальную деятельность в определенные рамки, с тем чтобы ее продукты и результаты не подрывали основ существования человека. Ныне, когда физика и биология проникают в самые глубинные основы материального мира и живого вещества, каждый шаг науки должен сверяться с возможностями человеческого бытия. Например, открылась возможность клонирования человека. Какие нравственные, психологические, социальные и иные последствия может вызвать это открытие, если оно начнет применяться? Пока это неясно, и во многих странах накладывается запрет на клонирование человека. И это далеко не единственный пример тех нравственных проблем, которые поднимает современная наука.

Таким образом, при переходе к постиндустриальному обществу формируется единый комплекс, включающий научно-технологическую, экономическую, социально-политическую, интеллектуальную и духовную сферы. Формируется среда, продуцирующая инновации с помощью специально создаваемой для этого системы. Инновационная система – продукт этой среды, ее детище. Функционирование инновационной системы есть процесс не только научно-технологический и экономический, но и социокультурный, ибо он протекает в рамках определенной культуры, которая не просто допускает инновации, но в которой инновации сами становятся традицией. Речь идет уже об *инновационном обществе*. Инновации становятся обыденным явлением повседневности. Это означает значительное ускорение темпа жизни. На человека уско-

рение жизненных процессов налагает дополнительные психологические нагрузки, и он должен адаптироваться к новым условиям, что непросто, как показал в свое время А.Тоффлер в своей книге «Шок от столкновения с будущим».

Если изменения вели к разрушению традиционного общества, то техногенный тип цивилизационного развития, включающий в себя инновационный процесс, не терпит остановок, неизменности, застоя. Цивилизация либо непрерывно движется вперед, либо обрекает себя на гибельный конец. Ее устойчивость динамична, она достигается развитием. Напротив, замедление, застой порождают неустойчивость. В этом смысле она похожа на велосипедиста: он сохраняет устойчивость только в движении.

Техногенный тип цивилизационного развития является более сложным и высоким по сравнению с традиционным. Правильность этой мысли может пояснить такая параллель. В окружающей нас неживой природе, в макромире устойчивость сочетается с неизменностью, неустойчивость – с движением, изменением. В живой природе, напротив, устойчивость организма достигается постоянным изменением, движением, обменом веществ. Точно такое же соотношение традиционного и техногенного общества. Первое по типу соответствует неживой, второе – живой природе. При этом техногенная цивилизация обретает формы, выражаясь гегелевским языком, соответствующие ее понятию, когда необходимым компонентом ее динамики становится инновационная система, т. е. на стадии постиндустриального общества.

Следовательно, наличие в данном конкретном обществе инновационной системы является одним из основных показателей зрелости его цивилизационного развития.

## **Инновации в пространстве многообразия культур**

До сих пор речь шла о культуре как таковой. Но в общем имелась в виду европейская культура, в лоне которой возникла наука и впервые произошел переход от традиционного к индустриальному обществу. Реально же существует множество культур, реакция которых на экспансию европейской цивилизации с ее наукой, техникой, культурой была далеко не однозначной. Дело в том, что

Европа использовала свое техническое и экономическое – а отсюда вытекало и военное – преимущество перед остальным миром, занявшись захватом чужих территорий, их колонизацией. Европейский капитал сыграл свою «цивилизующую роль» в колониях, но в большей степени он сохранял их отсталость, их архаические формы жизни. Лишь после Второй мировой войны вместе с падением колониальных режимов и обретением политической независимости для большинства бывших колоний и полукolonий встал вопрос о модернизации. Модернизация означает преодоление экономической отсталости путем овладения западной наукой и технологией, создания современной системы образования, развития инновационной деятельности, используя при этом мировой опыт и помощь международного сообщества.

Тогда же и реально возникла проблема, возможна ли их трансплантация в инокультурные среды и как примет та или иная культура эти продукты европейской цивилизации.

Раньше схемы модернизации были опробованы в странах «второго эшелона», где капитализм начал развиваться позже, как это было в России, Японии, Индии и ряде других государств. Процессы модернизации протекали в них по-разному, но, в общем, достаточно сложно. Так, России понадобилось более ста лет, чтобы западная наука укоренилась в стране и заговорила по-русски.

У стран третьего мира, вступивших на путь модернизации после Второй мировой войны, такого времени нет. Темпы развития ускорились. Их главной проблемой является не необходимость модернизации – она очевидна – а ее направление, ее сценарий: идти ли по пути вестернизации, переноса не только технологий, но и ценностей, установок, образа жизни Запада, или все-таки пытаться сохранить собственную культуру. Но тогда возникает вопрос, как аборигенная культура адаптируется к новым условиям, не будет ли она тормозить инновационные процессы. Исторический опыт показал, что в принципе возможен перенос западной технологии и необходимых элементов культуры при сохранении собственной культуры, в которой народ живет.

Ряд стран сумел осуществить сценарии модернизации, преодолев за сравнительно короткий срок свою экономическую отсталость, создав конкурентоспособную экономику и выйдя со своей продукцией на мировой рынок. Правда, это были в основном не-



большие государства: Южная Корея, Сингапур, Тайвань, Гонконг. И что весьма существенно, они сумели это сделать, сохранив свою традиционную культуру. Уже их опыт показал, что позитивных результатов нельзя добиться, лишь копируя западные модели и игнорируя особенности культуры и психологии собственного народа. Успех достигается сочетанием или синтезом этих двух начал. Вся трудность в том, как этого добиться. Модернизация требует значительных инвестиций и потому оказывается для народов ношей весьма обременительной.

Но дело не только в финансовом бремени. Модернизация меняет образ жизни больших масс населения, ставит их в непривычные условия. И если традиционная культура не примет нового в принципе, то никакая модернизация в ее рамках невозможна. Традиционная многовековая культура коренится в глубинных основах народной жизни. Нельзя забывать, что культура – это не только артефакты, это люди с их мировоззрением, психологией, менталитетом, традициями, обычаями, нравами и т. д. Человек, сформировавшийся в определенной культуре, чувствует себя в ней «дома», психологически комфортно. Это атмосфера, в которой он существует, воздух, которым он дышит. Индивиды и целые слои людей могут ощущать тягу к другой культуре, желание овладеть ею и даже с нею слиться. Но целый народ одновременно переселить в другую культуру невозможно. Поэтому выбор стратегии развития, включающей приемлемое соотношение культур, становится условием успешной модернизации.

К культуре относится также постановка образования. Ассигнования на образование – это вложения в человека, которые приносят великолепные плоды. Без современной системы образования – начального, среднего, специального, высшего – существование науки невозможно. Лишь образованное, технически грамотное население, к какой бы национальной культуре оно ни принадлежало, способно жить и работать в мире высоких технологий. Именно за счет постановки образования, опирающегося на щедрое финансирование, ряд стран АТР сумели провести модернизацию в сравнительно короткие исторические сроки.

Тот факт, что страны, осуществившие модернизацию в послевоенный период, сохранили при этом свою традиционную культуру, показывает, что было бы неверно рассматривать все традицион-

ные культуры как противостоящие научно-техническому прогрессу и экономическому росту. Блестяще это продемонстрировала Япония, адаптировав свою национальную культуру к потребностям индустриального и постиндустриального развития так, что даже проникновение в страну западной массовой культуры не подорвало основ традиционной.

В Китае модернизационные процессы развернулись после победы революции. Но с конца 1970-х гг. начался их новый этап. Отец китайских реформ Дэн Сяопин провозгласил курс на создание «социалистической рыночной экономики», стимулировал развитие частного капитала, открыл двери для иностранных инвестиций. За 20 лет реформ страна добилась выдающихся успехов в своем экономическом развитии. Средний ежегодный рост экономики за эти десятилетия составлял примерно 9 %. Поднялось благосостояние народа. Сохраняя и дальше высокие темпы развития, Китай намерен в XXI в. выйти на уровень ведущих мировых держав. При этом он, конечно, сохраняет свою культуру. Сама практика отвергла один из самых серьезных антимодернизационных аргументов – что модернизация незападных стран связана с отказом от их национальной культуры. Оказалось, что и конфуцианская культурная традиция, которая столетиями противостояла социальным изменениям, содержит принципы, отнюдь не противостоящие динамичному протеканию процессов модернизации. Сегодня отмечается конструктивный гуманистический потенциал конфуцианской доктрины<sup>14</sup>. Ей предрекают великое будущее: «Конфуцианской мысли суждено стать органической частью новой “постиндустриальной” цивилизации»<sup>15</sup>. Такая «культурная модернизация» для Китая имеет огромное значение.

Воспринимая технологические достижения западной цивилизации, но не идентифицируя себя с ней, развивая свою культуру, отличную от западной, осуществляя модернизацию, Китай все-таки остается Китаем – особой цивилизацией со своей великой культурой.

<sup>14</sup> Титаренко М.Л. Россия и Восточная Азия. М., 1994. С. 22.

<sup>15</sup> Малявин В.В. Конфуций, конфуцианская традиция и современная конфуцианская мысль: проблемы преемственности // Китайская традиционная культура и проблемы модернизации. Ч. II. М., 1995. С. 130.

В прошлом традиционные общества опирались на идентичный в основном технологический базис. Естественно, что и на основе индустриального технологического базиса, возникшего в процессе модернизации, культурные различия сохраняются. Более того, подводя под себя индустриальную технологическую базу, разные культуры и цивилизации открывают для себя перспективы дальнейшего развития, которое уже будет происходить по техногенному типу на индустриальной основе.

## Заключение

Подведем итоги. В культуре, как едином целостном образовании, всегда существовали (наряду с другими структурными различиями) два начала, два механизма генезиса феноменов культуры, два типа ее динамики, которые в статье фигурируют под именем духовной и интеллектуальной ветвей культуры. В мифологическом сознании и культуре первобытного общества их зачатки были как бы «слиты» и разграничить их можно было только в абстракции в ходе изучения этой культуры.

