

Министерство образования Республики Беларусь  
БЕЛОРУССКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНФОРМАТИКИ И РАДИОЭЛЕКТРОНИКИ

Кафедра философии

**ЧЕЛОВЕК. КУЛЬТУРА. СИНЕРГИЯ**

Учебное пособие для студентов и аспирантов

Под редакцией проф. Ю.А. Харина

Минск 2000

УДК...(075.8)

ББК...Я 73

Авт. зн.

Авторы: Е.В. Беляева, В.И. Миськевич, И.А. Рябков, Ю.А. Харин.

Рецензенты: доктор философских наук, профессор БГУ А.И.Зеленков;

доктор философских наук, профессор БГЭУ Е.З.Волчек.

Человек. Культура. Синергия: Учебное пособие по курсу философии для студентов и аспирантов / Е.В. Беляева, В.И. Миськевич, И.А. Рябков, Ю.А. Харин; под редакцией Ю.А. Харина. – Мн.: БГУИР, 2000.- ...с  
ISBN...985-444-017-6

Раскрывается философское понимание социальной синергии. Рассматриваются социо-культурные, правовые, этические аспекты регулирования и спонтанности в общественных процессах. Обсуждаются проблемы гуманизации социума, культуры, социальных действий.

ISBN 985-444-017-6

© Е.В.Беляева, В.И.Миськевич,  
И.А.Рябков, Ю.А.Харин, 2000

## ВВЕДЕНИЕ

На рубежах нынешних веков и тысячелетий человечество оказалось перед лицом сложнейших и все более обостряющихся экологических, национальных, демографических и иных социальных проблем. Соответственно нарастает дискомфортность в её философском осмыслении. Переидеологизация общественного сознания на постсоветском пространстве вынесла окончательный вердикт бездумному оптимизму.

Стали модными принимающиеся уже без всяких колебаний утверждения, что будто бы "в исторических событиях нет ничего детерминированного. Каждая последовательность событий - уникальна"<sup>1</sup>. Это симптомы волюнтаристского субъективизма в видении общественных процессов. Создается впечатление, что многим идеологам и "новым практикам" сейчас удобнее заменять "упрямство" и твердость объективной детерминации спонтанными и произвольными действиями участников социальных событий. На помощь тут часто призывается возникшая совсем недавно как научная дисциплина синергетика с ее "постнеклассическим" воззрением на мир и акцентуацией доминирования в нем хаоса и случайности. Синергетические феномены флуктуаций и бифуркаций воспринимаются теперь как отсутствие какой-либо определенности в современной социальной динамике.

В этих условиях появились прозрения, что "мы живем не в эпоху доктрин, а в эпоху практических решений"<sup>2</sup>. Весьма характерно признание известного западного теоретика. "Практика" отстраняется от "докtrin"! Но ведь "доктрины" - это идеологии, концепции, теории, парадигмы, методологии, ценности, перспективы желаемого будущего. Какая же "практика" без всех подобных реалий?

Скорее всего, разговоры об "эпохе практических решений" свидетельствуют лишь о том, что интеллектуальная элита понимает опасность вакуума привлекательных идей во времена "кризиса мирового капитализма". Тот же крупнейший олигарх Дж. Сорос констатирует, что "вера в капитализм по модели свободного предпринимательства... продемонстрировала нехватку общественных ценностей в статусе моральных принципов" и что "между подлинными ценностями и рыночными ценностями существует пропасть"<sup>3</sup>. Конструктивно мыслящие западные ученые, экономисты, философы, социологи озабочены сейчас выработкой новых эвристических вариантов идеологии постиндустриализма. Многим теоретикам выход из современного глобального

---

<sup>1</sup> Сорос Дж. Кризис мирового капитализма. - М., 1999, с 126.

<sup>2</sup> Гэлбрейт Дж. Г. Справедливое общество. Гуманистический взгляд // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. - М., 1999, с. 231.

<sup>3</sup> Сорос Дж. Цит.соч., с. 93, 231.

кризисного состояния видится в приобщении человечества к некой интегративной идее "посткапитализма", "справедливого общества", "цивилизма", "общества сетевых структур" и т.п. На постсоветском пространстве в суверенных государствах ведутся поиски собственной "национальной идеи".

В познании общественных процессов, как видим, возникла очередная проблемная ситуация: с одной стороны, прокламируется уникальность социальных событий, индетерминизм, случайность и произвольность, непредсказуемость будущего, с другой же, - четко обозначилось стремление многих теоретиков охватить всеобщей идеологической схемой совокупность событий с целью выявления сущностных моментов социальной детерминации для убеждения в истинности пропагандируемых доктрин. Этот гносеологический парадокс, как считают авторы, вполне поддается разумному осмыслению.

В предлагаемой работе в учебных целях излагаются результаты проводимых кафедрой философии научных исследований.

Предметом анализа, продолжающего прежние публикации<sup>1</sup>, выступает синергия как противоречивая диалектическая реальность в единстве ее социальных, национальных, социокультурных, гуманистических, нравственных и правовых аспектов.

---

<sup>1</sup> См.: Очерки философии социального действия. - Мн., 1994; Гуманизм и социальные действия людей. - Мн., 1996; Гуманистические императивы социальных действий. - Мн., 1998.

## СОЦИАЛЬНАЯ СИНЕРГИЯ: ИСХОДНЫЕ ПРИНЦИПЫ

Обсуждаемая тема требует прояснения содержания некоторых терминов, употребляемых в исследованиях объективных социальных процессов при их синергетическом осмыслении. Прежде всего это касается различия в понятиях "социальная синергетика"<sup>1</sup>, и "социальная синергия". Синергетика - это учение о самоорганизации, о возникновении "порядка из хаоса". Предикат "социальная" лишь указывает на пространство проявления всеобщих синергетических эффектов (флуктуации, бифуркации, аттракторы, диссипативность, нелинейность и др.) - человеческая история в ее политических, экономических, социокультурных, технологических и иных аспектах. Есть ли основания для подобного рассмотрения социума? Конечно. Синергетика как научная дисциплина вполне компетентна и в анализе общественных событий.

Синергетические идеи о неравновесности, нелинейности, открытости сложных самоорганизующихся систем, о взаимопереходах порядка и хаоса, сопряженные с социальным познанием, трансформируют и обогащают наши представления о соотношении случайности (свободы воли) и детерминации в истории, о роли многофакторности и проблеме альтернативности в историческом развитии, об особом значении переходных эпох в общественной эволюции<sup>2</sup>.

В то же время, осознавая большую эвристическую значимость синергетики в понимании исторических явлений, надо видеть и ее объективную ограниченность. На самом деле, в выражении "социальная синергетика" его прилагательное функционально, а не просто демонстративно в обозначении сферы использования модных ныне представлений. Здесь положение аналогично соотношению философских универсалий и категорий социальной диалектики<sup>3</sup>.

Социальная диалектика - это теория функционирования всеобщих законов диалектики в условиях опосредования их деятельностью людей. Содержание философских универсалий (противоречие, материя, отрицание, закон, возможность, сущность и др.) обогащается и конкретизируется при их "социальном" прочтении.

---

<sup>1</sup> См, напр., Бранский В.П. Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность (ОНС). М., 1999, № 6.

<sup>2</sup> Василевская В.В. Порядок и хаос в развитии социальных систем. - СПб., 1999, с. 212-219.

<sup>3</sup> Категории социальной диалектики. Мн., 1978; Харин Ю.А. Марксистская социальная диалектика. Мн., 1986.

Поэтому, возвращаясь к "социальной синергетике", уясним, что в познании человеческих процессов явно недостаточно описывать только общесинергетические эффекты, но надо еще особо заниматься раскрытием их общественных модификаций, обусловленных спецификой социума (многообразие кругов человеческого бытия; диалектика субъективного-объективного; идеального-материального; социальные действия; цели и идеалы; общественная психология; идеология; наука и т.п.).

В отличие от двузначности (теория и реальность) социальной синергетики выражение "социальная синергия" однозначно. Оно фиксирует объективную (объектно-субъектную) социальную действительность в ее статике и динамике. Если под "синергией" понимать "содействие", "сотрудничество"<sup>1</sup>, то рассматриваемое выражение обозначает важный аспект диалектики социума в ее разнообразных оппозициях: социальный хаос - развитие, спонтанность - целерациональность, деструкция - творчество, случайность - закономерность, порядок - хаос, стабильность - цвишенизм, объективное - субъективное, целеполагание - архетипы, идеология - общественная психология, индивид - массы, институализация - спорадичность и т.п. В отличие от известных выражений "социальная инженерия" и "социальное проектирование", а также "социальное управление", схватывающих момент регулируемости в явлениях социума, понятие социальной синергии выражает общественные процессы в единстве их целеполагающих и спонтанных характеристик.

Так понимаемая социальная синергия может быть предметом изучения различных наук: на уровне объективной конкретности - политологии, экономики, истории и др.; в междисциплинарном аспекте - той же социальной синергетики, "социосинергетики", или "гомосинергетики", "синергетики с человеческим лицом"<sup>2</sup>; при социально-философском подходе - социальной диалектики. В последнем случае внимание сосредоточивается на анализе собственно философских вопросов темы. Уместно в данной связи заметить, что совершенно неправомерны суждения некоторых теоретиков о чуть ли не полном вытеснении синергетикой материалистической диалектики из современного методологического пространства научных исследований<sup>3</sup>. Подобные попытки ограничения проблемного поля диалектики были и ранее (вспомним хотя бы о тектологии А. Богданова).

Из этих кратко изложенных соображений вырисовывается позиция авторов в рассмотрении проблем общественного процесса в его синергетическом аспекте. Под социальной синергией будет подразумеваться общественная

---

<sup>1</sup> Вопросы философии (ВФ). М., 1997, № 4, с. 155.

<sup>2</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике // ВФ, 1997, №3, с. 70.

<sup>3</sup> См.: Венгеров А. Синергетика и политика // ОНС, 1993, №4.

реальность, возникающая как суммарный результат объективного хода событий и сознательно-субъективной деятельности людей. В рассмотрении вопросов этой темы станем придерживаться теоретических ориентиров социальной диалектики.

Определение нашей исходной исследовательской позиции дает возможность перейти непосредственно к существу дела. А оно состоит в том, чтобы с применением научных новаций философски осмыслить социальные события и процессы в их структурной противоречивости и интеграции.

Решающий фактор в социуме - это общественные отношения и действия людей. Первые образуют многоуровневую институализированную системность жизни общества, вторые - ее функционирование и изменение. Поэтому представляется необходимым в первую очередь уяснить сочетание в социальных реалиях их сопряженных моментов. Из совокупности различных форм этого сосуществования выделим в качестве бесспорно основных для нас следующие: 1) социодиалектические категориальные оппозиции типа: социальная необходимость - социальная случайность, социальное целое - социальный элемент, социальная причина - социальное следствие, социальное противоречие - социальное единство и т.п.; 2) имманентные характеристики человека и общества, придающие собственно социальное своеобразие синергии в жизни людей: их цели, экзистенциалы, ценности, нормы, мотивы, верования, архетипы, идеалы, логику, интуицию, управление и другие компоненты индивидуальных и массовых действий.

Будет правильным также саму социальную синергию дифференцировать на ее составляющие: политическую, экономическую, духовную, образовательную, нравственную и иные виды.

Дальнейшее продвижение в анализе темы обеспечивается рассмотрением диалектики спонтанности и целеполагания в общественных процессах. Спонтанность - это стихийность, самопроизвольность, "хаотичность", анархичность, нерегулируемость, непредсказуемость, иррациональность. Такие черты приобретают социальные действия людей в ситуациях резких кризисов и конфликтов, при социальном цвишенизме в силу незнания объективных законов, в информационном вакууме, в массовых акциях толпы и т.д.

Напротив, целеполагание в социуме - это интенционально упорядоченный разум и рассудок индивида, выстроенная в интересах господствующего субъекта (носителя власти) идеология, информационные ресурсы, план, организация, управление.

Сопряженность различных структур социальной синергии придает общественному процессу состояние нелинейности, бифуркационности, неоднозначности и относительной субъективной неопределенности.

Возьмем для примера современную образовательную синергию. Под образовательной синергией понимается "момент" социальной синергии,

обнаруживающий себя в полифакторном процессе институализированных и спонтанных образовательных воздействий на личность учащегося.

В терминах синергии образование предстает взаимопроникновением двух сравнительно автономных, но интегрирующихся в конечном результате процессов - линии саморегуляции (сознательного, намеренного, целерационального и целенаправленно формируемого сознания подрастающего поколения в системе образования - от детского сада до вуза) и линии спонтанного, стихийного, порой бессознательного опыта усвоения в мире повседневности духовных и социальных ценностей (часто и антиценностей) и навыков поведения.

К тому же в каждой из обозначенных составляющих образовательной синергии содержатся свои антиподы (в целерегулируемой сфере могут быть моменты произвольного и случайного), а в спонтанности повседневной реальности действуют живые рационально мыслящие индивиды с нередко жестко установленным целеполаганием.

В образовательной синергии достаточно четко просматриваются две составляющие: 1) воспринимаемая в качестве общественной необходимости система институализированных целерациональных коммуникативно-идеологических действий по обучению и воспитанию различных возрастных групп и 2) состоящее в существенной мере из произвольных, случайных познавательных актов гностическое (т.е. ориентированное на знания) поведение индивида. Так, каждый человек в принципе приобретает дидактически организованные знания в дошкольных учреждениях, в средних учебных заведениях, в вузах, в постдипломном обучении. Вместе с тем тезаурус знаний конкретной личности складывается не просто из усвоенного материала (скажем, в школе), но и из приобретенной порой совершенно случайным образом информации (по телевизору, радио, при чтении, в кругу семьи, общении с другими людьми, на художественных выставках, из собственного познавательного опыта и т.д.).