В последующей истории человечества вплоть до Нового времени в культуре доминировала духовная ветвь. Ее структурная динамика состояла в дифференциации, выделении религии, морали, искусства и других ее форм. Именно она выступала формообразующим фактором, определяющим особенности локальных цивилизаций в рамках традиционного общества.

Впервые интеллектуальная ветвь культуры, как относительно самостоятельная структура, выделилась из мифологической культуры в античной Греции в виде Логоса – слова, теории, выражающей объективное *знание* – *ядро интеллектуальной культуры*. Это было всемирно историческим достижением, на котором выросли классическая древнегреческая философия и эллинская наука. Но в Средние века интеллектуальная культура была поставлена на службу духовной культуре и, прежде всего, религии, а знание подчинено вере.

Великая научная революция XVII в. – **возникновение** современной науки – стала знаменательным событием не только в истории науки, но и в истории культуры, ибо появилась основа для формирования интеллектуальной культуры Нового времени как самостоятельной ветви культуры. Период от Возрождения до XVII в. – еще предыстория. Начало истории положило появление современной науки как социального института, основной функцией которого является генерирование нового знания. Следующим шагом в становлении интеллектуальной культуры было распространение научного знания в обществе и его интеграция в различные сферы деятельности – производство, управление, коммуникации и т. д. Этот процесс в развитых странах занял следующие 250 лет. За это время наука далеко продвинулась по пути познания,

обросла прикладными областями как посредствующими звеньями между фундаментальной наукой и практикой, стала необходимым компонентом конкретных видов деятельности.

Качественное изменение в эту ситуацию внесла научно-техническая революция XX в., включившая в себя информационную революцию, появление компьютера, практическое использование атомной энергии, выход в Космос, создание новых материалов с заданными свойствами, биотехнологию и т. д. Это не только впечатляющий прогресс научного знания, но и переворот в технологии, появление высоких технологий, рождающихся непосредственно из науки.

В развитых странах на волне научно-технологической революции возник новый институт – инновационная система, главной функцией которой стало генерирование новых технологий. Завершилась эра индустриального производства, общество стало переходить на стадию постиндустриальную, основанную на инновационной экономике знания. Наука, ее открытия, достижения, результаты пронизывают ныне все общество и взаимодействуют со всеми другими формами жизни и деятельности людей.

В этих условиях вполне правомерно ставить вопрос не просто о научной, но об интеллектуальной культуре, включающей и науку как ее ядро и ее диффузию в общественное сознание, и все создаваемое на базе научного знания. Интеллектуальная и духовная ветви культуры равно необходимы обществу. Современное общество существовать без них не может.

Философия – форма сознания, принадлежащая и духовной и интеллектуальной культуре. Эта особенность придает философии важную роль в анализе природы культуры, в выработке соответствующих интересам общества и идеям гуманизма принципов взаимоотношения этих ветвей культуры, в определении их специфики. Имеются две опасности в их взаимодействии, искажающие их природу, игнорирующие особенности.

Одна связана с попытками распространения на интеллектуальную культуру, на науку особенностей и механизмов генезиса, формирования, функционирования культуры духовной, игнорирование специфики интеллектуальной культуры с ее ориентацией на объект и объективность. Эта тенденция проявляется в отрицании объективной истины, в субъективизации науки, когда научное знание

рассматривается лишь в отношении к субъекту при устранении его отношения к объекту, в отрицании «особого эпистемологического статуса науки» и ее постановке в один ряд с различными идеологическими формами, в принижении теоретической и практической роли науки по сравнению с религией и моралью, ее противопоставление в этом плане духовной культуре и во многом другом.

Вторая тенденция заключается, напротив, в недооценке духовной культуры, неоправданном расширении возможности науки решать человеческие проблемы. Формами проявления этой тенденции являются сциентизм и технократия, прагматичный подход к духовной культуре.

Все эти вопросы весьма актуальны. Разграничение интеллектуальной и духовной составляющих культуры является перспективным методологическим принципом анализа разнообразных и противоречивых процессов, происходящих в науке и современной культуре в целом.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### **Интеллектуальная экономика, инновационное развитие, общество знания**

Вопрос об инновационном развитии России как общегосударственной задаче был поставлен на рубеже нового столетия, когда она находилась в состоянии кризиса.

Капиталистические страны традиционно выходили из экономического кризиса за счет преимущественного развития технологически передовых отраслей. Глубокий спад производства и кризис в России в 1990-е гг., однако, вызвал не активизацию высокотехнологичных отраслей производства, а их деградацию<sup>1</sup>. Тот кризис был преодолен за счет экспорта «углеводородного сырья». Россия прочно встала на сырьевой путь, который вполне устраивает некоторые влиятельные социальные группы. Государство же нуждалось в деньгах, было целиком захвачено заботами сегодняшнего дня. А мысль о том, что строить свою политику следует с учетом перспектив, с ориентацией на будущее, у тогдашнего руководства даже не возникала. Жизненно важная для общества идея технологического прогресса повисла в воздухе, хотя ее актуальность не вызывала сомнения. В Законе о науке, принятом в 1996 г., об инновациях упоминалось лишь между прочим. Хотя сам закон неплохой, но полностью он не выполнялся и жалкого положения, в котором тогда находилась российская наука, не изменил.

В исследовании общественного мнения, проведенном в 1999 г., на вопрос: «Через какое время Россия сможет достичь технологического уровня развитых стран?», 38 % опрошенных вообще затруднились ответить, 7 % посчитали, что для этого понадобится менее 10 лет. 36 % назвали более длительные сроки, а 19 % убеждены, что Россия никогда не догонит развитые страны<sup>2</sup>. В итоге все-таки 43 % населения (если считать опрос репрезентативным) не теряли надежды на достойное будущее России.

Весной 2002 г. был опубликован подписанный президентом В.В.Путиным документ: «Основы политики Российской Федерации в области развития науки и технологий на период до

<sup>1</sup> Наука России в цифрах: Стат. сб. М., 2000. С. 99.

<sup>2</sup> Поиск. 2002. № 16. С. 8.

2010 года и дальнейшую перспективу», в котором было провозглашено, что «целью государственной политики в области развития науки и технологий является переход к инновационному пути развития страны на основе избранных приоритетов»<sup>3</sup>, а перед государственными структурами были выдвинуты задачи, связанные с реализацией намеченной политики.

Таким образом, как и прежде было в России, инициативу проявила власть, высшее государственное руководство. Подпись президента под этим документом явилась актом формального принятия государством инновационной стратегии развития страны на далекую перспективу, т. е. означала **стратегический выбор**, согласно которому приоритет отдается преимущественному использованию интеллектуального потенциала России как основного ресурса ее дальнейшего развития. Это очень серьезное решение. Его критерием было признание того, что страна имеет ту степень развития науки, технологии, народного хозяйства, которая может послужить стартовой площадкой для перехода на инновационный путь. Если бы у нее не было кадров, способных проводить научные исследования на современном уровне, не было конструкторов, инженеров, техников, способных создавать новые технологии, ставить вопрос о таком переходе было бы бессмысленно.

Люди науки, конечно, положительно отнеслись к этому выбору, но проявили сдержанность, понимая, что сделан лишь первый шаг, и было неясно, как дальше пойдет процесс. И эта сдержанность имела основания. Фундаментальную науку государство держало на голодном финансовом пайке. Фактически стоял вопрос о ее выживании. Отраслевая наука деградировала. Удавалось спасти (да и то не всегда) лишь самые важные продвинутое институты.

Со стороны бизнеса и государственного аппарата активной поддержки документ не получил. Чиновники считали, что масштабное развитие инноваций – дело сравнительно отдаленного будущего. Экспорт сырья оставался основным источником дохода казны, а высокие цены на нефть позволяли решать текущие проблемы и формировать стабилизационный фонд. Бюджетный профицит пополнял неприкосновенный денежный запас. Это главное, а наука и инновации подождут.

<sup>3</sup> «Стоит или падает?»: Интервью С.Афонина с В.Путиным // Поиск. 2010. № 2. С. 5.



Характерно, что когда китайское руководство сочло назревшим переход от экстенсивного развития производства к его обновлению на базе новой техники, в стране была развернута мощная пропагандистская кампания в пользу технологического прогресса, инновационного развития, прославления достижений западной и китайской науки. У нас же было все сделано, чтобы провозглашение новой стратегии развития страны вообще прошло незамеченным.

Но президент не успокоился. Чтобы как-то вновь стимулировать инновационный процесс, В.В.Путин в феврале 2007 г. проводит заседание Государственного совета, посвященное стратегии развития России до 2020 г. В его докладе на этом заседании вопрос о стратегии развития страны поставлен очень резко и четко: она может быть только инновационной. Выбора у страны нет. Инерционный сценарий, сырьевой путь ведут в тупик. Только на путях инновационного развития Россия может обеспечить экономический рост, конкурентоспособность, безопасность, достойное качество жизни ее населения, стать одним из мировых лидеров. Следует набрать должные темпы инновационного развития. Учитывая печальную судьбу документа 2002 г., который был фактически проигнорирован (под тем хитроумным предлогом, что он не имеет юридической силы, не является обязательным) ответственными за выработку и реализацию инновационной политики министерствами экономического блока федерального правительства, глава государства призвал к широкому обсуждению инновационной стратегии и тщательной разработке политики и программы действий. Но и после этого инновационный воз с места не сдвинулся.

Переход на инновационный путь вовсе не означает отказ от экспорта сырья. Он означает, что основной доход стране будут приносить обрабатывающая промышленность, наукоемкое производство, оснащенное современными высокими технологиями. Он означает, что в своем развитии страна будет опираться в первую очередь на практическое применение науки, на разработку инновационных технологий, на технологическое перевооружение производства. Это касается и добывающих отраслей. Стоимость экспорта резко возрастает, когда вывозятся не сырая нефть, а продукты ее переработки, не бревна, а хотя бы доски или брусья. Однако у нас в добывающих отраслях почти за два десятка лет по большому счету ничего не изменилось. До сих пор используется морально

и физически устаревшая техника. Пока Россия остается, прежде всего, мировым поставщиком энергетического и иного сырья. Так ее рассматривают и на Западе. Приговор западных экспертов, что Россия навсегда должна отказаться от претензий «на технологический авангардизм», еще не отменен.

Президент Медведев, продолжая линию своего предшественника, прилагает усилия к тому, чтобы перевести решение проблем модернизации экономической и политической системе России в практическую плоскость. Государство будет поддерживать инноваторов, но ему не под силу взять все расходы на себя. Надо привлекать бизнес. Государство не может им командовать. Но у него имеются средства для поощрения этой деятельности (различные льготы и т. п.), позволяющие его заинтересовать. Примером для него может стать инновационная деятельность государственных кампаний и предприятий, если они ее активизируют. Пока они в основном покупают новую технику у иностранных производителей. Но это не инновации, а технологии сегодняшнего дня, которые уже используются. А инновации – это технологии, новые для всех.

Это очень важная идея. Действительно, инновации – это своего рода «технологические открытия». В отличие от научных открытий, являющихся достоянием всего научного сообщества, технологические новации связаны с рынком и потому становятся собственностью автора, охраняются патентом. Как и научные открытия, которые могут быть и частными и крупными, великими, технологические новации бывают разные. Одни вносят небольшие изменения в существующую технику и технологию, другие поднимают их на новый уровень. Разработка и использование этих, так называемых, прорывных технологий дает отечественному производителю конкурентные преимущества в борьбе за рынки. Президент в весьма резкой форме поставил вопрос о разработке прорывных инновационных технологий. Хватит спать, пришло время действовать. Такова позиция президента. Она точная и выверенная. Теперь вопрос в том, насколько его призыв будет услышан, а его позиция поддержана.

Прорывные технологии концентрируют в себе все сложности и достижения научно-технологического прогресса. Все другие способы совершенствования техники и технологии являются второстепенными и не решают проблемы. Это обстоятельство нередко пытаются затушевать.

В советские времена, чтобы оптимистически представить продвижение страны по пути технологического прогресса, статистика выдавала сведения о миллионах рационализаторских предложений в промышленности, на транспорте, в сельском хозяйстве. Но на проверку оказывалось, что существенного прогресса здесь не было, ибо совершенствовалась существующая техника, а не создавалась техника нового поколения.

В современной России, как уже отмечалось, даже крупные компании пытаются уйти от разработки собственных новых технологий. Но этого допускать нельзя. *Страна должна развивать собственную способность генерировать новые научные идеи и разрабатывать новые технологии.* Именно к этому призывает и на это ориентирует ее руководство.

Более того. Россия\ хочет занять лидирующее положение в сфере разработки новых технологий. Принята обширная программа создания и использования нанотехнологий, объединяющая в единый комплекс науку, технологию и производство. Выделены значительные финансовые средства. Это реальный шаг в сторону улучшения ситуации в инновационной сфере. Весьма существенно, что общие идеи о новом векторе развития страны начинают наполняться конкретным содержанием. Но только начинают. Важно, чтобы они получили дальнейшее развитие. Все-таки пока еще не дан окончательный ответ на вопрос, вступит ли действительно страна на инновационный путь.

Сейчас далеко не все верят в возможность России одолеть этот путь. Значительная доля скепсиса имеет основания. Было слишком много пустых разговоров. Нужно добиться перелома, активизировать инновационную деятельность, привлекать к разработке возникающих проблем не только естественные и технические, но и общественные науки, перед которыми здесь открывается широкое поле для исследования. Ведь из всего сказанного ясно следует, что стимулы, побуждающие Россию к переходу на инновационный путь развития, и причины, тормозящие вступление страны на этот путь, носят социально-экономический характер, а создание национальной инновационной системы включает в себя и формирование *социально-экономической* инфраструктуры. Лишь общественные науки могут заняться изучением важнейшей проблемы социального обеспечения инновационной деятельности. Не случайно именно

экономисты первыми из обществоведов, и за рубежом и у нас, занялись проблемой инновационного развития. Когда-то эту тему поднимал Й.Шумпетер. В 1980-е гг. на Западе многие экономисты стали изучать инновации уже в условиях научно-технической революции.

Перед социологией здесь также возникает обширное поле для исследования. Одной из масштабных, важных и актуальных социологических проблем является выяснение причин того, почему Россия, имея мощный интеллектуальный потенциал, научные и инженерные кадры, современную систему образования, развитую науку и экономику, которые открывают перед ней возможность инновационного развития, эту возможность не использует, теряет драгоценное время, топчется на месте и в течение последних десяти лет не может перейти на инновационный путь. Почему отдельные инновационные «островки» не разрастаются и не перерастают в общенациональный инновационный процесс. Почему мы не можем модернизировать технологический базис экономики страны, выйти на уровень современных высоких технологий?

Развернутый научный ответ на эти вопросы имеет для общества существенное значение. Необходимость подключения социологии к исследованию инновационного процесса не только давно назрела, но и вполне осознана. Социология науки стала все шире вовлекать в сферу своих интересов не только производство, но и применение научного знания. Меняется и сам образ науки. В таких дисциплинах, как биотехнология, вообще нераздельны фундаментальная и прикладная функции науки. Социологи встречаются с инновационной проблематикой при изучении взаимоотношения науки и общества, системы образования, молодежной тематики и др.

Для России этот переход, действительно, является очень трудным. Он связан с коренной переориентацией – экономической, финансовой, научно-технической, и формированием инновационной политики, перестройкой системы образования, т. е. фактически затрагивает все сферы жизни общества. Ставшая привычной ориентация на получение основных доходов казны от экспорта энергетического сырья должна смениться новой ориентацией на науку, новые технологии, сферу образования, эффективное управление. Не природные ресурсы, а интеллектуальный потенциал общества станет главным источником его экономического роста, источником доходов и богатства.

Отношение различных слоев населения России к перспективе ее инновационного развития, безусловно, является предметом социологических исследований. Комплексный характер проблем связывает их с экономистами, требует включения социологов в изучение социально-экономических аспектов инновационного процесса.

В инновационном развитии заинтересована интеллигенция, в особенности научная и техническая, часть молодежи, связывающая свое будущее с судьбой России, и, может быть, какая-то часть бизнес – сообщества, уже вовлеченная в инновационный процесс. Но далеко не всем это нравится.

В переходе не заинтересованы те, кого вполне устраивает существующая система экономических отношений. Они имеют хороший устойчивый доход, а инновации требуют больших вложений и длительного ожидания их возврата. Поэтому нефтяные и другие магнаты десятилетиями не модернизировали добывающие отрасли. К этой же категории относятся торговый капитал, обеспечивающий импорт иностранных товаров. Также не желает изменений коррумпированный чиновничий аппарат, отстаивая рутинную систему работы, не требующую от него связанных с рисками инициатив и неординарных усилий. Не случайно даже важные задания руководства страны в области инновационной политики этот аппарат спускает на тормозах, и ничего не происходит. Но инновационная экономика не появится без поддержки государства и активного участия российского *промышленного* капитала. От позиции последнего также зависит многое.

Бизнес должен приносить прибыль. Она нужна, без нее невозможно вести дело. Нормой является и то, что прибыль идет на расширение и совершенствование производства. Но когда собственники промышленных предприятий игнорируют эту норму, не вкладывают деньги в совершенствование производства, не организуют и не стимулируют разработку отечественных инноваций, естественно возникает мнение, что они жаждут скорой и большой прибыли и не заботятся о будущем. Алчность превращает бизнесмена в нечто противоположное: вместо рачительного хозяина является временщик, живущий интересами сегодняшнего дня.

Но может быть, это не единственная причина такого поведения бизнеса. Да, российский бизнес не поддерживает инновации, а потребности в новой технике удовлетворяет за счет импорта. Да, ин-

вестиций недостаточно. Да, Россия имеет «нефтедоллары». Да, жадности бизнесу не занимать. Но это все видимые причины. А где их истоки? Чему нас учит мировой опыт? Ведь Россия не первая вступает на инновационный путь. И при всей важности экономических параметров, инновационная деятельность далеко выходит за их рамки. Тема требует изучения. Но уже имеются и некоторые результаты. Мне представляются вполне обоснованными идеи на этот счет, высказанные экономистом С.Афониним в интервью газете «Поиск». Он считает, что пассивность бизнеса в сфере инноваций вызвана тем, что пока не созданы благоприятные условия для его деятельности. «Сейчас нужно подумать, как решить четыре проблемы: ...предсказуемость бизнес-среды, появление “длинных” денег в экономике защита прав собственности, устранение административных барьеров»<sup>4</sup>.

Для социологов очень важно сотрудничество с математиками и историками. О работе с математиками я могу рассказать на основании личного опыта. В 2003 г. я опубликовал небольшую книгу «Инновационная система России: формирование и функционирование». Одна из глав полностью подготовлена математиками А.П.Михайловым и В.А.Шведовским, работающими в области математического моделирования социальных процессов. Я считаю, что, применив к анализу инновационного процесса методы математического моделирования, они сделали открытие, имеющее большое практическое значение для инновационной политики государства и вообще для деятельности в инновационной сфере. Параграф пятый этой главы, посвященный проблеме пределов внешних заимствований, заканчивается следующим выводом: «Критический уровень увеличений внешних заимствований лежит в диапазоне 1,2–1,5 раза, его рост более чем на 50 % приводит к окончательной деградации отечественного инновационного потенциала (курсив мой. – В.К.)»<sup>5</sup>. Это вывод, с которым должно считаться.