Стоит здесь также отметить, что в "школьном" обучении (идущем по первой линии образовательной синергии) далеко не все в содержательном аспекте выражается в терминах "необходимость", "рациональность", "план", "целеполагание", "управление" и т.п. Тут немало и своего, в том числе случайного, стихийного, непредполагаемого. Ну, скажем, ребенку повезло с воспитателем, школьнику с учителем, студенту - с профессором. Каждый из них - выдающийся харизматический высокопрофессиональный педагог. А вот у другого - иная ситуация: в детсаде больше болел, чем посещал; в школе английский язык преподавал учитель географии; в вузе доценту было совершенно безразлично, как усваивается его предмет. К тому же одному довелось учиться в лицее, а другому в сельской школе и т.д.



С завершением системного образования синергетический эффект будет у наших учащихся разным.

Но ведь и во второй линии образовательной синергии все не так просто. Здесь свои цели, стремления, планы, мотивы и побуждения. Они вносят моменты организации, планирования, рациональности, управления в гносеологическую спонтанность и случайность. А если учесть значимость для образовательной синергии личностной триады (генетичность, социальность, самоопределение), то рассматриваемый вопрос предстанет во всей своей теоретической полноте, включающей в конечном итоге необходимость учета зависимости процессов системно-регулируемого обучения от общего состояния социума. Так, при современном цвишенизме процессы образования испытывают негативные воздействия не только со стороны оказавшихся в диссипативном состоянии экономики и политики, но и факторов духовной синергии<sup>1</sup>. В ее социальное пространство входят идеология, общественная психология, наука, формы общественного сознания, цели и идеалы обучения, методология и методика образовательных действий и другие явления духовного круга бытия индивида и социума.

Если же теперь отвлечься от частных модификаций социальной синергии (образовательной, духовной, политической и т.п.) и попытаться зафиксировать общие характеристики, то по выделенным выше составляющим линиям ее содержание наполняется следующим образом:

#### Факторы спонтанности

- Природные и социотехнические катаклизмы и катастрофы
- стихийные массовые действия
- суммарный результат целенаправленных индивидуальных действий
- преступность
- личностные свойства лидеров
- дефицит информации

#### Факторы целерегуляции

- целерациональные и ценностно-ориентированные социальные действия
- управление, власть
- правовая, религиозная, нравственная и др. регламентация
- традиции, нормы
- социальные институты
- планирование, социальные технологии

---

<sup>1</sup> Заметим в данной связи, что одна из работ известного русского философа И.Лапшина называется "Духовная синергия (мораль, наука и искусство в их взаимных отношениях); опубликована в 1935 г. В ней исследуется противоречивая взаимосвязь трех сфер человеческой деятельности.

- социальный цвишенизм
- социальная случайность
- социальное управление
- необходимость, социальные законы

Здесь отмечены лишь некоторые основные факторы социальной спонтанности и сознательного регулирования.

Разумеется, не следует резко противопоставлять друг другу стихийность и целерегулируемость в общественных процессах, поскольку саму социальную реальность в конечном счете образуют усилия индивидов, их личностные действия. Они же всегда содержат момент неопределенности и сопутствующие ему экзистенциальные состояния (сомнение, страх и др.). Постулируемые как онтологические реалии, целенаправленные действия (познавательные, производственные, социально-политические) допускают нечеткость, неточность, множественность, вероятность планируемого результата. Это обусловлено прежде всего отсутствием полной информации, на основании которой принимаются рациональные решения; ограниченными возможностями каждого отдельного человека перерабатывать всю доступную информацию, которая оказалась в его распоряжении; неизбежным изменением ситуации и обстоятельств, в контексте которых реализуются конкретные решения.<sup>1</sup>

Тем самым и в объяснении обстоятельств с помощью действий<sup>2</sup>, что является одной из главных задач современной науки, необходимо "объемное" многоуровневое мышление в сопряжении человеческих диалектических противоположностей, определенности и неопределенности, информации и дезинформации, целеполагания и сомнения, страха и решительности, духовности и практики. Именно человек в своей социоантропной тотальности оказывается подлинным субъектом и самообъектом социальной синергии. В нашем анализе темы мы поэтому вполне логично теперь должны перейти к рассмотрению вопроса о человеке как феномене действительности.

---

<sup>1</sup> Верховин В.И. Парадоксы и лимиты принципа максимизации //ОНС, 1998, № 2, с. 117

<sup>2</sup> Турен Алэн. Возвращение человека действующего. Очерк социологии - М.; Научный мир, 1998, с. 61.

## ЧЕЛОВЕК КАК СУБЪЕКТ СИНЕРГИИ

### Социоантропная тотальность

В качестве феномена социальной синергии человека можно рассматривать в двух аспектах: 1) как мыслящего и 2) как действующего. Это две грани единого общественного процесса. Социальные действия личности, а также институализированное функционирование общества целенаправляются сознательными устремлениями. Высказан тезис, что "синергетически мыслящий человек - это Homo ludens человек играющий"<sup>1</sup>. На самом деле сквозь призму игрового начала, как показал нидерландский философ И. Хейзинга, можно выявить некоторые существенные грани человеческого бытия. Но опираться только на игровую парадигму в анализе проблем социальной синергии вряд ли верно. Игровая фиксация человека - лишь одна из многих его характеристик. Синергия, конечно, включает в себя оппозицию игры и дела, но ни в коей мере не исчерпывается ею. В выстраивании социальных судеб "виновны" в своем взаимопроникновении все качества человека.

По мнению Э. Кассирера, человек - это Homo absconditis - человек сокровенный, таинственный<sup>2</sup>. Он всегда для самого себя был проблемой. Проблематизировал он и окружающую действительность. Недаром одно из определений человека гласит, что он - существо вопрошающее. Да и вообще, как говорится, это - Homo sapiens, человек разумный, которому до всего есть дело, ибо считается, что он - "мера всех вещей". Кстати, в переводе с санскрита "человек" значит "разум", а древние греки выражение "человек" истолковывали как "смотрящий вверх".

Постепенное все более глубокое познание самого себя и последовательное постижение тайн мира природа в сочетании с овладением в практических действиях творческими и разрушительными силами сформировало человека как специфическую социоантропную тотальность. Эта людская целокупность космобиопсихосоциодуховного бытия проявляется почти в бесконечном многообразии моментов категориальной конкретизации человека<sup>3</sup>. Вот хотя бы первые приходящие на ум его определения: Homo sapiens (человек разумный),

---

<sup>1</sup> Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Антропный принцип в синергетике //ВФ, 1997, № 3, с.71.

<sup>2</sup> Кассирер Э. Что такое человек? // Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988, с.15.

<sup>3</sup> См. Харин Ю.А. Сапиенсы, цвишенсы, люди //Чалавек. Грамадства. Свет. Мн., 1998, №.4.

Homo ludens (человек играющий), Homo liber (человек свободный), Homo pulcher (человек прекрасный), Homo negans (человек отрицающий)...

А ведь есть и иные критериальные линии, например: человек "земной", "благородный", "низкий", "божественный", "странный", "грешный", "святой", "новый русский", "богатый", "бедный", "религиозный", "ученый", "светский", "капиталист", "коммунист", "восточный", "западный", "кавказской национальности", "либерал", "консерватор", "массовый" и т.д. и т.п.

Ну, а если углубиться в проблематику современной антропологии, то ситуация с самопостижением человечества предстает еще более сложной. Один из современных авторов вообще приводит доказательства того, что человечество не является единым видом. Фактически, по его мнению, есть четыре вида. Два первых (суперанималы и суггесторы) - хищные, с ориентацией на людей. Хищное меньшинство (маньяки, паханы, шестерки, неменяемые фанатики, непререкаемые властители-убийцы, каннибалы, насильники и т.п.) вносят в наш мир бесчеловечную жестокость, бесчестность и бессовестность. Им, нелюдям противостоят подлинные люди - человек разумный диффузный и неоантроп, человек духовно эволюционирующий<sup>1</sup>. Таковую концепцию, конечно, не все принимают. Но настораживает, что немало жизненных наблюдений с нею согласуются. Вспоминается давняя публикация о психологическом эксперименте с несколькими десятками американских студентов. Им было предложено включать ток для воздействия на человека. Имитировал состояние приговоренного к казни на электрическом стуле артист. Студенты этого не знали. Двадцать процентов из них сразу отказались участвовать в эксперименте. Шестьдесят процентов, видя "страдания" человека, прерывали опыт. Но каждый пятый из студентов, полагаясь на обещанную безответственность, доводил задание до конца, не взирая на доставляемые им мучения "приговоренному".

Тут есть над чем задуматься. Во всяком случае ясно одно: качество сапиенса - далеко не единственная и даже не определяющая характеристика человечности. Особо это очевидно в условиях современной цивилизации с ее чудо видными социальными, экологическими, технологическими и всякими прочими коллизиями. Ныне необычайно усилилась проблемность самого человека, в его оценке часто преобладает чувство отчаяния и пессимизма. Часто ссылаются на Ф. Ницше, когда-то объявившего человека "халтурой природы", недоразвитым, больным животным. Человек трактуется как "существо, определенное его недостатками" (Гелен).

Пишут о том, что "необходимо преодолеть избыточную, слишком восторженную, по сути дела не выдержавшую испытанием историей веру в

---

<sup>1</sup> См.: Диденко Б. Цивилизация каннибалов. Человечество как оно есть. - М., 1996.

человека, выведшую из гуманистической традиции с ее постулатом - "человек - мера всех вещей" (К.С. Гаджиев); что человеку еще предстоит стать человеком разумным и гуманным и, в этом смысле - "новым" (И.Т. Фролов). Хотелось бы поддержать мнение известного российского ученого. Только нужно уточнение: разумность и гуманность - далеко не всегда (вспомним Б. Диденко) взаимно сопрягаемые качества.

Нужно видеть конкретно-историческое существо самой социоантропной тотальности. Можно в самом общем виде выявить три состояния в ее становлении: 1) состояние дикого человека, 2) состояние цивилизованного человека, 3) состояние гуманного человека.

Человек дикий - реальность первобытного общества (а в известном смысле и современного). Его социоантропную тотальность образуют такие определения человека, как а) Homo sapiens (человек умелый), б) Homo faber (человек умелый), в) Homo naturalis (человек естественный), г) Homo aliterati (человек невежественный), д) Homo moralitis (человек нравственный), е) Homo ludens (человек играющий), ж) Homo loquens (человек говорящий), з) Homo symbolicus (оперирующий символами человек), и) Homo volens (человек волевой), к) Homo libidos (человек сексуальный), л) Homo esperans (человек надеющийся) и другие качества, свойственные человеку - субъекту природы и культуры на древнейшем этапе ее существования.

Человек цивилизованный (его история начинается с пятого - третьего тысячелетия до н.э.) помимо названных качеств интегрирует в свою социоантропную целокупность еще и такие особые черты, как: а) Homo civilis (человек гражданин), б) Homo logicus (мыслящий логично человек), в) Homo liber (человек свободный), г) Homo politicus (человек политический), д) Homo technologicus (человек технологический), е) Homo economicus (человек экономический), ж) Homo philisophicus (философствующий человек), з) Homo religiosus (человек религиозный), и) Homo cogitans (человек научно познающий), к) Homo negans (человек отрицающий), л) Homo degeneratus (человек деградирующий) и др.

Цивилизованный человек - не обязательно человек с гуманистическими ориентациями. С цивилизацией вполне уживаются дикость, варварство и вандализм. В недалеком прошлом цивилизованные англичане и голландцы в борьбе за доходы от торговли мускатным орехом методично истребляли гостеприимных и доверчивых островитян. Цивилизованные американцы применили чудовищное ядерное оружие. Знаком гитлеровского "нового порядка" стали душегубки, Освенцим и Дахау. Точно сказано еще К. Вебером (1767-1882): "Цивилизованная дикость - самая худшая из всех дикостей".

С появлением цивилизаций и особенно в моменты их переломного развития из глубин людского бытия часто просвечиваются сущностные свойства человека, придавшие ему качество Homo zwischens.

## Homo zwischens

Homo zwischens - тот же сапиенс, но психиологически отягощенный противоречиями "междубытия". М.Хайдеггер называл экзистенцией "стояние в просвете бытия"<sup>1</sup>. Подобные "просветы бытия" образуются, по мнению экзистенциалистов, в "пограничных ситуациях". Но можно и обобщить это их известное наблюдение введением более общей универсалии культуры: понятия цвишенизм.

Термин "цвишенизм" произведен от немецкого выражения zwischen означающего состояние "между"<sup>2</sup>. К размышлениям над названным феноменом обращались в контексте собственной проблематики Гераклит и Парменид, Платон и Аристотель, Августин и Фома Аквинский, Кузанец и Бруно, Кант и Гегель, Маркс и Ленин, Бердяев и Хайдеггер, Фрейд и Фромм, Бубер и Шелер. Они и многие другие авторы выявляли различные существенные грани цвишенизма. Особо отметим в данной связи французского мыслителя Декарта. Картезий своей доктриной дуализма демонстрировал состояние гносеологического цвишенизма. Оно предстает в многоаспектности его мировоззренческой рефлексии. У великого французского преобразователя естествознания живой человек пребывает в сети непростых отношений между небытием и Богом, умом и телом, сомнением и знанием, универсумом и частью, совершенством и несовершенством, логикой и страстью, свободой и детерминацией, истиной и заблуждением.

Философские прозрения Декарта помогают понять феномен цвишенизма в его целостной многомерности как сущностную экзистенциальную социокультурную универсалию, особо значимую в методологическом осмыслении переживаемого нами сейчас периода человеческой истории. Исходным в теоретическом анализе проблемы цвишенизма является ее онтологический аспект. С общефилософской точки зрения, цвишенизм предстает прежде всего как непреложный факт объективной текучести вещей, вечного становления всего сущего. По Гераклиту, "в одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем", то есть постоянно находимся между бытием и небытием. Этот цвишенистский смысл процесса становления уловлен в известных категориях диалектического мышления - время, момент, переход, трансформация, тотальность, отрицание, снятие, мера, развитие, противоречие с его единством и борьбой противоположностей, действие и др. На уровне социальной диалектики с началом процесса антропосоциогенеза подобные философские универсалии конкретизируются в

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Время и бытие. - М., 1993, с. 198.

<sup>2</sup> См.: Харин Ю.А. Феномен цвишенизма // XII Республиканские чтения "Великие преобразователи естествознания: Декарт и Лейбниц". Тез. докл. - Мн., 1996.

собственных характеристиках различных кругов становления человека как онтологической реальности.

В "космическом" кругу бытия возникают цвишенистские оппозиции "материя- дух", "человек - Бог", "душа - тело", "судьба - человеческое действие", "свобода - необходимость" и др. "Биологический" круг человеческого бытия порождает ситуацию пребывания индивида между жизнью и смертью, инстинктом и разумом, зоологическим эгоизмом и альтруизмом, животным и социальным началами, унаследованным и приобретенным.

Круг "экзистенциально-психологического" цвишенизма личности образуют смятение чувств, сомнения, пограничные ситуации, моменты отчаяния и негативизма, малодушия и мужества.

На собственно "социальном" (в узком смысле слова) уровне бытия людей к онтологическим состояниям цвишенизма следует отнести формационные и цивилизационные разломы, эпохи революций и контрреволюций, социальную маргинальность (статусная неопределенность групп и слоев общества), кризисы, войны, периоды "безвременья" и резкого обострения социальных противоречий (демографических, межэтнических, конфессиональных, классовых, экологических и др.).

Со всей очевидностью явления цвишенизма объективно обнаруживаются в кругу пятом человеческого бытия - в мире духовности. Такое состояние общественного сознания выражается понятиями "переоценки ценностей", "обращения", "бездуховности", "разочарования", "краха надежд", "отсутствия целей и идеалов", "покаяния", "деидеологизации", "нигилизма", "цинизма", "скепсиса", "помрачения разума", "одичания", "идиотизации", "дегуманизации". Философские и социальные измерения цвишенизма могут быть дополнены обозначенными в терминах синергетики характеристиками. Состояния цвишенизма непременно содержат в себе моменты хаоса, нестабильности и неравновесности, флуктуации и бифуркационные эффекты, нелинейность и непредсказуемость, вероятность и эмерджентность, случайность и дезорганизацию. Цвишенизм как событие социальной синергии к тому же означает подавляющее преобладание спонтанности в человеческих действиях, существенное ослабление управленческого начала, дестабилизацию общества, возрастание девиации и криминализации, возможное возникновение очагов харизмы с выполнением ими "аттракторных" функций разнородной кристаллизации и конфликтной институализации.

При философско-социальном анализе в любых случаях имеет смысл говорить о феномене цвишенизма лишь в соотношении конкретных событий и обстоятельств и живой личности (индивидуальный цвишенизм), или определенным сообществом (социальный цвишенизм). Состоянием "между" порождается сам человек. Верна мысль Бубера, что фундаментальным фактом

человеческой экзистенции является "человек с человеком"; "между" - это не вспомогательная конструкция, но истинное место и носитель межчеловеческих событий<sup>1</sup>.

Среди основных сущностных форм рассматриваемого феномена можно выделить цвишенизм а) онтический (ситуация "между" в отношениях к самому себе, с другим человеком, социальной группой, обществом; межкультурная, межцивилизационная, межконфессиональная и иные маргинальности); б) экзистенциальный (пребывание в личностных пограничных ситуациях: между ненавистью и любовью, рассудком и страстями, природным и божественным, сущим и должным, свободой и произволом, материализмом и идеализмом, тоталитаризмом и демократией, "рынком" и "планом", ориентациями "быть" и "иметь", "верить" и "мочь" и т.д.); г) практический (неопределенность установки на созерцание или социальное действие, деструкцию или творческое созидание, конформизм или борьбу, стихийность или организацию).

При всех особенностях разнообразия конкретных проявлений цвишенизма в подобных моментах человеческого бытия их объединяют три общие черты: объективный процесс перехода из прежнего состояния людских отношений в иное, состояние кризиса духовных ценностей, альтернативность выбора. Известный соотечественник Декарта писатель Альбер Камю как-то заметил, что рано или поздно наступает время, когда нужно выбирать между созерцанием и действием. Это и называется стать человеком. В моменты цвишенистской альтернативности испытывается собственно человеческое начало в человеке. Не всегда и не все выдерживают подобное испытание выбора, как это прекрасно показано, в частности, в романах великого французского писателя Оноре де Бальзака на примере трагической судьбы талантливого Люсьена, так и не сумевшего сохранить достоинство души в метаниях между "аристократичностью" и "буржуазностью". На слуху у всех ныне имя Достоевского, проникнувшего в суть экзистенциального цвишенизма. Во времена социального цвишенизма то, что у людей таится в антропологических глубинах, может стать экзистенциальной доминантой, трансформирующей человеческую социоантропную тотальность в одномерность существа хомо цвишенс. Здесь нужны специальные исследования, но уже теперь могут быть выявлены некоторые определяющие черты этого "хомо". Итак, что же возводит нормального сапиенса в статус хомо цвишенса?

Прежде всего из-за нестабильности своего существования хомо цвишенс ввергается в особые психические переживания, воспринимаемые нравственной личностью как утрата внутренних духовных устоев, вынужденное изменение

---

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. - М., 1995, с. 230.



интересов, "переоценка ценностей", отсутствие целей и смысла жизни; зачастую возникают безразличие, апатия, агрессивность и озлобленность.

Хомо цвишенс - это человек ценностно и идеологически дезориентированный, легко поддающийся суггестии и социальному манипулированию, утративший чувство критичности и иммунитет против осуществляемой порой средствами массовой информации идиотизации общества, склонный к принятию новых догм и закреплению старых суеверий.

Хомо цвишенс - это оказавшийся перед выбором, колеблющийся, сомневающийся человек, вынужденный в атмосфере неопределенности принимать рискованные решения.

В тисках индивидуального цвишенизма выбор ищется между альтернативами "своих" и "чужих", "личного" и "ничьего", "общего", страха и долга, эгоизма и соборности, мужества и предательства.

Хомо цвишенс - человек, воздерживающийся от поступков, непоследовательный в социальных действиях, способный как "человек - масса" к немотивированным акциям.

Феномен цвишенизма - один из серьезнейших факторов синергии, конкретная причина и реалья многих синергетически значимых явлений - социальной диссипативности, флуктуаций, аттракторности, бифуркаций и др. А в аспекте социальной диалектики он - глубинное основание деструктивности революционных акций и социальных трансформаций.

Состояние цвишенизма тягостно для индивида и опасно для общества. Живой человек преодолевает дискомфортность бытия, обращаясь к ценностям Возвышенной экзистенции, к продуктивному творчеству или религиозной вере, а социум может выйти из цвишенистского состояния, восприняв императивы конкретного действенного практического гуманизма как искомую в наши дни государственную идею.

### **Человек гуманный**

На рубеже веков и тысячелетий современное человечество оказалось перед сложнейшим социальным выбором. Усиливающийся объективный цвишенизм порождает, выражаясь суммарно, три возможности в дальнейшей эволюции социоантропной тотальности.

Первая: формирование человека одномерного, утратившего универсальность собственной сущности и концентрирующего свою энергию на реализацию какого-либо частного момента людского бытия - человек потребляющий, живущий по принципу "моя Родина - чековая книжка" (как хорошо сказано: гибрид декадента и варвара), постмодернистский человек, модульный человек (человек-функция) и т.п.

Вторая: возникновение "электронной цивилизации" с ее превращением человека в "виртуальное" существо, Homo electronicus, а затем и заменой его киборгом.

Третья: утверждение гуманистической социоантропной тотальности с проявлениями в людях качеств Homo sapiens humanus: Homo totus (человек целостный), Homo pulcher (человек прекрасный), Homo autocreator (человек самотворческий), Homo deos (человек божественный), Homo amans (человек любящий), Homo atolicus (человек вселенский) и др<sup>1</sup>.

Только эта третья возможность отвечает потребностям человеческого развития. В ней - надежды и стремления социума, ориентированного на ценности гуманизма. Оставим в стороне вопрос о том, возможно ли, как и когда возникает гуманное (а не просто цивилизованное) общество. К тому же существуют самые разные концепции гуманизма.

По-разному можно воспринимать идею гуманизма. Кое-кто просто относится к ней как к "вредному суеверию" (Ю.Бохеньски). Многие же заботе о живых людях, о конкретном человеке предпочитают рассуждения о человечестве вообще и об "общечеловеческих ценностях" (такого рода абстрактный гуманизм чаще всего свойствен западным идеологам). Революционеры-марксисты состояние "реального гуманизма" связывают с состоянием реального гуманизма с отдаленным и кажущимся сегодня уже проблематичным будущим человечества - с коммунизмом.

Для нас важен конкретный действенно-практический гуманизм. Он отнюдь не ограничивается только поисками идеалов людского общежития, но устремлен на утверждение человечности "здесь" и "теперь", то есть в жизни нынешнего поколения, как в общепланетарном пространстве, так и в определенном государственно-национальном социуме.

В чем суть *так* понимаемого гуманизма? Это понятие достаточно сложное. Оно включает в себя:

- особое ("человеческое") отношение людей к миру живой и неживой природы в их экологических связях с обществом; своего рода благоговение перед жизнью (А.Швейцер), которое трансформируется применительно к

---

<sup>1</sup> С использованием методологии социальной синергетики некоторыми авторами (см.: Бранский В.П. Цит. Соч., с.122) делается предположение о возможности в будущем превращения человека с его относительной свободой и относительной моралью в сверхчеловека с его абсолютной свободой и абсолютной моралью (соответственно человечества - в сверхчеловечество, обладающее фантастической технической и художественной мощью). Хотелось бы надеяться, что такой прогнозируемый "сверхчеловек" останется все же человеком, не утратившим свои гуманистические черты, а "сверхчеловечество" сохранит свою функцию противоречивого фактора социальной синергии.

человеческой жизни в понимание ее как главного людского идеала и высшей ценности;

- специфические социальные чувства: соучастия, взаимопомощи, коллективности, сострадания, милосердия, уважения, солидарности, достоинства и др.;
- нравственный образ жизни на достойном человека уровне его материального благополучия, исключающего поведение людей по принципу "человек человеку - волк";
- систему идей, обосновывающих воззрения на человека как на существо свободное, творческое, обладающее правами и достоинством, стремящееся к добру и истине, чуткому к красоте, всегда готовому прийти на помощь ближнему и дальнему;
- практические социальные действия во всех сферах жизни общества с ориентацией на человека как конечную цель.

Люди живут и трудятся в реальной социальной среде, в конкретное историческое время, в пространстве определенного национального государства. Для нас, граждан Республики Беларусь, восприятие действенного практического гуманизма означает приложение собственных сил к экономическому и культурному развитию нашего государства.

Итак, человек гуманный воплощает в себе как высшее творение культуры идеалы свободной и здоровой жизни, творческой деятельности, единство социально-развитых чувств и интеллекта, согласованность нравственно-духовных ценностей и практических действий. Конкретно-практический гуманизм на уровне здравого смысла индивида - оптимальная линия его поведения и общения с другими людьми, исходное начало собственного личностного духовного возвышения. Для общества - это приемлемый в условиях современных кризисных вызовов ориентир государственной политики. Воспринимая гуманистические ценности, человек сознательно выбирает их в качестве альтернативы узкому эгоизму и бездуховности. Человеческий выбор - за каждым из нас. Облегчать его призваны многие социальные институты. Среди них назовем в первую очередь правовую составляющую человеческой синергии.

## ПРАВО – СОЦИАЛЬНЫЙ АТТРАКТОР

### Феномен социального порядка

В категориях синергетики общественное развитие как процесс самоорганизации представляется в противоречивом единстве двух тенденций: иерархизации в виде последовательного объединения элементарных диссипативных систем (простейшие из них - семья, различного рода кооперации людей и т.п.) в более сложные (племена, племенные союзы, государства, системы производственных связей и др.) и деиерархизации (процессы распада государственных, национальных объединений, институтов и структур). Эти тенденции иерархизации и деиерархизации реализуются посредством бифуркаций, нелинейности изменений, неустойчивости социальных форм организации. Самоорганизация социума происходит с использованием феноменов тезауруса, детектора, селектора - в отличие от природных процессов, где важные для понимания синергии принципы отбора осуществляются через энтропию<sup>1</sup>. Специфическое и важное значение в понимании социальных явлений приобретает синергетический термин "аттрактор". Это своего рода сила или центр притяжения, начало кристаллизации, импульс организации в хаосе.