Принципиальное значение имеет исторический аспект данной темы. Нынешняя модернизация далеко не первая в России. Попытки «вырваться из отсталости» в России предпринимались

<sup>4</sup> Михайлов А.П., Шведовский В.А. Гл. 7: О математическом моделировании инновационного процесса // Келле В.Ж. Инновационная система России: формирование и функционирование. М., 2003. С. 138.

<sup>5</sup> Глазьев С.Ю. Стратегия экономического роста на пороге XXI в. и экономическая безопасность России // Наука и безопасность России. М., 2000. С. 61, 74–75.

неоднократно. Некоторые из них были успешны, но осуществлялись диктаторскими методами и давались стране тяжелой ценой. Многими жизнями, страданиями, бедами заплатил народ за петровскую и сталинскую модернизации.

После войны и восстановления народного хозяйства Советский Союз постоянно стремился занять передовые технологические рубежи. Сначала Хрущев придал новый импульс лозунгу: «Догоним и перегоним Америку». Затем, в конце 1960-х гг., на волне, происходящей в мире научно-технической революции, Брежнев озвучил как партийный призыв к советскому народу: овладеть достижениями НТР, используя для этого преимущества социализма. Но решить эту задачу тогда не смогли. И причина этого не в слабости научно-технического потенциала страны, а в его малой востребованности, если оставить в стороне «оборонку». Принципиальным недостатком планово-распределительной экономической системы было то, что она не стимулировала применение науки к производству, что она была громоздкой и не сопрягалась с динамизмом процессов научно-технической революции. На прохождение всего нового через аппарат советской бюрократии требовалось значительно больше времени, чем на аналогичный процесс за рубежом. Все это задерживало разработку и освоение инноваций. Иногда эти задержки были столь длительными, что новое изделие морально устаревало раньше, чем доходило до потребителя. Да и производство было «глухо» к инновациям, ибо у него был план, за выполнение которого персонал получал и зарплату и премии, а прорывные инновации требовали остановки и переналадки производства, что сказывалось на зарплате и премиях. Не было и конкуренции. Вся продукция предприятий оплачивалась, независимо от того, шла она на рынок или на склад. Не было и конкуренции, что снижало качество продукции. А задуманная А.Н.Косыгиным рыночная реформа была партийными боссами спущена на тормозах.

Единственная сфера, где Советский Союз добился впечатляющих успехов, была оборонная промышленность. Условия ее существования были иными, чем у гражданской экономики. Единственным заказчиком и потребителем ее продукции было государство. Его административно-командные методы здесь срабатывали. В эту сферу направлялись большие ассигнования, лучшие кадры, ученых и инженеров, которым создавали все условия для работы. В эпоху холодной



войны оборонные отрасли работали в условиях острой конкуренции. Качество ее продукции не имело право уступать качеству вооружения, производимого противоположной стороной. Нужен был паритет в главном виде вооружения – атомном оружии и средствах его доставки. И эти задачи были решены. Советский Союз стал одним из лидеров в овладении атомной энергией, в освоении Космоса, в производстве современных видов вооружения. Но обстановка секретности не позволяла ему использовать за пределами ВПК даже технологии двойного назначения. Так что на всей экономике эти успехи если и сказывались, то косвенно и редко.

Следующую попытку модернизации экономики предпринял Горбачев. Он начинал перестройку под лозунгом ускорения научно-технического прогресса. Но система поставленной задачи опять не выполнила. Ускорения не получилось. Стало ясно, что ускорение научно-технического прогресса в рамках существующей системы встречает много ненужных препятствий, что необходима реформа, для проведения которой ему, однако, не оставили времени. Экономические трудности и провал модернизации серьезно подорвал способность государства сопротивляться внутренним деструктивным процессам. Советский Союз распался.

Результаты либеральной экономической реформы оказались противоположны обещаниям реформаторов. Потребовалось 10 лет для осознания на государственном уровне необходимости отказа от сырьевого и перехода на инновационный путь развития. И еще почти 10 лет, чтобы замаячила сама возможность практической реализации этой политики. Сейчас страна переживает рубежный период. Она предпринимает попытку модернизировать экономику на базе инновационных технологий и, соответственно, обновить политическую систему. На основе новых экономических механизмов она будет решать проблему, которую оставил нам в наследство советский период. Нельзя допускать провала нынешней модернизации, ибо действительно решается вопрос о том, какое будущее ожидает Россию.

Россия – великая держава по многим показателям и достойна места в числе лидеров развития современной цивилизации. Но чтобы двигаться в этом направлении, надо переломить негативную тенденцию, вызываемую инерцией, пассивностью, ошибками и сознательным сопротивлением некоторых сил переходу страны с сырьевого на инновационный путь. И не только естественные, но и общественные науки должны внести свой вклад в решение этой задачи.



## Состоится ли инновационная модернизация России?\*

Многие сейчас задаются вопросом, отчего Россия не переходит на инновационный путь развития, хотя разговоры об этом, причем на самом высоком уровне, идут уже в течение почти всего последнего десятилетия. Более того, чем активнее ведут себя сторонники инновационного развития страны, тем откровеннее проявляют себя его противники. Их противостояние становится все более открытым. Как объяснить этот феномен? Или это очередной зигзаг загадочной «русской души», или за этим кроются чьи-то корыстные интересы, или давят внешние силы? Аргументированного ответа пока нет, положение неопределенное, а речь идет о будущем страны, о проблемах, затрагивающих интересы миллионов людей. В данной статье я хотел бы высказать то, что мне представляется важным с точки зрения социологии науки.

Главным в социологии науки всегда было и ныне остается изучение социальных аспектов развития фундаментальной науки, отношения науки и общества, в том числе. Но по мере того, как развитие науки все теснее связывается с ее технологическим применением, развитие технологии превращается в непрерывный процесс генерирования инноваций. Естественно, что эти процессы отражаются на социологии науки. Из социологии науки вырастает социология инновационного процесса, уже связанного с рынком, с экономикой и политикой. На этой основе происходит дальнейшая интеграция науки и общества, а сфера применения социологических знаний о науке расширяется вплоть до их использования при решении жизненных проблем развития современного общества. В развитии высокотехнологичного общества быстро возрастает значение интеллектуальной составляющей. С этим надо считаться.

---

\* Печатается по изд.: Социология науки и технологий. 2010. Т. 1. № 1. С. 40–51. Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант 09-06-006 17а.

## Краткая история российских модернизаций

Нынешняя модернизация далеко не первая в России. Ее история заполнена многими попытками модернизации. Исторический аспект данной темы важен для уяснения социальной значимости современной модернизации и объяснения некоторых трудностей, с которыми она сталкивается. Следует учитывать, прежде всего, опыт собственной истории.

Три последних столетия одной из основных проблем, которые решала Россия, было преодоление экономической и технологической отсталости от развитых европейских стран. «Вырваться из отсталости» можно посредством модернизации. Потребность в модернизации производства исходила также из необходимости создания боеспособной, хорошо вооруженной армии для защиты от внешних угроз и сохранения суверенитета страны. С другой стороны, в обществе всегда присутствовало недовольство существующим положением, и поиск лучшего будущего также в определенной мере связывался с модернизацией. Тема эта хорошо исследована, но до сих остается предметом дискуссий.

По-разному оценивается петровская модернизация России, осуществленная в первые десятилетия XVIII столетия, превратившая Московское царство в Российскую империю. Модернизация позволила вырвать страну из изоляции и отбить попытки ее завоевания, потери независимости. С нее началось развитие в России современной науки и светского образования.

Другой успешной модернизацией была индустриализация, начавшаяся с созданием плана ГОЭЛРО и строительства Волховской ГЭС, и осуществленная в основном в период сталинского правления в 30-е годы XX в. Ее историческое значение огромно. Была создана экономическая база для оснащения советской армии современными средствами ведения боя – «оружием победы» в Великой Отечественной войне.

Однако проводились эти модернизации диктаторскими методами и давались стране тяжелой ценой. Многими жизнями, страданиями, бедами заплатил народ за петровскую и сталинскую модернизации. Но без них было бы невозможно отстоять независимость страны. От них зависела направленность дальнейшей истории России. *Современная модернизация по своему историче-*

скому значению находится в этом же ряду. Ее результаты, успех или неуспех, во многом предопределяют, что будет представлять собой Россия в XXI веке.

Длительное время понятие модернизации означало переход от традиционного общества к индустриальному. Нынешняя модернизация несет в себе совсем другое историческое содержание. Здесь понятие модернизации отражает процесс перехода к экономике (и обществу) знания, т. е. к постиндустриальному обществу.

Возможность и необходимость модернизации этого типа вызвана послевоенным научно-техническим прогрессом. Быстрое развитие в этот период информационных технологий, появление компьютеров, овладение атомной энергией и умножающиеся достижения науки в других областях свидетельствовали, что в мире происходит научно-технологическая революция. Создание и использование новых технологий ведет к повышению производительности труда, возрастанию роли творческого интеллектуального начала в производстве. Освоение достижений НТР стало насущной практической задачей для всех развитых стран.