В природных процессах самоорганизация выступает в балансировании системы между простыми - и странными аттракторами и в конечном счете как форма синтеза порядка и хаоса, обусловленная тенденцией систем к максимальной устойчивости. В социальных процессах эта тенденция к максимальной устойчивости проявляет себя как стремление социальных общностей любого уровня организации, интеграции и дифференциации к самосохранению и выживанию.

### Форма регулирования общественных отношений

По нашему мнению, особое место в системе аттракторов - идеалов социальной синергии - занимает право. На протяжении всей человеческой истории наиболее проницательные умы ставили вопрос, почему мир как многообразие бесконечно разнородных явлений, человеческих устремлений и т.п. не трансформируется в хаос и беспорядок и что за сила удерживает его - этот мир - в состоянии порядка и определенной организованности<sup>2</sup>. В античности и в последующие эпохи - средневековья и нового времени - ответ на этот вопрос связывался с логосом, Богом, естественным правом как той

<sup>1</sup> См. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса. М., 1986. с. 355

<sup>2</sup> См. Реале Д. и Антисерн Д. Западная философия от античности до наших дней. Т.4. Спб, 1997. С. 139-140

силой, которая через нормы обычного и позитивного права, через государство, гарантирует упорядоченность и стабильность общественных отношений и социумов. Древние представления (в странах Востока и греко-римского мира) о происхождении мира и общества включают в себя образы хаоса как исходного состояния для последующего упорядоченного мира природы и людей, создаваемого вначале богами, а затем земными властителями, наделенными, правда, атрибутами божества. Древнеегипетский фараон, например, "собственной персоной сохраняет равновесие мира, которому каждый момент грозит возврат к хаосу... Благодаря фараону Египет находился в том счастливом состоянии, когда, идет ли речь о природе или о деятельности человека, господствует регулярность и порядок"<sup>1</sup>.

Уже в первобытно-родовой культуре возникает в качестве предтечи государственно-правового регулирования система табуирования как механизм контроля и формирования социальных отношений.

Гоббсовские представление о войне всех против всех как мрачной перспективе в условиях доправового и догосударственного состояния первых людей, хотя и является отвлеченно-абстрактной идеей, сохраняются и в некоторых современных антропологических концепциях.

В них акцентируется агрессивность как существенная сторона человеческой природы, уходящая своими корнями в животнo-биологическую стадию эволюции наших далеких предков. Однако уже и тогда вырабатывались механизмы ритуализации агрессии. Эта ритуализация на заре становления общества в значительной степени связана была с формированием соответствующего типа социальных связей и служила предпосылкой формирования систем табуирования и обычаев - предшественников будущего права. Утверждение запретов "не убий", так же как и других основ зарождавшейся морали смягчало внутривидовую борьбу и переходило в становление общественных форм жизни, т.е. социальных связей и отношений, регулируемых правом<sup>2</sup>.

Постепенно формировавшаяся правовая организация первобытно-родового общества (начиная с обычаев) играла важную роль для появления более высоких форм организации социума и цивилизации в целом. Видимо, биологически заложенное в человеке желание выжить, проявлявшееся в самообороне и жажде мщения, обусловили свойственное только людям стремление к формированию морально-правовых норм как способов регулирования, и улаживания конфликтов. При этом формировавшаяся в

---

<sup>1</sup> См. Поликарпов В.С. История науки и техники. Ростов на Дону. 1998. С. 104.

<sup>2</sup> См. Моисеев Н.Н. Логика динамических систем и развития природы и общества // ВФ. 1999, № 4. С.7.

родовом обществе так называемое примирительное право не представляло вначале ни гражданского, ни уголовного права, а просто-напросто было договором о примирении, перераставшем в дальнейшем в правила, правовые нормы о размерах штрафа, вносимого за убийства или телесные повреждения и т.д. соплеменников<sup>1</sup>.

На основании решения бесчисленного множества разнообразных конфликтов возникла целая система правовых норм, оформлявшаяся в конце концов в письменном виде в форме законодательства с декларируемым вмешательством власти и государства со своими санкциями за нарушение установленных правил - норм права. При этом одной из ранних форм санкций, обычно применявшихся в родовой общине, было изгнание.

Возникновение права в становлении общества играло важную и решающую роль как раз в периоды социальных бифуркаций. Важную потому, что именно право устанавливает среди людей и народов порядок и закон, утверждая тем самым социальную солидарность.

Так называемая неолитическая революция (около 10 тысяч лет назад), сыгравшей определенную роль в становлении человека, знаменовала также переломный этап в развитии общества, вызвав к жизни собственность и другие важнейшие, связанные с нею характеристики цивилизации и среди них, наряду с разделением труда и товарообменом, классы, государство, право. Право и появляется как закрепление и выражение отношений собственности в обществе. Считается, что архетипом права было правило эквивалента, порожденное разделением труда и собственностью и гласившее: даю, что-бы ты дал<sup>2</sup>.

Аграрные революции, начавшиеся где-то 4-3 тыс. лет до н.э., вызвавшие к жизни на основе изобретения железных орудий труда, новый этап цивилизации с высокоразвитыми правовыми культурами и более совершенным уровнем правовых систем, Древнего Востока, Древнего Египта, Вавилона, затем греко-римского мира, привели к формированию государственных образований с центральной государственной властью. Греко-римская цивилизация породила к тому же демократию с ее такими фундаментальными принципами как верховенство права и закона.

Новации в греческом праве, введенные вождем афинской демократии Солоном в VI в. до н.э., явились важнейшим средством выхода из кризисного состояния общества того времени. По свидетельству историков, мощь Древнего Рима в огромной степени была обусловлена совершенством и силой римского права.

---

<sup>1</sup> 2)См. Аннере Э. История европейского права. М. 1994. С. 14.

<sup>2</sup> См. Скловский К. И. Право и рациональность // ОНС. 1998, № 2, с.63.

Эпоха возникновения греческой демократии совпадает с так называемым "осевым временем" человечества в целом, когда почти одновременно в основных регионах цивилизации в условиях беспокойства и движения, граничащего с духовным хаосом "во всех направлениях совершался переход к универсальности"<sup>1</sup>. По Ясперсу, осевое время завершило исчезновение великих культур древности с их мифологическим духом и породило во всех основных сферах жизни человечества - в философии, в религии, в политическом устройстве - новые идеи, новую структуру и единство, способные сохраняться во времени и кое в каких моментах сохранившиеся до наших дней. Этот процесс, все проявления которого, по словам Ясперса, можно назвать одухотворением, носил общечеловеческий и универсальный характер. Он протекал в четко выраженной синергетической форме; из беспорядка и хаоса, ставших невыносимыми и раздиравшими социум в течение нескольких веков, возникло тяготение к новому единению в целях воссоздания и утверждения новых прочных условий жизни. "Повсюду,- констатирует К.Ясперс, - возникая из руин, складывается прежде всего технически и организационно планомерный порядок"<sup>2</sup>. Разумеется, важнейшую роль в этом процессе играло право: право греко-римской культуры, правовые идеи конфуцианства в Древнем Китае, буддизма - в Древней Индии. Важнейшей характеристикой этого процесса стало религиознодуховное и философское открытие того, что "позже стало называться разумом и личностью"<sup>3</sup>. В праве, в особенности, в греко-римском праве, это получило выражение в юридическом понятии лица, субъекта права, что, по словам известного русского правоведа Н.Н.Алексеева, является едва ли не высшим юридическим обобщением в развитии права. Ибо основные правовые явления,- замечает он,- существенным образом связаны с идеей личности<sup>4</sup>.

### **Основы справедливости и свободы**

Буржуазное общество на заре своего становления выдвинуло идею прав и свобод личности как фундаментальную основу права исходя из принципов буржуазного индивидуализма, который, с одной стороны, отражал практику нового общественного строя, а с другой,- способствовавшего его дальнейшему развитию и укреплению. Более того, право обусловило на данном этапе так называемое юридическое мировоззрение, освящавшее утверждавшийся капитализм. Существенной частью буржуазного мировоззрения, была теория

---

<sup>1</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. М.1994. С.83.

<sup>2</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории. С.36.

<sup>3</sup> Там же. С.35.

<sup>4</sup> Алексеев Н.Н. Основы философии права. Спб., 1999. С.85,112.

неотчуждаемых естественных прав и свобод человека на основе идей господства права, правовой организаций государственной жизни, разделения властей и верховенства закона. Такое учение особенно обстоятельно было разработано Д.Локком (1632-1704) и получило в дальнейшем отражение в Конституции США, в Билле о правах человека и во французской Декларации прав человека и гражданина 1789 г. Более того, доктрина прав человека использовалась даже революционерами социалистами-утопистами, в частности выдающимся французским революционером О.Бланки, создавшим в 30-е годы 19 века Общество "Права человека" для осуществления своих заговорщических целей.

Либеральная теория права, ядром которой являются права и свободы индивида, личности, сыграла важную роль в переходе от феодального строя к буржуазному, закрепляя в своих нормах и принципах новые отношения собственности и всего комплекса общественных взаимоотношений.

Вместе с тем с формированием во второй половине XIX века общества "высокой степени сложности" (по терминологии Т.Парсонса) или, в марксистской терминологии, империализма как высшей стадии капитализма, в общественных отношениях стали нарастать тенденции беспорядка и хаоса (рост революционных классовых конфликтов, колониальных захватнических и империалистических войн). Буржуазное право осуществляет, "социальный поворот" (выражение Ю.Хабермаса) с присущим ему социально-государственным патернализмом, ориентацию на универсальные ценности.

Если либеральная буржуазная концепция рассматривала право как выражение свободы личности, индивида, то универсалистская концепция права исходит из некоего целого (государство, корпорация, нация, раса) как базового основания права "только целое имеет силу наделять свои постановления обязательностью". (Н.Н. Алексеев).

Право как форма регулирования общественных отношений объявляет своей конечной целью обеспечение общего блага как высшей основы юридического порядка, тогда как "индивидуальное развитие со степени верховного критерия общественного устройства было низведено до значения одного из многих интересов, охрана которых требуется общей пользой"<sup>1</sup>. Среди крупнейших представителей этого нового направления в развитии права и правоповедения (Р.Иеринг, Р.Штаммлер и др.) известный французский юрист Л.Дюги отвергал даже необходимость индивидуальных прав во имя высшей общей цели - социальной солидарности.

Смена либерально-индивидуалистической модели права на социально-универсалистскую проходила в юриспруденции в форме перехода от теории естественного права, усматривавшей источник права в природе человека, к

---

<sup>1</sup> Новгородцев П.И. Историческая школа права. СПб., 1999.С.132.



позитивистской теории права, утверждавшей государство как единственный источник, права.

Крайностью указанного универсалистско-позитивистского подхода к праву можно считать фашистскую концепцию права, ориентирующуюся на расу как базис и основу права; она, по сути, отрицала личность, ее права и свободы во имя расы, "крови и земли"<sup>1</sup>. В соответствии с такими принципами "каждый немец или проживающий в Германии не немец, виновный в оскорблении немецкого народа словом, письменно или действием, - утверждал сподвижник Гитлера и идеолог нацизма Розенберг, - наказывается в зависимости от тяжести случая тюрьмой, каторжной тюрьмой или смертью ... Он теряет все гражданские права, навсегда изгоняется из страны, объявляется вне закона. Его состояние конфискуется в пользу государства"<sup>2</sup>.

Утвердившийся в обществе первой половины 20 века нормы и принципы тоталитарного сознания и политики вызвали общеизвестные социальные потрясения и катаклизмы: гибель миллионов людей, геноцид целых народов, невиданные разрушения материальных основ цивилизации в двух мировых и бесчисленных локальных войнах. Создание ООН, утверждение ее Устава и других основополагающих документов по правам человека и прежде всего Всеобщей Декларации прав человека 1948 году явилось ответом народов на агрессию и преступления против человечности, совершенные фашизмом, а также другие драматические события, "которые произошли непосредственно перед Второй мировой войной и в ходе ее" как указывается в исследовании ООН по правам человека<sup>3</sup>. В Преамбуле Всеобщей Декларации прав человека четко сформулировано, что "пренебрежение и презрение к правам человека привели к варварским актам, которые возмущают совесть человечества".

В конце XX века утвердившиеся принципы: международного права и прежде всего идея прав и свобод человека систематически акцентируются в конституциях правовых государств. Современные конституции в целом включают в себя три комплекса положений:

- 1) регламентацию института прав и свобод личности;
- 2) формирование государственного устройства и механизмов управления, основанных на принципах правового общества и государства;
- 3) создание нового демократического права, призванного с помощью соответствующей судебной системы оградить права и свободы личности от произвола властей и других общественных и физических сил.

Конституция, таким образом, в первую очередь есть декларация прав человека и гражданина, гарантированных властью и зафиксированных в законе.

---

<sup>1</sup> См. Розенберг А. Мир XX в. Таллин. 1998. С. 423.

<sup>2</sup> Там же с. 412.

<sup>3</sup> См. Общая теория прав человека. М.1996.С.424.

Появление и углубление глобальных проблем в развитии мирового сообщества во второй половине XX в. стало вносить элементы дезорганизации и дестабилизации, поставило его на грань выживания. На Всемирной конференции по правам человека в Вене в 1993 году один из ее участников, характеризуя эти тенденции, заметил, что на нас надвигается хаос в форме процессов распада и дезинтеграции общественных связей и отношений во всех основных сферах жизнедеятельности людей.