Советский Союз постоянно стремился занять передовые технологические рубежи. Сначала Н.С.Хрущев придал новый импульс лозунгу: «Догоним и перегоним Америку». Затем, в конце 1960-х гг., Л.И.Брежнев озвучил партийный призыв к овладению достижениями НТР, используя для этого преимущества социализма. Но решить эту задачу тогда не смогли, и СССР, в конечном счете, отстал от развитых стран на целую технологическую эпоху, хотя научно-технический потенциал страны позволял добиться успеха, что доказывают результаты работы «оборонки». Причины провала были чисто *социальные*. Планово-распределительная система управления оказалась громоздкой, и потому не сопрягалась с динамизмом процессов научно-технической революции. Бюрократический аппарат подчинил отраслевую науку, что нередко негативно сказывалось на ее продуктивности, тормозило разработку и освоение инноваций. Иногда эти задержки были столь длительными, что новое изделие морально устаревало раньше, чем доходило до потребителя. Да и производство было «глухо» к инновациям, ибо персонал получал и зарплату, и премии за выполнение плана, а прорывные технологии требовали остановки и переналадки производства, что сказывалось на за-

работках. Не было и конкуренции. Вся продукция предприятий оплачивалась, независимо от того, шла она на рынок, потребителю или на склад. Контроль качества продукции проводился тем же предприятием, которое ее производило. А начавшаяся рыночная реформа 1960-х гг., которая могла помочь налаживанию более эффективных связей науки с производством, была затем партийными боссами спущена на тормозах.

По-другому обстояли дела в оборонной промышленности. Здесь Советский Союз добился впечатляющих успехов. В этой отрасли командная система оказалась более эффективной, чему способствовали, с одной стороны, строгая дисциплина, гарантировавшая выполнение команды, с другой – иные условия для работы по сравнению с гражданской экономикой. Единственным заказчиком и потребителем ее продукции было государство. Его административно-командные методы здесь срабатывали. В эту сферу направлялись большие ассигнования, лучшие кадры ученых и инженеров, которым создавали все условия для работы. В эпоху холодной войны оборонные отрасли напрямую конкурировали с потенциальным противником. К их продукции предъявлялось требование предъявлялось требование не уступать качеству продукта, производимого противоположной стороной. Нужен был паритет в главном виде вооружения – атомном оружии и средствах его доставки. И эти задачи были решены. Советский Союз стал одним из лидеров в овладении атомной энергией и освоении Космоса, в производстве современных видов вооружения. Но обстановка секретности не позволяла использовать за пределами ВПК даже технологии двойного назначения. Так что на всей экономике эти успехи, если и сказывались, то косвенно и редко.

Следующую попытку модернизации экономики предпринял М.С.Горбачев. Он начинал перестройку под лозунгом ускорения научно-технического прогресса. Но ускорения не получилось. В рамках существовавшей системы организации производства оно встречало слишком много трудностей и препятствий. Стало окончательно ясно, что система противоречит потребностям научно-технического прогресса, что необходима реформа, для проведения которой ему, однако, не оставили времени. Экономические трудности и провал модернизации серьезно подорвали способность го-

сударства сопротивляться внутренним деструктивным процессам. Советский Союз распался. В России к власти пришли либеральные демократы. Плановая экономика сменилась рыночной.

Так что, современная модернизация фактически является новой попыткой решить проблему, оставленную России в наследство. Но приступить к делу она сразу не смогла. Экономическая реформа имеет смысл, если она устраняет недостатки прежней системы и создает систему более эффективную. Реформаторы обещали, что рыночная экономика заработает, у предприятий появится инициативный, рачительный, ответственный хозяин, заинтересованный в совершенствовании производства. Новые технологии будут востребованы, что стимулирует научные исследования и технологические разработки, снимет преграды для инновационного развития. Однако вместо пышек посыпались шишки: гиперинфляция, длительный экономический спад, ослабление государства и коррумпирование государственного аппарата, развал советской отраслевой науки, сокращение ассигнований на науку и утечка мозгов». А в экономике вместо ответственных хозяев появились «новые русские». Главной целью своей предпринимательской деятельности большинство из них считало личное и быстрое обогащение.

Капиталистические страны традиционно выходили из экономического кризиса за счет преимущественного развития технологически передовых отраслей. Глубокий спад производства и кризис в России в 1990-е гг., однако, вызвал не активизацию высокотехнологичных отраслей производства, а их деградацию (Глазьев, 2000: 61, 74–75). Тот кризис был преодолен за счет экспорта «углеводородного сырья». Россия прочно встала на сырьевой путь, который вполне устраивает некоторые влиятельные социальные группы. Жизненно важная для общества идея технологического прогресса повисла в воздухе, хотя ее актуальность не вызывала сомнения. В Законе о науке, принятом в 1996 г., об инновациях упоминалось лишь между прочим. Хотя сам Закон неплохой, но полностью он не выполнялся и жалкого положения, в котором тогда находилась обреченная на элементарное выживание российская наука, не изменил.

Государство остро нуждалось в деньгах, было целиком захвачено заботами сегодняшнего дня. А мысль о том, что строить свою политику следует с учетом перспектив, с ориентаци-

ей на будущее, у тогдашнего руководства даже не возникала. Формирование инновационной экономики откладывалось на неопределенный срок. Так продолжалось почти до конца 1990-х, когда началась некоторая стабилизация, и наверху задумались о перспективах страны, об отказе от «нефтяной иглы», о переходе на инновационный путь развития.

Весной 2002 г. был опубликован подписанный президентом В.В.Путиным документ: «Основы политики Российской Федерации в области развития науки и технологий на период до 2010 года и дальнейшую перспективу», в котором было провозглашено, что *«целью государственной политики в области развития науки и технологий является переход к инновационному пути развития страны на основе избранных приоритетов»* (Поиск, 2002: 8), а перед государственными структурами были выдвинуты задачи, связанные с реализацией намеченной политики.

Однако со стороны бизнеса и государственного аппарата активной поддержки документ не получил. Чиновники считали, что масштабное развитие инноваций – дело сравнительно отдаленного будущего. Экспорт сырья оставался основным источником дохода казны, а высокие цены на нефть позволяли решать текущие проблемы и формировать стабилизационный фонд. Бюджетный профицит пополнял неприкосновенный денежный запас. Фундаментальную науку продолжали держать на голодном финансовом пайке.

Документ 2002 г. министерствами экономического блока, ответственными за выработку и реализацию инновационной политики, был фактически проигнорирован под тем хитроумным предлогом, что он не имеет юридической силы, не является обязательным для исполнения. А Министерство науки и образования занялось выработкой сценариев реформирования РАН, которые вызвали возмущение научной общественности, и системы вузовского образования, которое все более становилось платным.

Президент Путин в феврале 2007 г. на заседании Государственного совета, посвященного стратегии развития России до 2020 г., подтвердил свой выбор, как единственно возможный для России и полностью отвечающий ее интересам. Глава государства призвал к широкому обсуждению инновационной стратегии и тщательной разработке политики и программы действий.

Формально Россия сделала свой выбор. Единственно перспективным для нее является инновационный путь, обеспечивающий экономический рост, конкурентоспособность, безопасность, достойное качество жизни ее населения, решение социальных проблем, развитие науки и образования. Сырьевая альтернатива неприемлема, ибо отбрасывает Россию на обочину цивилизации, в разряд сырьевых придатков развитых государств, финансово (а значит, и во многих других отношениях) от них зависимых, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Этот путь тупиковый. Такова официальная позиция федеральной власти.

### **Цели и средства. Немного теории**

То, что Россия избрала инновационный вариант своего дальнейшего развития и отбросила сырьевой путь, в какой-то мере уже стало общим местом. Но это не снижает значимость принятого решения. Россия – огромная страна с великой культурой, стойким и талантливым народом и большими природными богатствами. Ей нельзя быть слабой. Ее целостность и суверенитет в эпоху глобализации зависят и от внутренней стабильности, и от способности отразить внешние угрозы. Она должна быть готова к любым неожиданностям. Создание инновационной экономики – путь обретения и сохранения Россией статуса великой державы, одного из мировых лидеров.

Переход на инновационный путь означает не отказ от экспорта сырья, а перенос экономического центра тяжести с добывающей сферы на обрабатывающую промышленность, на оснащение производства современными высокими технологиями, на приоритетное развитие наукоемких отраслей. Эта экономическая модель предполагает смену ориентиров с преимущественной эксплуатации природных богатств на практическое применение науки, на разработку инновационных технологий, на технологическое перевооружение производства, включая добычу и первичную переработку сырья. Стоимость экспорта резко возрастает, когда вывозятся не сырая нефть, а продукты ее переработки, не бревна, а хотя бы доски или брусья. Эта экономика будет приносить стране несравненно больший доход, чем существующая.

А пока даже в добывающих отраслях, получающих огромные доходы, инвестиции в совершенствование ее технологической базы были мизерными. И за прошедшее с 1992 г. время по большому счету здесь почти ничего не изменилось. И не только в этих, но и в других отраслях промышленности какая-то часть действующей техники является морально и физически устаревшей. Россия воспринимается на Западе, прежде всего, как мировой поставщик энергетического и иного сырья. Приговор западных экспертов, что Россия навсегда должна отказаться от претензий «на технологический авангардизм», еще не отменен. К сожалению, и некоторые наши влиятельные деятели приняли этот приговор как окончательный, и в соответствии с ним строили свои предложения и действия.

Но есть и другая точка зрения. Западные эксперты исходили из того, что уровень развития российской экономики не позволит стране иметь науку, способную обслуживать инновационный процесс. Но это заключение формально. Россия одна из немногих стран, имеющих развитую фундаментальную науку. И подсчитано, что открытия и разработки отечественных ученых, по рангу сравнимые с западными, обходятся казне значительно дешевле. Разве все это можно сбрасывать со счетов? Все-таки, эксперты просчитались, не учли специфики России.

За прошедшее с начала столетия время стало более чем очевидно, что для практического вступления на инновационный путь одного провозглашения целей недостаточно, что в России спонтанно, *без активного участия и иницилирующей роли государства этот переход не состоится.*

Государство сталкивается при этом с двоякого типа проблемами – подготовкой научно-технологической базы и формированием социальной (в широком смысле слова) составляющей инновационного процесса. При наличии этой базы реализация целей инновационного развития зависит только от его социальной составляющей. И для всей этой деятельности надо готовить кадры.

Инновационный путь возможен, если уровень развития экономики, состояние культуры, науки, образования в стране позволяют ей стать «стартовой площадкой для «запуска» процесса, если созданы благоприятные социально-экономические условия, соответствующее правовое поле для инновационной деятельности. При этом инновационный путь может стать реальностью,



если инновации востребованы производством, государством, обществом, если у потенциальных субъектов инновационной деятельности появятся стимулы, чтобы заняться этой деятельностью и поддержать ее инвестициями. Главными инвесторами являются государство и бизнес.

В самое последнее время государство приняло некоторые меры для активизации инновационной деятельности. Президент Медведев, продолжая линию своего предшественника, прилагает усилия к тому, чтобы перевести решение проблем модернизации экономической и политической системы России в практическую плоскость.

Создание федеральных и исследовательских университетов, ориентированных на подготовку специалистов для инновационной сферы, и новый всплеск реформы системы образования, – весомые шаги в этом направлении.

В стране создаются настоящие, а не фиктивные технопарки, выполняющие свои функции в разработке и освоении инновационного продукта. Принята обширная программа создания и использования нанотехнологий, объединяющая в единый комплекс науку, технологию и производство. Выделены значительные финансовые средства. Это реальный шаг в сторону улучшения ситуации в инновационной сфере.

Весьма существенно, что общие идеи о новом векторе развития страны начинают наполняться конкретным содержанием. Но только начинают. Важно, чтобы инновационные островки получил и дальнейшее развитие.

Государство будет поддерживать инноваторов, но ему не под силу взять все расходы на себя. Надо привлекать бизнес. Государство не может им командовать. Но у него имеются средства для поощрения участия бизнеса в этой деятельности (различные льготы и т. п.), позволяющие его заинтересовать. Пока бизнесмены в основном покупают новую технику у иностранных производителей. Но это не инновации, а технологии сегодняшнего дня, которые уже используются. А инновации – это технологии и вообще изделия, новые для всех.

Действительно, инновации – это своего рода «технологические открытия». В отличие от научных открытий, являющихся достоянием всего научного сообщества, технологические но-

вазии связаны с рынком и потому становятся собственностью, охраняются патентом. Как и научные открытия, которые могут быть и частными, и крупными, великими, технологические новации бывают разные. Одни вносят небольшие изменения в существующую технику и технологию, другие поднимают их на новый уровень.

Разработка, использование и совершенствование инновационных технологий дает отечественному производителю значительные конкурентные пре имущества в борьбе за рынки.

Для России это очень важная проблема. Хотя страна вышла из технологической изоляции, но вряд ли западные фирмы предоставят ей возможность свободно приобретать их новейшие разработки. Опыт с неудавшейся покупкой «Опеля» это подтверждает. Кроме того, значительная часть технологий засекречена. И Президент справедливо в весьма жесткой форме поставил вопрос о разработке собственных инновационных технологий. Хватит спать, пришло время действовать.

Кроме улучшения чисто рыночных показателей, разработка собственных инновационных продуктов воздействует и на творческий потенциал научно-технической сферы. Изучение этого вопроса с применением методов математического моделирования дало весьма интересный результат, касающийся пределов внешних заимствований. Оказывается, что «Критический уровень увеличений внешних заимствований лежит в диапазоне 1,2–1,5 раза, его рост более чем на 50 % приводит к окончательной деградации отечественного инновационного потенциала» (Келле, 2003: 138) (турсив мой. – В.К.). Это вывод, с которым должно считаться. И сейчас стоит вопрос о создании более благоприятных условий и мобилизации ресурсов для достижения целей.

Все сложности и достижения Научно-технологического прогресса концентрируют в себе прорывные технологии. Другие способы совершенствования техники и технологии являются второстепенными и не решают проблемы. Это обстоятельство нередко пытаются затушевать.

В советские времена, чтобы оптимистически представить продвижение страны по пути технического прогресса, статистика выдавала сведения о миллионах рационализаторских предложений в промышленности, на транспорте, в сельском хозяйстве. Но на

поверку оказывалось, что существенного прогресса здесь не было, ибо совершенствовалась существующая, подчас морально устаревающая техника, а не создавалась техника завтрашнего дня.

В современной России, как уже отмечалось, даже крупные компании пытаются уйти от разработки инноваций. Но этого допускать нельзя. *Страна должна развивать собственную способность генерировать новые научные идеи и разрабатывать новые технологии.* Именно к этому призывает и на это ориентирует ее руководство.

Эта тема вновь подводит нас к вопросу о состоянии и условиях развития российской науки.

Для страны, живущей за счет добычи и вывоза сырья, ни большой науки, ни роста интеллектуального потенциала не нужно. Вполне возможно обойтись тем, что уже имеется. Но осилить инновационный вектор развития с подобной установкой невозможно. Наука, образование, интеллектуальный труд и творчество обеспечивают научно-технологический прогресс, и потому для государства, вступающего на инновационный путь развития, становятся основными приоритетами. Ориентированная на них стратегия конкретизируется в экономической, научно-технической, образовательной и культурной политике. Кое-что в этом направлении в России уже сделано. Однако общая картина пока не изменилась. Финансовая зависимость от сырьевых отраслей не слабеет. Существует подготовленная экономическим блоком правительства Концепция долгосрочного развития страны до 2020 г. У нее много недостатков (Лепский, 2009:109–111), и главный – противоречие между целями и средствами. Сроки решения основных проблем перехода на инновационный путь отодвигаются на конец прогнозного периода, а на ближайшее время планируется некоторый застой в развитии науки и наукоемкого производства, который, как показывает опыт, бесследно не проходит, а вызывает, как правило, деградацию. Получается программа с благородной целью и негодными средствами, в которую изначально заложен провальный финал. Сейчас еще рано говорить, является ли нынешнее усиление инновационной активности государства ее фактическим пересмотром. Также еще не дан окончательный ответ на вопрос, удастся ли стране взять твердый инновационный курс.

Чтобы усилия государства, направленные на обеспечение провозглашаемых целей необходимыми материальными средствами и человеческими ресурсами, были успешными, чтобы не было между ними несоответствий, которые губили прежние попытки модернизации, предстоит еще многое сделать.

Сейчас страна достигла рубежа, которого СССР не смог преодолеть во второй половине прошлого столетия – перейти от слов к делу, от провозглашения целей к их практической реализации.

Нынешнюю попытку модернизировать экономику на базе инновационных технологий, видимо, следует оценить как «последний и решающий бой». Ее провал способен подтвердить, если не увековечить статус России как мирового поставщика природного сырья. Это означает, что, действительно, решается вопрос о том, какое будущее ожидает Россию. Конечно, греет надежда на лучшее будущее. Россия по многим показателям достойна места в числе лидеров развития современной цивилизации.

### **Баланс сил и политика государства**

Вступление России на инновационный путь невозможно без поддержки общества. Государство стремится ее обеспечить на правовом и политическом уровне.

Отношение различных слоев населения России к перспективе ее инновационного развития определяется их интересами, характером деятельности, историей. Научно-технологический прогресс поддерживают те общественные группы, которые вовлечены в творческую инновационную деятельность. Это люди интеллектуального труда, прежде всего, научная и техническая интеллигенция, квалифицированные рабочие, учащаяся молодежь, связывающая свое будущее с судьбой России, и та часть бизнес-сообщества, которая воспринимает совершенствование производства с использованием новых технологий как экономическую необходимость.

Государство рассчитывает на иностранных инвесторов с их инновационными разработками, обещая создать для них благоприятные условия.

Но далеко не все этот путь считают для себя выгодным и приемлемым.

В нем не заинтересованы те, кто имеет хороший устойчивый доход, а инновации требуют больших вложений и длительного ожидания их возврата. Поэтому нефтяные и другие магнаты десятилетиями не модернизировали добывающие отрасли. К этой же категории относится торговый капитал, связанный с импортом иностранных товаров. Пока не проявила инновационной активности подавляющая часть российского *промышленного* капитала, действующего в сфере реальной экономики. Но система такова, что без участия российского бизнеса инновационный процесс обречен. Ситуацию надо переломить. Но почему она, вообще, возникла? Почему американские бизнесмены уже полвека назад, гоняясь за новыми идеями и разработками, располагали свои фирмы поближе к элитным технологическим университетам, особенно МТИ, а российский бизнес проявляет полное равнодушие к этой теме?

Полагаю, что истоки этого различия следует искать в характере происхождения того и другого. Американский бизнес *создавал* промышленность, российский бизнес *получил* ее в результате приватизации, за гроши. И хотя люд был разный, начиная с бывших «красных директоров» и кончая просто уголовными элементами, итог был один и тот же: забота лишь о сегодняшнем дне. Видимо, не случайно за прошедшие почти два десятилетия российский бизнес не породил ни одного подобия Форда или Гейтса. Пользуются известностью лишь имена нескольких магнатов, выделяющихся не творческими достижениями, а размерами своего денежного мешка.

Бизнес должен приносить прибыль. Она нужна, без нее невозможно вести дело. Нормой является и то, что прибыль идет на расширение и совершенствование производства. Но когда собственники промышленных предприятий игнорируют эту норму, прячут деньги в иностранных банках, не организуют и не стимулируют разработку отечественных инноваций, естественно, возникает мнение, что они жажду скорой и большой прибыли и не заботятся о будущем. Алчность губит в бизнесмене предпринимателя, превращает его в нечто противоположное. И вместо рачительного хозяина или хорошего менеджера появляется временщик, озабоченный лишь проблемами личного обогащения.