Важнейшим механизмом овладения этими процессами и перевода их в нормативный порядок общества призвано играть право "как общий нормативный кодекс, регулирующий действия коллективных и индивидуальных членов общества и определяющих ситуацию для них"<sup>1</sup>. Возможность утверждать нормативный порядок в современных обществах высокой степени сложности, по Т.Парсонсу, связано с присущей праву функцией принуждения через специальные органы государственного управления и, прежде всего, суды и другие правоохранительные органы.<sup>3</sup>

Рассматривая современное общество как систему взаимодействия сфер экономики, политики, культуры, воспроизводства Парсонс считает, что именно последняя подсистема обеспечивает стабильность и порядок в обществе, предупреждая человеческие отношения от вырождения в войну всех против всех. При этом Парсонс оговаривается, что "то, что мы описали как социетальный нормативный порядок, стоит очень близко к тому, что обычно подразумевается под приятием права"<sup>2</sup>.

### Синтез парадигм

Конечно, эффективность интегративной роли права будет зависеть от характера и особенностей права, создаваемого соответствующими общественными и политическими силами, т.е. классами, социальными группам и т.д. Это можно отнести к понятию отбора как ключевой категории при описании синергетических процессов. Критерием этого отбора является устойчивость систем, находящихся в состоянии флуктуаций, бифуркации и т.д. Если в природных процессах этот отбор реализуется в стихийно протекающих процессах, то в обществе в значительной степени сознательно-целенаправленно в зависимости от интересов и целей социальных акторов. На протяжении 18-19 веков, как мы видели, различные субъекты социального действия выдвигали в соответствии со своими потребностями последовательно либерально-индивидуалистическую или социально-государственную парадигмы права. Все они проявили со временем свою ограниченность и односторонность. Первая из

---

<sup>1</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. М.1997.С.33.

<sup>3</sup> Там же. С.33.

<sup>2</sup> Парсонс Т. Система современных обществ. С. 33.

названных парадигм оказалась несовместимой с формированием во второй половине 19 века мощных надличностных структур типа монополий, трестов, организаций и т.п., оттеснявших на задний план личность и ее интересы.

Вторая парадигма - социально-государственная - оказалась неспособной дать простор личности, творческой инициативе, порождая бюрократизацию и антигуманизацию социума и тем самым ставя под угрозу сам принцип правовой свободы, автономию личности и ее права.

Задача выживания человеческой цивилизации в нынешних условиях, - считает Ю.Хабермас, - диктует необходимость новой парадигмы права, называемой им процедуралистской, которая, правда, по его словам еще не оформлена достаточно четко. В новой модели права должны быть синтезированы рациональные моменты обеих вышеназванных парадигм, но в то же время в ней не может быть ни возврата к буржуазно-формальному праву с его абсолютизацией автономии личности, ни к отбрасыванию социально-надличностных аспектов социума. И то и другое должно быть сохранено и развито на более высоком уровне рефлексии, призванной найти и обосновать внутреннюю связь между частной и гражданской сторонами жизни личности.

Эта задача решается Хабермасом на основе постулирования рациональной коммуникации свободных и равных индивидов как исходной сферы формирования правовых и демократических механизмов регулирования общественных отношений с присущими коммуникативному действию личной аргументацией и консенсусом.

В концепции прав и свобод личности, представляющей, по общему мнению, сегодня суть современного права, в постановке вопроса о соотношении и единстве индивидуальных и коллективных прав (народов и наций)<sup>1</sup> по сути отражена вышеуказанная проблема личностных и надличностных аспектов права.

Между прочим, на уже упомянутой Международной конференции по правам человека в Вене даже представителями Совета Европы заявлялось, что в современной концепции прав личности разрешены далеко не все теоретические и практические вопросы взаимосвязи индивидуальных и коллективных прав и свобод.

Видные представители юриспруденции, отражая неудовлетворенность западной индивидуалистической концепцией прав личности, одновременно высказывают глубокие сомнения в современных стремлениях к выработке международного политико-правового порядка в мировом сообществе на основе формирования единого универсального понимания права. Подобная точка зрения исходит из принципиальной неуниверсальности права, поскольку, по их мнению, жизнь современного общества базируется на различных ценностно-

---

<sup>1</sup> См.Общая теория прав человека. С.443.

правовых системах. В связи с этим сторонниками этих взглядов предлагается пересмотреть "крестовый поход за установление единых правовых норм в движение за права человека"<sup>1</sup>.

По-видимому, именно модель права, равно учитывающая как личностные, так и надличностные социальные структуры, как индивидуальные, так и коллективные права в полной мере проявляет его легитимирующую и интегрирующую силу в отношении всего общества. Именно такое право сможет функционировать в условиях глобальных перемен как основа и ресурс справедливости и свободы.

---

<sup>1</sup> Сурия Прокаш Синха. Юриспруденция. Философия права. Москва-Будапешт. 1996. С.282.

## **Историческая гуманизация социальной синергии**

### **Методологические соображения**

Поскольку исторические формы нравственности представляют собой сложные самоорганизующиеся и саморазвивающиеся системы, имеет смысл рассмотреть их с точки зрения синергетического подхода. В первую очередь синергетика подразумевает учёт многогранности рассматриваемого феномена. Он предстаёт с одной стороны как мораль - специфическая форма регуляции отношений и поведения с помощью нормативного сознания. С другой стороны, мы имеем дело с нравственностью - реально практикуемыми в обществе отношениями и поступками, построенными на основе моральных норм. С третьей, предметом рассмотрения могут оказаться нравы - стереотипы поведения, как нравственно-положительного, так и нравственно-отрицательного, наиболее типичные, принятые в данном обществе.

На основании сказанного понятием «нравственная система» мы обозначим присущие конкретному обществу (цивилизации, стране, эпохе, т.е. социуму в пространстве и во времени) мораль, нравственность и нравы как целостность. В качестве примера таких систем можно привести традиционную нравственность, религиозную нравственность, нравственность буржуазного общества и т. п. С одной стороны, их развитие детерминировано социально-историческим контекстом, с другой стороны, нравственные явления имеют собственные внутренние закономерности развития, к числу которых принадлежит динамика спонтанного и регулируемого начал. Будучи идеологическими по своей природе, нравственные отношения складываются при необходимом участии общественного и личного сознания. Между тем, это не значит, что нравственные отношения той или иной эпохи строятся под контролем сознания. Сознательное направленное воздействие имеет смысл как аспект саморегуляции исторических нравственных систем, имеющей собственную внутреннюю логику.

Другим методологическим ориентиром синергетики является отказ от жесткого детерминизма и переосмысление самого понятия причинности. Современная методология изучения уникальных и необратимых событий, каковыми являются события в мире нравственности, предполагает отказ от поисков единственного детерминирующего фактора (будь то материальный или идеальный). Тех единственных причин, из которых с необходимостью вытекают однозначные следствия, в мире нравственности очень мало. Даже современные физические концепции исходят из того, что микро- и мегамиру присущи вероятностные закономерности, и никакие начальные условия не определяют фатально физического процесса. Тем более в истории нравственности не существует предопределённости её типов и форм;

действующие на нравственность факторы создают веер возможностей для развития. Поливариантность, полидетерминизм в объяснительных моделях не свидетельствует об их «необъективности», напротив, именно текучее и многослойное описание максимально соответствует природе объекта. Можно рассматривать множество факторов, оказавших влияние на нравственность в тот или иной момент, но целостный смысл её история приобретает, скорее, задним числом. В этом плане наше прошлое непредсказуемо, оно переосмысливается, исходя из того, что представляет собой нынешняя ступень. Итак, смысл истории нравственности является «позднейшей рационализацией», объяснительной моделью принципиально открытого, незавершённого процесса. Только в таком ключе мы будем говорить о гуманизации как стержне нравственной истории человечества.

Наконец, ещё одной методологической новацией современного гуманитарного знания является пристрастие к феноменологическому подходу. Если классическая философия считала, что сущность вещи детерминирует её проявления, то феноменологический метод претендует на установление закономерностей в собственно «явлениях», понимание самостоятельной значимости «феноменов». Это тем более имеет смысл, что большую часть жизни мы имеем дело не с сущностью морали, а с её социальной аппликацией, феноменальной видимостью, ограниченной историческими рамками, и прорываемся к сокровенной «подлинной нравственности» лишь в отдельных подвижнических актах. Мы живём не «моралью вообще», а какой-то определённой моралью, в некоторой исторической нравственной системе, динамика которой определяется различными влияниями. Социальный строй, экономические отношения, этносы, религиозные верования и многие другие факторы воздействуют на поверхность человеческих нравов. Сами по себе они не создают никакой морали, они выступают не причинами, а предпосылками нравственных изменений, определяют исторические формы нравственности, которые мы и будем рассматривать.

### **Донравственные формы социальной регуляции**

"Появлению собственно нравственности в культуре человечества предшествуют архаические формы отношений и действий. Саморегуляция первобытного общества осуществлялась с помощью ритуала, который выступал как способ переживания человеком критических жизненных ситуаций. В основе ритуала лежало представление о бинарной структуре мира: рождение и смерть, посев и засуха объяснялись и преодолевались с помощью диалога с «иным миром», сферой сакрального. В этом диалоге происходила фиксация ценностей в противовес антиценностям, осуществлялся самоконтроль над биологическим аспектом жизнедеятельности, утверждалась важность знаковой прагматики наряду с прагматикой биологической. Таким образом,

осуществлялась первичная гуманизация жизни сообщества, подчинение его жизни не природным, а человеческим закономерностям, которые, в частности, отличаются участием сознательных субъектов в их осуществлении. Понимание того, что есть собственно человеческое, приходило по мере соотнесения его с миром духов.

Если отношение к сакральному подлежало чёткой регламентации, то отношения между людьми, которые современное сознание считает собственно нравственным, регулировались обычаем. Нарушение может быть и вызывало эмоциональное осуждение, но не нормативное порицание. В этой сфере индивид в большой степени был предоставлен самому себе. Так, отношение к новорождённому в среде австралийских аборигенов определялось всецело чувствами матери: она вполне могла придушить его без угрызений совести и осуждения окружающих. Однако со временем её чувства могли измениться, и мамаша, убившая первого ребёнка, с удовольствием ухаживала за последующими пятью (засвидетельствованный факт). Из жизни аборигенов можно привести примеры как почтения к старшим, так и факты оставления стариков в голодное время на произвол судьбы. Отношения между женщинами и мужчинами равного социального статуса могут быть отмечены как симпатией, так и постоянными ссорами. Всё это говорит о том, что сфера обыденного долгое время не подлежала серьёзной регламентации, нормативная регуляция в ней почти не задействована. Индивид выступает здесь как психологическая единица, но не как личность.

Специфичным для ритуала являлся способ трансляции его содержания: не с помощью правил, а с помощью образцов деятельности. Новые поколения включались в исполнение обряда, но осмысления и какого-либо обобщения этой практики в сознании не происходило. Со временем, с развитием рефлексии, члены ранних социальных общностей стали способны осознать странность и даже бессмысленность своих ритуальных занятий, однако это не уменьшало приверженности к ним. Таким образом, социальная саморегуляция системы происходит бессознательно, исполнение ритуала, несомненно, важнее осмысления.

При всей внешней предзаданности ритуал, однако, не лишён личностного смысла, что и делает возможным формирование на его основе последующих форм регуляции. Даже в самом примитивном обществе люди не лишены индивидуальности хотя бы потому, что нет двух индивидов, которые имели бы идентичные комбинации социальных ролей. Более того, именно в жестко регламентированной сфере ритуала в наибольшей степени проявляется творческая энергия людей. Наиболее яркие личности в первобытном обществе - это шаманы, исполнители и сочинители обрядовых музыкально-поэтических произведений.

Лидер в архаической культуре, имеющий черты личности, может быть описан цепочкой понятий: отец - старик - шаман - правитель. Самый старый отец выделяется уже тем, что, будучи главой рода, исполняет священные ритуальные обязанности. Естественно, что такой старик-шаман впоследствии становится правителем или наоборот: действующий правитель наделяется жреческими полномочиями, а иногда и божественными атрибутами. На лидере сообщества лежат и обязанности по материальному обеспечению, социальной защите и духовному руководству. Таким образом, на него возлагаются дополнительные обязанности, предъявляются требования, превосходящие обычные мерки. В результате именно такие лица, с одной стороны, имеющие близость к сакральному, а с другой, выполняющие важные социальные функции, имели возможность становиться субъектами нравственности. Находясь во главе сообщества, они должны были руководствоваться интересами более широкими, чем свои собственные, преодолевать эгоизм во имя духовно-сакральных ценностей, руководствоваться нормами, а не психическими склонностями, как большинство. Однако формирование потенциальных субъектов нравственного сознания и деятельности ни в коей мере не свидетельствует о том, что нравственные представления были их самостоятельным изобретением, и уж тем более неверно утверждение атеистической пропаганды о том, что шаманы придумали нормы поведения для закабаления народа. Важно подчеркнуть, что лица, сделавшие шаг к нравственной регуляции, возложили обязанности на себя, и именно поэтому стали считаться «высшими» в отличие от простолюдинов, которые не способны следовать норме, а действуют только из страха или корысти.

Самосознание лидера архаической культуры было, конечно, неадекватным, происхождение норм объяснялось мифологически. Однако это позволяло культуре сохранять и транслировать духовные ценности, а также механизмы регуляции, на базе которых стало возможным становление специфических нравственных форм сознания и практики.

### **Происхождение нравственности**

Проблема происхождения нравственности состоит, прежде всего, в определении её специфических признаков. В зависимости от решения этого теоретического вопроса исторические данные (сами по себе весьма скудные) могут стать подтверждением даже концепции вечности морали, её первичности по отношению ко всем человеческим формам жизни. Однако вряд ли уместно приписывать людям первобытного общества современные развитые механизмы моральной регуляции, хотя такого рода герменевтическая ошибка почти неизбежна. Даже в силу особенностей современного научного языка исторические факты и тексты интерпретируются в категориях более развитой культуры, приобретая, таким образом, нравственный смысл, который не



вкладывался в эти тексты их создателями. Наличие же нравственности по определению предполагает осознанность этого явления, т. е. нельзя иметь мораль и не знать об этом хотя бы в простейших терминах. Проблема происхождения, таким образом, упирается в проблему осознания, появления специфических нравственных значений у явлений и поступков, которые совершались и прежде, но такими смыслами не наделялись. Переход к нравственной регуляции не может быть описан как череда событий, но может рассматриваться как сдвиг смыслов в историческом времени.

Появление нравственности означает переход от синкретичной мифоритуальной культуры к дифференцированному сознанию и практике, изменение механизма трансляции ценностей, при котором циклически воспроизводящиеся формы жизни сменяются формами историческими. Идея исторического (или «осевого») времени, выдвинутая К.Ясперсом, оказалась весьма плодотворной для широкого круга гуманитарных исследований. Условно оно может быть датировано концом II началом I тысячелетия до н. э. В Древнем Египте - это период Нового царства, в Эгейском мире - переход от Крито-микенской культуры к классической древнегреческой цивилизации. В долинах Инда и Ганга протоиндийская (хараппская) цивилизация сменяется в этот период арийской, а в долине Хуанхэ формируется цивилизация Чжоу. В результате к V веку до нашей эры сформировался корпус тех духовных ценностей, текстов, общественных структур, которые составляют основу современной цивилизации.

Опираясь на традиционное разделение истории Древнего мира на архаику и классическую древность, К.Ясперс сформулировал философские критерии такого деления. Историческое время начинается с осознания изменчивости жизни человеческого общества, в отличие от представления о «вечном возвращении», господствовавшего в первобытной культуре. Историческая жизнь предполагает память, дистанцирующую настоящее от прошлого, в то время как ритуал был направлен на воспроизведение неразличимого тождества старого и нового. Ритуально-символические действия создавали единственное смысловое пространство, в то время как историческое сознание проблематизирует смыслы своего мира благодаря тому, что относится к ним с позиций нового фрагмента земной жизни. При таком сравнении обнаруживается несоответствие того, что есть, тому, что было, и это осознаётся как искажение «истинного положения вещей». Становится возможной фиксация расхождения сущего и должного, добра и зла на земле - этих стержневых антиномий нравственности. Вопрос о главных жизненных ценностях переносится из плоскости общения с миром сакрального в плоскость межчеловеческих отношений, отношения с людьми (при сохранении религиозной санкции) становятся главным предметом регуляции. На этом этапе можно говорить о разделении морали и религии, как по механизму регуляции,

так и по социальным функциям, точнее, о появлении собственно морали и собственно религии как самостоятельных форм общественного сознания. Приведённые соображения исходят из того, что нравственность есть явление историческое, она не только существует во времени, но и является следствием «стрелы времени». Согласно физической концепции И.Пригожина, «стрела времени» реализуется в диссипативных системах, т.е. в неравновесных состояниях, динамика которых «чувствительна к начальным условиям» и описывается принципиально вероятностными закономерностями. Этическая аппликация этой идеи состоит в том, что нет никакой единственной и стопроцентной причины происхождения нравственности, однако вероятность её появления в истории выступает как закономерная, нравственные изменения несут оправдание в самих себе. Нравственные системы, будучи всегда в неравновесном состоянии, включают в качестве элементов живых людей, чей неповторимый экзистенциальный опыт оказывается «начальным условием», определяющим судьбу целого. В силу этого обстоятельства не только деятельность великих реформаторов морали, но и всех без исключения её субъектов имеет значение для исторического процесса. Самодеятельная активность отдельного человека выявляет нечто, что оказывается закономерным для данного нравственного сообщества.

### **Традиционная нравственность и архетипы архаики**

Синергетическая взаимосвязь спонтанности и регулируемости, случайности и закономерности в области нравственности проявляется уже в исторически первой её форме. Возникновение нравственности представляло собой длительный процесс кристаллизации нравственных смыслов на основе смыслов архаических, поэтому первичные формы нравственности, будучи новациями, всё же складываются как некие традиционные установления. Исторически первым типом моральных отношений оказались такие, которые можно назвать традиционной нравственностью. С тех пор особенность нравственной синергии состоит в том, что любые изменения в моральных системах происходят на базе традиции. Традиция для нравственности - это и социальный механизм трансляции ценностей, и само её содержание. В этом смысле быть нравственным означает принадлежать традиции, блюсти и воспроизводить её. Именно так воспринимает нравственность обыденное сознание: как само собой разумеющиеся, укоренившиеся представления, некую самоочевидную нормативность, гарантии правильности которой заключены в её «давности». Традиция в нравственности выступает как некая консервативная сила, направленная на поддержание status quo. Это позволило, например, Ф.Ницше обвинять всякую мораль в том, что она подавляет «волю к власти», ограничивает всё жизнеспособное и активное. Действительно, любое социальное новшество вызывает поначалу сомнения в его нравственной

ценности, оно не может стать общепринятым без некоего морального оправдания. В этом случае традиция становится базой, делающей безопасными социальные, технологические и другие исторические изменения.

Нравственная жизнь, конечно, не остаётся неизменной, однако все модификации происходят на некоторой основе, образуя вариации исходных смыслов. Кроме того, новые нравственные формы со временем сами становятся традиционными, соединяются с предшествующими содержаниями, образуя «углублённую традицию», включающую несколько слоёв, обогащающих друг друга. Так, новации в мире нормативных представлений получают статус нравственных за счёт укоренённости в толще исконных смыслов. Архаические формы регуляции никогда не исчезают до конца. Казалось бы давно изжитые в интеллектуальной культуре принципы (вроде «око за око») вновь актуализируются в массовом сознании. Возвышенные представления о предназначении человека, тонкие механизмы регуляции, рассчитанные на развитую духовность, составляют лишь тонкую плёнку культуры, под которой шевелится хаос неморального мироощущения. По отношению к высшим проявлениям нравственной культуры эта бездна древних смыслов может переживаться, как зло, однако интеллектуальный пласт культуры не может быть натянут над пустотой, на деле он неотъемлем от «своей» архаики, питается её жизненной силой. Даже отталкивание и противостояние свидетельствует о зависимости от своей противоположности. Парадоксальным образом мощнейшие импульсы к существованию мораль получает от явлений, по духу противоположных ей. Мы постараемся показать произрастание традиционной нравственности из архетипов донравственной регуляции.

В качестве первой модели осмысления мира можно рассмотреть архетип рода, переходящий затем в архетип патриархальной семьи. Их значимость определяется тем, что мифоритуальная культура трактует происхождение мира в терминах брака и порождения, а соответственно, родственные отношения представляются фундаментальной связью между людьми. У первобытных народов, для которых кровно-родственные связи заменяли всю социальную инфраструктуру, существовали сложные и разветвлённые системы родства. При этом было принципиально важно, с одной стороны, вступать в браки только внутри «своей» эндогамной общности, а с другой - не впадать в кровосмешение, что обеспечивал принцип экзогамии. Требование верности в браке имеет гораздо более позднее происхождение, но сама ритуализация «основного инстинкта» относится к наиболее ранним и базовым нормативным установкам. В результате проблемы взаимоотношений между полами устойчиво отождествляются в массовом сознании с проблемами нравственными.

Другое нравственное следствие родовой организации - господство патриархальной модели отношений, возлагавшей основные экономические,

социальные и духовные обязанности на мужчину, главу рода или семьи. Пронизывая всю общественную структуру, принцип патриархальности предполагал подчинение детей - родителям, младших - старшим, женщин - мужчинам, давал представление о едином порядке вещей, незыблемость которого составляет сердцевину нравственности.

Архетип семьи, основной и вечной ячейки общества, стал моделью интерпретации любых, в том числе нравственных отношений. Само наличие у человека семьи являлось критерием его благонадёжности. По словам одного австралийского аборигена, «тот, кто ведёт себя правильно, не может лишиться всех родных». Переосмысление в терминах родства любых отношений позволяет распознать их нравственный смысл. Так, архаическое сознание заменяет дружбу побратимством или усыновлением, отношения власти трактует как заботу царя-батюшки о своих «детях». Ценности семьи оказываются приоритетными даже по отношению к библейским заповедям, аналог которых известен всем народам. Знаменитая конфуцианская притча утверждает, что, если твой отец украл барана, то негоже свидетельствовать против него в суде, в этом случае заповедями «не лги» и «не кради» можно пренебречь. Китайское судопроизводство предписывало доносить о преступлениях, но карало тех, кто доносит на старших родственников. Убийство старшего родственника считалось преступлением, на которое не распространяется амнистия, между тем убийство отцом сына было в основном внутренним делом семьи. В свете этих примеров любопытна оценка поступка Павлика Морозова в современном общественном мнении: сын, донёсший на отца, представляется негодяем, а дед, который за это убил двух своих внуков (в том числе совершенно невинного ребёнка), вообще выводится из рассмотрения. Оказывается, что заповедь «не убий» - мелочь по сравнению с верностью семье. Впоследствии в нравственности не раз пытались утвердиться нормы, более сложные, чем слепая преданность клану. В частности, в религиозной морали предполагается, что человек может и должен любить Бога и его моральные правила больше, чем свои земные привязанности. Мораль советского общества призывала следовать нравственным идеалам коммунизма, во имя которых стоит отречься от «неправедных» родственников. Правовое общество предполагает осуществление справедливости, не взирая на родственные связи, управление правовым государством не должно определяться влиянием «семьи» правителя. Действительно, тот, кто не понимает ценности семьи, может оказаться нравственным уродом. Но тот, кто отождествляет нравственность с интересами своей семьи, находится на архаической стадии регуляции и не должен удивляться существованию в обществе мафии, которая строит свою систему взаимоотношений именно по этой допотопной модели.

К архетипу рода и семьи примыкает архетип «свои - чужие», который выступает ещё одним стратегическим жизненным ориентиром. Всё «своё»

наделяется безусловной положительной ценностью, всё «чужое» представляется как заведомо «злое», «бесчеловечное», «некультурное». Для архаического сознания было характерно представление о том, что только члены своей общности являются людьми в полном смысле слова, следовательно, положительные социальные нормы необходимо выполнять только по отношению к ним.

Моральное сознание впоследствии будет формироваться через отрицание обособленности социальных групп и утверждение всеобщности нравственных принципов, однако успехи в этом направлении относительны. Современный расист или националист слабо отличается от австралийского аборигена; не прекращаются войны за «истинную веру»; сформулированные в буржуазную эпоху права человека провозглашаются «естественными»; коммунизм понимается его сторонниками как «светлое будущее всего человечества». Многие системы ценностей не только наделяют свои предпочтения статусом единственной истины, но и самоопределяются через отношение к врагам: «неверным», «наёмникам буржуазии», «государственным террористам» и т.д. Веками в нравственности совершается преодоление этого агрессивного-глухого образа мысли, однако в снятом виде распознавание добра и зла через самоидентификацию со «своими» присутствует всегда. Принцип патриотизма разделяется почти всеми нравственными системами, хотя в них идея патриотизма обогатилась позитивным содержанием и наполнилась духовным смыслом. Таким образом, прежде воспитания толерантности к различным системам ценностей, надо приобщиться хоть к какой-нибудь из них, вполне определённой системе нравственных представлений. Чтобы стать субъектом морали, надо самоопределиться путём размежевания со всем «дурным», «низким», «недопустимым», ибо без исходной способности к различению нравственно ценного и противоположного ему никакие сложные элементы моральной регуляции освоить нельзя. Нравственное детство начинается с безусловного знания, «что такое хорошо и что такое плохо», но остановка на стадии доконвенциональной нравственности означает задержку в нравственном развитии. Подобный инфантилизм так же вреден для народов и государств, как и для отдельных людей.

Третий архетип архаической культуры, унаследованный традиционной нравственностью, - иерархия как модель объяснения и упорядочения любых явлений. В архаических сообществах доминируют вертикальные связи: главные жизненные смыслы передаются от мира сакрального к миру профанному, от предков к потомкам. Само наличие иерархии свидетельствует об устойчивости нравственного порядка, об умении различать и уважать морально «высшее». Позднейшие представления о моральном равенстве - результат «снятия» исходной идеи. Если поначалу лица, стоявшие во главе иерархической лестницы, и их традиционная идеология считались абсолютным мерилем

ценностей, то в развитой нравственности любая идея, а тем более деятельность людей, должны пройти проверку на моральность, получить духовное оправдание. Между тем представления о равноправии людей не противоречат иерархии между ними. В традиционной культуре выделялись группы привилегированных лиц (мужчины, воины, жрецы), внутри которых устанавливалось равенство. Далее именно эти равные по высшему разряду, благородные особи, вступали между собой в соревнование по выявлению высоких личных качеств и на этой основе формировали иную, духовную иерархию. Развитая мораль сохраняет ценностную ориентацию от «низшего» к «высшему», однако критерии их разграничения переносятся из социальной сферы в духовную. Горе тому, кто не знает над собой «высшего», но беда, если почтение к иерархии заменяет подлинно моральное отношение к происходящему.