Но, может быть, это не единственная причина такого поведения бизнеса. Да, российский бизнес не занимается инновациями, а если все-таки возникает потребность в новой технике, ее удовлет-

воряют за счет импорта. Да, инвестиций недостаточно. Да, Россия имеет «нефтедоллары». Да, жадности бизнесу не занимать. Но это все видимые причины. А где их истоки? Мне представляются вполне обоснованными идеи на этот счет, высказанные экономистом С.Афониным в интервью газете «Поиск». Он считает, что пассивность бизнеса в сфере инноваций вызвана тем, что пока не созданы благоприятные условия для его деятельности. «Сейчас нужно подумать, как решить четыре проблемы предсказуемость бизнес-среды, появление “длинных” денег в экономике, защита прав собственности, устранение административных барьеров» (Поиск, 2010: 5). В решение этих проблем свою лепту должно внести и государство. Однако министерства экономического блока до последнего времени не являлись энтузиастами инновационного вектора развития, и вели себя так, будто это их не касается. Сказывалось отсутствие инновационного вектора в экономической политике государства.

Еще драматичнее складывается ситуация в научно-технической и инновационной политике, на которую возлагается основная доля ответственности за реализацию поставленных целей. Несмотря на инициативы и некоторую активность, государство не может наладить выработку и реализацию последовательной научно-технической и инновационной политики, исключающей противоречия между целями и средствами их осуществления. Препятствия чинит и коррумпированный чиновничий аппарат, также не желающий изменений, нарушающих рутинную систему работы, не требующую от него рискованных действий и неординарных усилий. Не случайно даже важные инициативы руководства страны в области инновационной политики этот аппарат спускал на тормозах, искажал задания и гнул свою линию, отличную от позиции руководства.

Примером такого противоречия служит отношение государства к фундаментальной науке и ее отечественному носителю – Российской академии наук. С одной стороны, заверения на самом высоком уровне, что фундаментальная наука – национальное достояние страны, с другой – постоянные жесткие финансовые ограничения на ее исследовательскую деятельность.

В 1990-е годы на нее, как и на всю науку, была наброшена финансовая удавка, и Академия выживала за счет самоотверженной работы ее персонала, изыскания Возможностей дополнительного внебюджетного дохода, благотворительной (иногда не бескорыстной) помощи иностранных фондов.

В следующем десятилетии положение улучшилось. Постепенно увеличивалась зарплата научных работников, затем инженеров и вспомогательного персонала. Но неоправданные ограничения остались. Это результат проводимой государством, его финансовыми органами стратегии, согласно которой основные вложения в науку, образование, развитие откладываются на конец второго десятилетия XXI в. Возникают вопросы. Может ли состояться переход страны на инновационный путь при такой мизерной доле науки в ВВП? Почему все развитые страны увеличивают расходы на науку, несмотря на кризис, а бюджет РАН урезается, в результате чего она вынуждена сокращать исследовательскую деятельность? Почему РАН уже в течение нескольких лет запрещается увеличивать расходы на приобретение научного оборудования? Почему все многочисленные программы реформирования РАН сводятся, в конечном счете, к сокращениям численности кадров, уменьшениям количества институтов, урезаниям величины доходов, суммы расходов и т. д.? Может быть, какие-то сокращения действительно нужны. Но рациональный смысл такой настойчивой и многолетней настройки на сокращения, когда вся эпоха требует другого, уловить трудно. Мы дожили до того, что «Россия остается единственной страной в мире с сокращающейся численностью ученых» (Лепский, 2009: 110). Источником такой политики является тот же бюрократический аппарат. Из не очень давних высказываний высокопоставленных чиновников Министерства науки и образования видно, что они не доверяют Академии. Вокруг Академии нагнетается атмосфера интриг и ажиотажа, что вызывает ненужное напряжение. Конечно, на все это можно не обращать внимания, но все-таки вопрос, кому это все нужно, людей волнует.

В последние годы начинает проявлять себя зарубежная русская диаспора. Здесь также разные точки зрения. Одни озабочены состоянием и судьбой российской науки, другие высказываются о ней с презрением, считая, что Россию не покинули лишь серые и бесталанные<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Вот отзыв некоего Ю.Аммосова: «За последние 15 лет “утечка мозгов” переместила всех мало-мальски способных ученых за пределы России. Произошел “отрицательный отбор в России остались только научные администраторы <...> да полные бездарности. Как следствие, Российская академия наук является сейчас пустой оболочкой, не имеющей никакой научной ценности». Электр. адрес: <http://www.globalrus.ru/opinions/783278/>.

Наука на российской территории, по их мнению, может возродиться, лишь будучи преобразована по западным образцам с помощью иностранных специалистов и эмигрантов. Правда, лауреат Нобелевской премии академик Жорес Алферов выразился по-другому: пессимисты уехали, оптимисты остались.

Действительно, по уровню исследовательской активности Россия за последние годы передвинулась с 7-го на 9-е место в мировой науке. Это, в том числе, и результат политики сокращений. И все-таки, несмотря на все, библиометрические подсчеты на период 1998–2002 гг. показывают, что Россия занимала по физике 4-ю позицию в мире, по химии – 6-ю, по математике и наукам о Земле и Космосе 10-ю. А вот в фармакологии ее ранг низкий, она занимает 28-е место. Россия сильно отстает в науках о жизни (Маршакова-Шайкевич, 2008: 201).

Видимо, под влиянием аппарата и на самом верху не убеждены в адекватности ее академической науки уровню мировой. Тогда многое становится ясным. Россия часть научного оборудования вынуждена приобретать за рубежом. Стоит оно дорого. Нужно ли тратить большие деньги, если нет уверенности, что оно будет использовано по назначению и с пользой для науки. Лучше подождать. Как сказал в свое время Гайдар: наука подождет. Но такое «воздержание» – потеря дорогого времени. Недооценку возможностей РАН можно опровергнуть не разговорами, а делами самой академической науки. Академия должна доказать, что она по праву занимает лидирующее положение в российской науке, и хотя у нее много недостатков и слабостей, но ее творческий потенциал делает ее незаменимым участником инновационного развития России.

Но современное состояние РАН зависит от проводимой государством научной политики, в ней просматривается противоречие между провозглашенными целями и фактическими действиями, по крайней мере, по некоторым аспектам отношения к фундаментальной науке. До последнего времени научно-техническая политика не занималась мобилизацией средств для осуществления поставленных целей. А, может быть, действительно, страна не созрела? Надо было еще провести подготовительную работу. Так это или не так, но годы шли, а воз с места не двигался. Стратегический выбор до последнего времени все еще оставался желанной целью.



Лишь на рубеже второго десятилетия XXI века начались подвижки, вселяющие надежду. Мы оптимисты. Интересно будет через год вернуться к этой теме.

### Литература

*Глазьев С.Ю.* Стратегия экономического роста на пороге XXI века и экономическая безопасность России // Наука и безопасность России. М., 2000. С. 61, 74–75.

Интервью С.Афонина «Стоит или падает?» // Поиск. 2010. № 2. С. 5.

*Лепский В.Е.* Субъекто-ориентированный подход к инновационному развитию. М., 2009. С. 109–111.

*Лепский В.Е.* Субъекто-ориентированный подход к инновационному развитию. М., 2009. С. 110.

*Маршакова-Шайкевич И.В.* Россия в мировой науке. Библиометрический анализ. М., 2008. С. 201.

*Михайлов А.П., Шведовский В.А.* Гл. 7. О математическом моделировании инновационного процесса // *Келле В.Ж.* Инновационная система России: формирование и функционирование. М., 2003. С. 138.

Поиск. 2002. № 16. С. 8.

## Содержание

И.Ф. Михайлов. О философской культурологии В.Ж.Келле .....	3
Введение .....	11

### РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ

Глава 1. Синкретизм первобытной культуры .....	23
Глава 2. Миф и логос .....	43
Глава 3. Вера и знание .....	63
Глава 4. Великая научная революция и формирование интеллектуальной ветви культуры .....	83
Глава 5. Духовная культура Нового времени. Романтизм .....	103
Глава 6. Кант и Гегель. Две линии в философском осмыслении культуры .....	109
Глава 7. Проблема духовного в философии марксизма.....	119
Глава 8. Интеллектуальное и духовное в постклассической западной философии .....	133
Глава 9. Постмодернистское прочтение духовности .....	142

### РАЗДЕЛ ВТОРОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ И ДУХОВНЫЙ ПОТЕНЦИАЛ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Глава 10. Культура и свобода .....	150
Глава 11. Социальные и методологические аспекты взаимоотношения интеллектуальной и духовной ветвей культуры .....	163
Глава 12. Социокультурное пространство инновационной деятельности .....	172
Заключение .....	188

### Приложения

Интеллектуальная экономика, инновационное развитие, общество знания .....	191
Состоится ли инновационная модернизация в России?.....	201

Научное издание

**Келле Владислав Жанович**

## **Интеллектуальное и духовное начала в культуре**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 28.12.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 14,0. Уч.-изд. л. 11,15. Тираж 500 экз. Заказ № 005.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>

## ВЫШЛИ В СВЕТ

- 1. Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2010. – 255 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0174-7.**

Четвертый выпуск сборника посвящен анализу актуальных аспектов развития гуманитарной экспертизы, а также проблемам биоэтики и виртуалистики. Особое внимание авторы уделяют проблемам соотношения рационального и иррационального в различных аспектах человеческой жизни: телесности, социуме, властных структурах, обучении, творчестве. Комплексный подход к изучению проблем человека находит свое воплощение в материалах, посвященных модификации человеческой природы.
- 2. Вечное и преходящее в культурном наследии России [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФРАН, 2010. – 151 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0181-5.**