Четвёртый архетип архаики базируется на механизме обмена. Бинарная структура мира в мифоритуальной культуре предполагала общение между его слоями, которое строилось по принципу взаимности и эквивалентности, что отличается от последующего бескорыстного отношения к сакральному в развитых монотеистических религиях. Приношение духам в обмен на хорошую погоду и богатый урожай было той моделью, по которой упорядочивались и земные отношения. В негативном ключе взаимность выглядит как принцип мести «око за око», в позитивном - как «обмен жёнами»; как дарение с последующим отдариванием; как гостеприимство, предполагавшее обмен еды и крова на статус «щедрого хозяина».

Взаимность, с одной стороны, осталась аксиомой морали и запечатлена в «золотом правиле нравственности»; относись к другим так, как хочешь, чтобы они относились к тебе. С другой стороны, нравственность пытается сформировать в человеке более великодушное отношение к окружающим, которое предполагает прощение, а не месть. Кроме того, специфически нравственное поведение основывается на бескорыстной мотивации, не предполагает расчёта на вознаграждение. Однако историческое формирование милосердия и бескорыстия происходит в лоне самого механизма обмена. Даже дарение - это уже обмен с задержкой возмещения, а щедрость предполагала способность обменивать материальные блага на духовные ценности и моральный статус. Кроме того, обмен в традиционном обществе происходит между «своими», а потому расценивается его участниками как бескорыстный, подобно тому, как обмен веществ между органами является взаимовыгодным, несмотря на то, что одни органы жизненно важнее других. Так бескорыстие возвращается внутри отношений взаимности, становясь взаимным бескорыстием.

Итак, традиционная нравственность унаследовала некоторые элементы архаических механизмов регуляции, которые были существенно

преобразованы, гуманизация нравственной синергии перешла на новый уровень. Традиционные нравственные системы, характерные для всех доиндустриальных обществ, претерпели длительную эволюцию, сохраняя на фоне исторических перемен свои базовые принципы. К ним относятся: патриархальность, подразумевавшая уважение старших и их традиций; коллективизм, регулировавший отношения индивида с общиной; патриотизм, как форма осознания личностью широких общественных, а затем и национально-государственных интересов. Понятно, что традиционная нравственность призвана поддерживать гуманность в социальном целом, внешний контроль общественного мнения доминирует здесь над саморегуляцией личности, ценности таких нравственных систем предполагают безусловное усвоение их индивидом. При всей их очевидности и безусловной полезности для нравственного здоровья общества, они чрезвычайно консервативны, зачастую превращаются в формальные ритуалы, поэтому нуждаются в механизмах, возвышающих душу личности до более тонкой моральной регуляции. Такой тип регуляции был предложен в рамках мировых монотеистических религий, которые стали новым элементом нравственной синергии, способствующим её гуманизации.

### **Влияние мировых религий на гуманизацию нравственной синергии**

Переход от архаики к классической древности ознаменовался появлением мировых религиозных систем (буддизма, христианства и ислама). Их монотеизм, концентрирующий сакральное в едином Боге, упорядочивает духовный мир, способствует универсализации идейных представлений. Происходит поляризация сакрального и профанного: единый Бог принципиально трансцендентен сотворённому миру, а потому нравственность на земле приобретает относительно самостоятельное значение. В христианской религии изменяется тип верующего. Поскольку Бог трактуется как личность, то и к адепту вероучения предъявляется требование быть личностью, субъектом, обладающим индивидуальной «душой» и индивидуальной ответственностью. Таким образом, значение социальной общности в регулятивном механизме несколько ослабевает, субъект морали приобретает личностные черты. В результате сакрализации текстов Священного Писания изменяется способ трансляции нравственных ценностей, человеку предъявляется оформленная совокупность идеальных норм поведения, которые существенно отличаются от повседневных обычаев. Таким образом, специфика морали приобретает более отчётливый характер.

Структуры нового религиозного сознания по многим параметрам противоположны архаическим архетипам. Идея иерархии сохраняется, но теперь её структура задана антитезой божественное-земное, в свете которой преодолевается безусловная установка на солидарность с социальной средой и

предписывается ориентация на божественные ценности. В общении со Всевышним отрицается механизм обмена и утверждается бескорыстное «вручение себя» высшей силе, что более соответствует специфике моральной мотивации. Смягчается действие архетипа «свои» - «чужие», ибо круг «своих» охватывает теперь всех единоверцев, а идея «ближнего» и вовсе предполагает, что люди нравственно близки друг другу независимо даже от вероисповедания. Таким образом, степень всеобщности нравственного требования повышается. Перед единым Богом все люди оказываются равными: богатые и бедные, свободные и рабы, соплеменники и инородцы. Нравственный статус личности перестаёт быть напрямую связанным с её социальным статусом и определяется личными заслугами. Всё это свидетельствует о высокой роли личности в саморегуляции новой нравственной системы.

Кроме того, в идеологии мировых религий люди занимают привилегированное положение по сравнению с другими созданиями, именно на их деятельности и поведении сосредоточено внимание Творца. В результате в морали был выработан принцип, неизвестный традиционной нравственности, ориентированной на укрепление общинных ценностей - принцип гуманизма. Его религиозная форма предполагает любовь и милосердное отношение к отдельному человеку.

Историческое взаимодействие религиозной морали с традиционной нравственностью осуществлялось по двум направлениям. С одной стороны, религия преобразует как содержание, так и форму традиционной нравственности. Изменяется категориальная структура морального сознания, способы осмысления и интерпретации уже известных моральных явлений. На основании догматов происходит сортировка традиционных норм поведения: так, в свете принципа гуманизма нравственно неприемлемой оказывается жестокость, так что можно говорить о некотором смягчении нравов под влиянием мировых религий. Содержание традиционных норм развивается, акцентируется важность мотивации при их исполнении, регуляции подлежат не только дела, но и движения души, состояние которой имеет в морали первостепенное значение. Самой душе теперь предписывается динамика, совершенствование, а не просто воспроизведение стереотипно «хорошего» нравственного уровня.

С другой стороны, нельзя не заметить, что положительное моральное влияние религии оказалось в истории скорее потенциальным, чем реальным. Традиционная нравственность, устойчивость которой коренится в фундаментальности общины как социальной общности, остаётся основой нравственного развития человечества. Она ассимилировала и по-своему интерпретировала религиозные ценности, в результате чего религиозные установки сами испытали сильнейшее влияние традиционных нравственных ориентаций, а если говорить о нравственной практике, то реальные нравы



тысячелетиями оставались под господствующим влиянием традиции. Новым фактором, способствовавшим радикальной перемене в системе нравственной регуляции и дальнейшей гуманизации нравственной синергии, стали изменения в экономических отношениях.

### **Буржуазная мораль**

Новым мощным нравообразующим фактором становится капиталистический способ производства. Изменяется как система ценностей, так и сам способ нравственной регуляции переходит на новый уровень. Подобно тому, как рыночные товарно-денежные отношения разрушают натуральное хозяйство, буржуазная нравственная система отрицает традиционные ценности и механизмы регуляции. С переходом от аграрного общества к индустриальному изменяется социальная структура общества: общины и сословия распадаются на отдельных индивидов, общество «атомизируется». Капиталистическая частная собственность становится материальной опорой суверенности личности, способной к автономной саморегуляции. Появляется подлинно индивидуальный субъект морали, с развитой рациональной мотивацией, роль общественного мнения в регуляции уменьшается, а значимость внутреннего чувства долга и совести повышается. Динамика такой нравственной системы в большой степени зависит от моральных поступков каждого члена общества, нравственное развитие становится более спонтанным. В то же время нравственная синергия становится предметом сознательного регулирования, начиная с эпохи Просвещения, необходимость нравственного воспитания становится общепризнанной.

Новая система морали утверждает нравственное равноправие людей, которое философия объясняет природным равенством, а экономическая система тем, что все её участники являются свободными игроками и равны перед лицом денег как универсального эквивалента любых ценностей. В этих условиях становится возможным провозглашение общечеловеческих нравственных ценностей, к числу которых были отнесены по преимуществу ценности буржуазные, но сама идея, означающая конец архетипа «свои» - «чужие», является существенной положительной инновацией. В результате, происходит формирование современной развитой формы моральной регуляции, развёртывание всех специфических признаков морали.

Среди ценностей буржуазной нравственной системы особое место принадлежит принципу индивидуализма, предполагающего, что целью моральной деятельности является максимальная реализация способностей личности во всех сферах, в том числе, в нравственной. Такая ориентация диаметрально противоположна всей предшествующей традиции, утверждавшей приоритет сверхличных нравственных задач. Принцип индивидуализма имеет несомненный гуманистический потенциал, он утверждает уникальность

личного бытия не только в трансцендентной перспективе, но и в земных отношениях. Постановка проблемы гуманизма в индивидуалистическом ключе принадлежит эпохе Возрождения, но только в буржуазном обществе индивидуалистический гуманизм стал реальностью в нравственных отношениях. Данная историческая форма гуманизма получила правовое закрепление в концепции прав человека и правового государства. Однако, оставаясь краеугольным камнем в системе ценностей западноевропейской цивилизации, индивидуалистический гуманизм обнаружил свою ограниченность. С одной стороны, он зачастую вырождается в обыкновенный эгоизм, а с другой - на его базе так и не удалось построить общественные отношения, которые удовлетворяли бы критериям нравственной справедливости.

Другой специфически буржуазной нравственной ценностью оказались деньги, которые выступили как всеобщий эквивалент не только в экономических, но и в нравственных отношениях. Отношение человека к финансовым вопросам выступило критерием всей его моральной благонадёжности (в английском языке слово *credit* означает и банковский кредит, и доверие в моральном смысле). Обладание денежной собственностью считается предпосылкой моральной автономии личности, и наоборот, моральная порядочность понимается как залог финансового успеха, одной стороны, экономическая подоплека нравственных отношений укрепляет старый принцип взаимности. С другой - подобное сужение моральной мотивации не может в конечном итоге не сказаться на уровне гуманное га межчеловеческих отношений.

### **Современное состояние нравственной синергии**

На примере наиболее развитой системы нравственных отношений, сложившейся в буржуазную эпоху, хорошо видна ограниченность всякой исторической нравственной системы. Каждая новая ступень морального развития и уровень гуманизации имеет издержки. Так, переход регуляции на личностный уровень оборачивается расшатыванием синергетической саморегуляции в обществе. Столь желанное в морали равноправие людей обосновывается через отказ от иерархии, а, следовательно, от «вертикальной» ориентации духа. Это порождает стремление строить нравственные отношения как чисто земные функциональные связи, в которых старым «возвышенным» моральным ценностям не находится места. Меркантильность, заикленность на материальном, благополучии и социальной стабильности придают моральному сознанию не свойственный ему прежде прагматизм. Стремление строить нравственные отношения по сознательно избранным принципам также сужает их до исторически ограниченных рамок современности, в то время как

традиционная нравственность опиралась на тысячелетний опыт поколений и культур.

В XX веке на синергетические процессы в области нравственности стал оказывать влияние ряд новых факторов. Сначала научно-техническая, а затем информационная революция изменили сам характер бытия, нравственных систем, механизм трансляции их ценностей. Если прежде смена ценностных ориентации и тем более механизмов регуляции осуществлялась неощутимо медленно, то сейчас дети отличаются от своих родителей настолько, что уже в пору им обучать родителей новым типам отношений. -

Как в экономическом, так и в информационном плане мир перешёл в состояние глобальной интеграции, поэтому различные нравственные системы, прежде существовавшие в относительной изоляции, пришли во взаимодействие. Очевидной стала относительность любых моральных принципов, ценности всех нравственных систем оказались проблематизированными. Цвишенизм, который прежде был переходным периодом в развитии нравственных систем, ныне стал их принципиальным состоянием. Нравственный плюрализм отрицает право каких-либо людей или групп на обладание «истинными ценностями», призывает их осознать собственную историчность. В этой ситуации каждому требуется герменевтическое прояснение основ своей нравственности, выявление её корней. Чтобы быть жизнеспособной, нравственная система должна актуализировать свои смыслы, прочесть их как новые и в то же время вовлечённые в целостность человеческого культурного опыта. Современное открытое состояние нравственного сознания предполагает понимание себя в диалоге с «другим».

Реакция на новые условия существования нравственности не является однозначной. В частности, традиционные нравственные системы, к числу которых принадлежат и религиозные, извечно строились как «закрытые», потому их реакцией закономерно становится фундаментализм, стремление сохранить в чистоте и отстоять «истинные ценности». То, что в этой борьбе используются методы, несовместимые с нравственностью, не признаётся её адептами, ибо критерием правоты остаётся архетип "свои - чужие". Разновидности агрессивного традиционализма стали формироваться, ещё при столкновении традиционных обществ с универсализующим воздействием буржуазной культуры в эпоху колонизации. Развращающему воздействию духа наживы поработщённые народы стремились противопоставить исконные народные ценности, что и стало залогом их последующего национального освобождения. Другой вопрос, на каком уровне культуры, в том числе нравственной, оказались освобождённые страны. Стоит ли гордиться такой «особенностью национальной кулинарии», как людоедство, «чёрным» апартеидом или клановой организацией социальной структуры?