Отношение к собственному наследию, в противоположность ложно понятому патриотизму, не может быть исключительно апологетическим и, как следствие, догматическим. Это отношение селективно, корректируется настоящим и потому критично по своему духу. Для того, чтобы ответить на вопрос об избирательном наследовании, необходимо, во-первых, проанализировать общий состав этого наследия, в том числе такие его пласты, как этнический и национальный, языческий, православный и светский, азиатский и европейский, крестьянский, дворянский и разночинный. Во-вторых, содержательно раскрыть, и если понадобится, реконструировать то, что сохраняет свое культурное значение и ждет своего востребования в современной России.
- 3. Глобализация и проблема сохранения культурного многообразия [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. Ю.В. Хен. – М. : ИФРАН, 2010. – 239 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0157-0.**

В книге рассмотрены различные аспекты проблемы сохранения многообразия культурных традиций в условиях глобализации. Проведен философский анализ вызовов и противоречий, возникающих при том или ином решении проблемы. Состав авторского коллектива позволяет рассмотреть проблемы глобализации под оригинальным углом зрения, например как фактор эволюционного развития человечества, как проблему когнитивной эволюции, как источник наукоемкого терроризма и т. д., что обеспечивает определенную новизну взгляда на процесс глобализации.
- 4. Горелов, А.А. Истина и смысл [Текст] / А.А. Горелов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 147 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 141–146. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0162-4.**

Рассматривается соотношение понятий «истина» и «смысл». Работа состоит из двух частей. В первой части анализируются различные концепции истины, сформировавшиеся в античности и в Новое время, а также виды ис-

тины в различных отраслях культуры. Во второй части дается определение смысла жизни как трансформации телесного в духовное и показывается, как данное определение связано с определением истины как процесса и результата познания.

Для тех, кто интересуется проблемами истины и смысла жизни.

5. **Громов, М.Н. Образы философов в Древней Руси [Текст] / М.Н. Громов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. ; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 163–188. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0182-2.**

Книга написана на основе многолетних изысканий в области древнерусской философии и культуры с учетом достижений современной историко-философской науки и медиевистики. В ней анализируются полисемантические представления о философии и философах на основе памятников письменности XI–XVII веков. Прослеживается влияние кирилло-мефодиевской традиции и рассматривается образ Константина-Кирилла Философа как пример мыслителя, ставший эталонным для отечественной допетровской культуры. Последовательно излагаются жизнь и творческое наследие Илариона Киевского, Кирилла Туровского, митрополита Никифора, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Максима Грека, Симеона Полоцкого, Юрия Крижанича, протопопа Аввакума и других выдающихся представителей древнерусской мысли. Книга предназначена как для специалистов по отечественной философии и культуре, так и для широкого круга заинтересованных читателей.

6. **Ивин, А.А. Человеческие предпочтения [Текст] / А.А. Ивин; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 122 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 120–122. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0163-1.**

В монографии рассматриваются предпочтения (сравнительные оценки), выражаемые обычно с помощью терминов «лучше», «хуже», «равноценно». Затрагиваются три темы: роль предпочтений в человеческой деятельности, логический анализ предпочтений и система предпочтений, предполагаемых научным методом. Строятся новые логические теории предпочтений, в частности, логики предпочтений, не являющихся транзитивными.

7. **История философии. № 15 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.И. Блауберг, О.В. Голова. – М. : ИФРАН, 2010. – 232 с.**

Тематика пятнадцатого номера журнала – западноевропейская философия. Читатель сможет ознакомиться с авторскими статьями, посвященными философии Эрнста Юнгера, Пауля Тиллиха и Кордемуса – одного из крупнейших представителей картезианства, практически неизвестного в России, Кордемуса, а также некоторым вопросам, широко обсуждаемым в философии сознания. В номере опубликованы новые переводы работ Бозция «О кафолической вере» и Бернарда Уильямса. Отдельный раздел посвящен материалам международной конференции «Современность Спинозы», большая часть которых представлена текстами выступлений французских участников форума.

8. **Кара-Мурза, А.А. Интеллектуальные портреты: Очерки о русских мыслителях XIX–XX вв. Вып. 2 [Текст] / А.А. Кара-Мурза ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 155 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0136-5.**

Книга известного философа и политолога, доктора философских наук А.А.Кара-Мурзы представляет собой сборник оригинальных интеллектуальных биографий крупных политических мыслителей России XIX–XX вв. – Владимира Соловьева, Михаила Стаховича, Николая Волконского, Михаила Комисарова, Василия Караулова, Степана Востротина, Бориса Зайцева. Важной задачей автора является выстраивание «интеллектуальной родословной» либерально-центристской (либерально-консервативной) традиции в истории русской политической и философской мысли.

9. **Кришталёва, Л.Г. Философия и этика поступка (структура и значение поступка в различных культурно-исторических обстоятельствах – опыт реконструкции) [Текст] / Л.Г. Кришталёва ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 123 с. ; 20 см. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0169-3.**

Перед каждым человеком стоит парадоксальная задача – стать самим собой. Как человек движется навстречу к себе? Классические тексты, относящиеся к разным эпохам и культурам, дают схожий ответ – путем поступка.

Книга включает три исследования, ставшие результатом медленного чтения платоновской «Апологии Сократа», «Нравственных писем к Луцилию» Сенеки и романа «Братья Карамазовы» Ф.М.Достоевского. Тщательный анализ позволил по-новому понять события, запечатленные в этих текстах.

10. **Междисциплинарность в науках и философии [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФРАН, 2010. – 205 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0179-2.**

Междисциплинарное взаимодействие – отличительная черта современной науки и других типов интеллектуального производства. Сегодня в большинстве наук решение крупной проблемы невозможно без междисциплинарного взаимодействия ученых. И его отличие состоит в том, что оно может происходить без институциональных преобразований, на уровне личного общения и даже в форме безличного заимствования результатов и методов других наук. Авторы рассматривают междисциплинарные подходы, продуцируемые зарубежными исследователями, а также сами применяют междисциплинарные методы при решении философских проблем. Книга дает читателю представление о междисциплинарности как современном философском тренде.

11. **Меняющаяся социальность: новые формы модернизации и прогресса [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Г. Федотова. – М. : ИФРАН, 2010. – 274 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0170-9.**

В монографии обсуждаются глубокие перемены, обусловленные подключением к интенсивному мировому развитию и экономическому росту ряда незападных стран и увеличением числа потребителей ресурсов. Эта меня-

ющаяся социальная реальность сегодня плохо описывается классической концепцией прогресса, характеризующей Запад как универсальный образец развития для западных стран, обреченных на стратегию догоняющей модернизации.

В книге рассматривается классическая концепция прогресса, ее регулятивное значение для понимания новых форм прогресса и модернизации, а также дискуссии по данному вопросу.

Отдельный раздел посвящен проблемам прогресса и модернизации России.

- 12. Ориентиры... Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.**

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

- 13. Павлов, К.А. О природе логических рассуждений [Текст] / К.А. Павлов; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 155–157. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0164-8.**

Монография является исследованием в области философии логики. Критически анализируется «субстанциальное» понимание логики, проистекающее из стремления считать, что логические формы обязаны иметь знаковый характер. Особое внимание уделяется смыслопорождающим и коммуникативным аспектам логики, без учета которых невозможно ставить вопрос ни о теоретической реконструкции логики научных открытий, ни о компьютерном моделировании процессов логического рассуждения.

- 14. Политико-философский ежегодник. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0172-3.**

Третий выпуск «Политико-философского ежегодника» посвящен исследованию капитализма, его политическим институтам и ассоциируемым с ними политико-философским теориям. Другой важной темой выпуска является изменение вектора политического развития нашей страны за прошедшие два десятилетия, история Новой России подробно освещена под этим углом в статье И.К.Пантина о «российском выборе». Кроме того, в выпуске получила продолжение ставшая традиционной рубрика о проблемах политического образования.

15. **Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.И. Аршинов, В.Е. Лепский. – М. : ИФРАН, 2010. – 271 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0176-1.**

Работа посвящена актуальным и активно обсуждаемым проблемам формирования адекватных эпохе глобализации форм и типов субъектности. Предлагаемый авторами подход базируется на идеях постнеклассической науки, в которой интерпретация знаний неразрывно связана с субъектами, их производящими, с их отношениями и взаимными рефлексивными представлениями, с этическими нормами и морально-нравственными представлениями.

Представляет интерес для специалистов гуманитарных и естественнонаучных областей знаний, ориентированных на исследование проблем социального проектирования, управления и развития, а также для широкой аудитории управленцев-практиков.

16. **Современное государство, социум, человек: российская специфика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. В.Н. Шевченко. – М.: ИФРАН, 2010. – 243 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0175-4.**

Авторы монографии сконцентрировали свое внимание на обосновании целей и задач современного российского государства, на состоянии социума, на тех горизонтах, которые открываются перед человеком в меняющихся условиях его жизни и деятельности. Проведен сравнительный анализ принципов западной и российской цивилизации, показаны результаты воздействия Запада на русскую культуру и общество, на ход отечественной истории, разобрана дилемма – модернизация или особый путь развития России. Книга предназначена для научных работников, преподавателей, аспирантов, а также широкого круга читателей, интересующихся современными проблемами модернизации российского государства и общества.

17. **Спектр антропологических учений. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. П.С. Гуревич. – М.: ИФРАН, 2010. – 194 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0173-0.**

За последнее время в европейской философии радикально изменились философские представления о человеческой природе. Решительное преобразование прежних взглядов обусловлено, прежде всего, открытиями в области медицины и естествознания, движением «трансгуманистов», которое поставило перед собой задачу создать «постчеловека», становлением трансперсональной психологии, выступившей против картезианско-ньютоновской картины мира, и развитием постмодернистской рефлексии, декларирующей «смерть человека».

Современные дискуссии о человеческой природе актуализируют проблему антропидеи. Сегодня актуальной оказывается сама задача оправдания человека как особого рода сущего.