Вслед за финансовой волной, которая продолжает распространяться со стороны постиндустриального общества, страны «третьего мира» подпадают под информационную волну, противостоять которой они не в состоянии. Западная цивилизация имеет почти безграничные возможности навязывать свои ценности, заполняя ими каналы массовой коммуникации, которые в принципе предназначены для межкультурного диалога. И дело не только во «всесильной власти доллара», но и в особенностях нравственного мира традиционных культур, для которых моральная истина может быть только одна, а потому при внешнем воздействии они или уходят в глухую оборону, или с готовностью принимают новые «правильные» ценности. Таким образом, фундаментализм и смена ценностных ориентации представляют собой две стороны одной медали. Обе эти реакции порождены недиалогической природой традиционного нравственного сознания, его неспособностью сосуществовать рядом с «другим», для чего необходимо осознать историчность своих мировоззренческих оснований. Подобное «повышение сознательности» гораздо больше способствовало бы сохранению традиционных ценностей, чем агрессивная их консервация. Если на межличностном уровне способность «понимать другого» считается основой нравственного взаимодействия, то и в общекультурном масштабе диалог нравственных систем должен способствовать их реальной гуманизации. В конце концов, целью морали является создание для человека подлинно человеческой жизни, а не принесение личности в жертву абстрактным нравственным ценностям.

Между тем эта благородная установка таит определённую опасность. С позиций классической культуры плюралистическая установка является аморальной по существу. Тезис о существовании многообразных и равноправных видов добра означает, что «подлинного добра» вообще нет, а это разрушает базовую ориентацию морального сознания в выборе между добром и злом. Отрицание объективной иерархии ценностей означает, в сущности, «смерть ценностей», ибо бесчисленные «ценностные ориентации» отдельных субъектов не имеют существенного значения. Они столь относительно, что давно переименованы в «предпочтения», в условиях, когда ориентации нового поколения задаются не идеалами, а сортом газировки. («Новое поколение выбирает Pepsi!!») При всеобщей относительности нравственных систем значимость предписаний поддерживается только конвенциональными соглашениями, а виртуальная реальность и вовсе провоцирует отношение к нравственности как предмету игры, которая ни к чему не обязывает. Это для Ивана Карамазова «вседозволенность» была искушением и кошмаром, современное же общество теряет сам интерес к проблеме. Утрачивая какие бы то ни было критерии для определения нравственного, информационная цивилизация проповедует принципиальный имморализм, что означает радикальное отрицание всех нравственных моделей прошлого. Вопрос:

означает ли это моральный «конец света» или переход к новому уровню нравственной регуляции, - остаётся открытым.

Сохраняется надежда на высвобождение некоторых моральных возможностей человека, прежде «связанных» жёсткими стереотипами традиционной культуры, от которых, как мы уже говорили, может исходить архаическая жестокость ко всему инаковому, моральное лицемерие, тоталитарное насилие над личностью. В этом плане в информационной цивилизации в наибольшей степени реализуется историческое стремление морали воспитать в человеке личность, предполагая, что он способен к автономной саморегуляции на основании идеальных представлений об отношениях между людьми. Современная культура предоставляет такую возможность каждому и, более того, настоятельно требует от каждого члена общества, а не только от «ответственных лиц», быть личностным субъектом регуляции. В современной этике принцип индивидуализма не даром сменился принципом персонализма, что означает качественно новый статус личности в системе нравственной регуляции.

Нарастающее многообразие и скорость изменений современной жизни делают актуальным постижение всех ценностей не в абстрактной неподвижности, а «в применении», о котором писал Х.Г.Гадамер. Складывающиеся ситуации нуждаются не в том, чтобы их подгоняли под заранее известное «добро», а в конкретном «здесь-и-сейчас-дobre», способном эту ситуацию гуманизировать. В поисках конкретного добра повышается ценность личностного акта, поступка, который и становится носителем реальной ценности. Трансляция нравственных ценностей в очередной раз изменяет свою конфигурацию: трансляция правил сменяется трансляцией поведенческих шедевров, неповторимых образцов, предполагающих не воспроизведение, а создание собственных. Выход в практику снимает иллюзию относительности нравственных ценностей, реальность поступка позволяет зафиксировать и обосновать даже абсолютные ценности.

В число таких ценностей в XX веке вошла человеческая жизнь, а под воздействием экологических проблем и жизнь в широком смысле слова. Не только в этике с её «новым гуманизмом» А.Печчеи, «витальными ценностями» Х.Ортеги-и-Гассета, в «гуманистической этике» Э.Фромма или «этике благоговения перед жизнью» А.Швейцера, но и в сознании обывателя укрепляется мысль о том, что никакие абстрактные «нравственные ценности» не могут быть выше ценности конкретной жизни. Значимость человека определяется не его соответствием «высокому предназначению», а реальной уникальностью жизни всякого существа. Человек перестал быть привилегированным в аксиологическом плане объектом, зато уважение к его уникальности, наряду с уникальностью всякого живущего, получило серьёзное обоснование. Можно говорить о возникновении новой формы гуманизма,

энвайронментальной (от английского environment окружающая среда), в основе которой лежит понимание того, что правильные отношения между людьми могут быть построены лишь на основе должных отношений с экологической средой. Ответственность в этом взаимодействии лежит на человеке, принять её он может только сознательно, и в случае успеха будущие этики смогут, говорить о гуманизме как стержне нравственного развития человека, общества, культуры.

Библиотека БГУИР

## Культура - действие - свобода

### Интенция культуры

Гете как-то заметил: "Мир бытия досадно малый штрих среди «небытия пространств пустых»". Этот штрих бытия - человек. Посредством только ему свойственных способов жизнедеятельности он включается и участвует в глобальном эволюционном процессе, привносит в него смыслы и цели, направляет его, преобразует мир и преображает себя. Характер, содержание и мера этого участия меняются от эпохи к эпохе и определяются как технико-технологическими возможностями социума, так и его духовными (ценностными) императивами-.

Последние десятилетия XX века ознаменовались резким ускорением НТП, масштабностью вмешательства человека в процессы естественной самоорганизации и, как следствие, нарастанием глобальных социоприродных проблем. У них есть свои причины и корни. Их анализ и выявление является необходимой предпосылкой уяснения сути складывающейся ситуации и, далее, предотвращения, нежелательного сценария развития событий. Этой работой заняты ученые, инженеры, программисты, а также историки, философы, писатели, деятели искусства. Такого рода сотрудничество не случайно. Ибо истоки нынешнего кризисного состояния цивилизации коренятся не только в неполноте наших знаний о мире, несовершенстве используемой техники, но также в потребностях, интересах, амбициях людей, их представлениях об универсуме, месте в нем человека, его "правах и обязанностях" по отношению к природе, истории и будущим поколениям. Иначе говоря, глобальные проблемы современности (демографические, экологические, военно-технические, социальные и т.п.), грозящие перерасти в неуправляемый апокалиптический процесс, являются во многом порождением (результатом) определенных ценностных интенций культуры определенного типа.

Если это так, то вполне логичным представляется утверждение о том, что преодоление (или, что будет точнее, минимизация) нынешних кризисных явлений в существенной мере будет связано со способностью общества к генерации новых смысложизненных императивов бытия и, стало быть, ревизии и переоценке старых. Поэтому вполне естественно, что вопрос о сущности, содержании и ценностных ориентациях культуры, способах ее существования и трансформации, роли и значении в процессах социальной динамики и индивидуального самоопределения является одним из главных в современной обществоведческой мысли.

Ниже речь пойдет о некоторых философских аспектах этой большой и важной проблемы.

\*

\*

\*

Культура является объектом исследования многих научных дисциплин, в том числе этнографии, археологии, истории, лингвистики, эстетики, социологии, теории информации и др. Они ориентируются прежде всего на изучение ее объективированных форм, связей между ними, способов функционирования и механизмов трансляции. Философия же пытается понять культуру как способ бытия человека в мире, как сферу раскрытия его "самости" (К.Юнг).

С феноменологической точки зрения активность человека реализуется в следующих основных направлениях:

- освоение и изменение природы, создание искусственного материального мира, своего рода "второй природы" (Цицерон), обеспечивающей безопасность и выживание социума;
- институализация социальных связей и отношений, конструирование надстроечных комплексов, регулирующих социальные действия людей в интересах целого;
- поклонение, почитание (культ) социальных и индивидуально значимых инстанций как реальных (отец, вождь, старший, правитель), так и символических (духи, боги, предки, законы, идеалы и т.п.). На этой основе происходит духовное единение людей и самоидентификация социумов;
- образование и воспитание индивида посредством включения его в процессы социализации и культурации. Результатом является становление человека в горизонте личности ("Упанишады" по этому поводу говорят о "втором рождении" человека).

Выделенные феноменологические "моменты" человеческой деятельности органично взаимосвязаны и образуют субстанцию культуры. Первоначально она есть в себе бытие, т.е. нерелефлируемое сущее как таковое. Но заложенная в человеке и постоянно развиваемая жизнью потребность в активном приспособлении к действительности постоянно ведет к нарастанию ее внутренней сложности и разнообразия. С течением времени культура становится делом профессионалов и тем самым превращается в бытие для человека. Другими словами, из средства адаптации она становится по преимуществу человекотворяющей инстанцией. Истина, Добро, Красота, Справедливость, Благая Весть приобретают самостоятельное значение (как и репрезентирующие данные ценности формы деятельности) и наполняются от эпохи к эпохе все новым и новым содержанием.

Из сказанного, таким образом, мы можем заключить, что культура является сферой самоутверждения человека, т.е. реализации его свободы, формой опредмечивания его творческих устремлений и духовной силой, гуманизирующей социальные отношения и действия людей.



Свобода, Творчество и Гуманизм - это те конститутивные начала (интенции) культуры, которые сделали возможным двуединый процесс: собственно историю и становление человека в качестве личности. Их осуществление в социальном и индивидуальном бытии каждого поколения, каждой эпохи может рассматриваться не только как критерии их зрелости и развития, но и как своеобразная мера их здоровья и жизненной силы. И, соответственно, те социальные действия, которые ведут к разрушению, деструкции, повышению энтропии-бытия, выходят за пределы собственно культуры и умаляют человека.

Итак, культура - это постоянно творимый субъектом социальных действий континуум его собственного бытия в мире. Подобно Океану, этот континуум пребывает в процессе постоянного самодвижения и самообновления, выносит на поверхность все новые и новые острова и архипелаги, колонизирует их и тем самым превращает в форпост дальнейшей экспансии человеческого духа. Вместе с тем мир культуры (переходим от метафоры к рациональной прозе) внутренне дифференцирован и имеет отличительную конфигурацию в различные эпохи и в разных цивилизациях. Присмотримся к ним пристальнее...

### **Человек в культурах мира**

Культура характеризуется исключительно богатым пространственно-временным разнообразием. В самом общем плане различия между культурами могут быть как феноменальными (внешними), так и сущностными (глубинными). Первые обнаруживают себя в привычках, манерах, обычаях, языке, гастрономических пристрастиях, сексуальных нормах, способах проведения досуга и т.п. Абсолютизация "своих" культурных особенностей издревле была свойственна людям, побуждая их видеть в чужеземцах "варваров". Не изжиты подобные предрассудки и сегодня.

Глубинные, сущностные различия скрытаны от поверхностного взора. Они коренятся "в ядре" той или иной культуры, т.е. системе её ценностных императивов. Она включает в себя представления об Абсолюте (Брахман, Дао, Нус, Ахура-Мазда, Бог), окружающем мире, месте в нём человека, его предназначении и смысле существования. Эти представления образуют единый, нерасчленённый духовно-ценностный континуум, в котором сливаются воедино рациональные и иррациональные, моральные и эстетические, практические и иллюзорные, эмоциональные и волютивные импульсы человеческой жизни. С течением времени они кристаллизуются, превращаясь в письменный свод основополагающих идей и принципов социокультурного бытия того или иного народа. Таковыми для индусов являются "Веды", для зороастрийцев — "Авеста", для китайцев — "Книга перемен", для буддистов — "Трипитака", для иудеев и христиан — Библия, для мусульман — Коран и т.д.

Каждая из этих книг — уникальное творение человеческого духа. Содержащиеся в них представления о земном и божественном, добре и зле, справедливом и несправедливом, прекрасном и безобразном, общественных и индивидуальных смыслах бытия, а также санкционированные ими традиции, обычаи, нормы поведения, типы социальных отношений и общения как раз и образуют "ядро" различных культур. Это "ядро" самобытно, неповторимо: оно определяет жизненную стратегию идентифицируемой им цивилизации.

История знает множество различных цивилизаций, однако стратегии их бытия, как правило не отличались, большим разнообразием. Абсолютное большинство из них, во-первых, было нацелено на воспроизводство сложившегося однажды и освящённого авторитетом "своей" религии собственного социокультурного опыта, т.е. мировоззрения, систем ценностей, видов деятельности, социальных структур и отношений. Во-вторых, жизнь конкретного индивида практически полностью определялась внешними по отношению к нему факторами. Поэтому силы его внутренней детерминации (разум, воля, совесть) были скованы и не могли сполна обнаружиться в свободном творческом самоутверждении. В-третьих, появление нового в таких культурах оказывалось возможным лишь в обличий традиции (такова средневековая индийская философия, арабская поэзия, китайская драма) или в результате внешнего заимствования. Причём последнее ассимилировалось в той мере, в какой оно не несло ущерба "ядру" данной культуры. В-четвёртых, человек рассматривался в качестве органической части универсума божественного, природного, космического, социального (в различных культурах акцент делался на той или иной его форме) и ни в коем случае не противопоставлял себя целому, всеобщему.

Таковы некоторые существенные черты культур, которые принято называть традиционными. Идентифицируемые ими общества (цивилизации) малоподвижны, человек в них несвободен как личность и ориентирован в мышлении и действиях на традицию (в широком смысле).

Принципиально иной тип культуры сложился в Западной Европе. Это произошло в результате непрерывного исторического диалога христианской средневековой и античной (греко-римской) культур. Итогом этого диалога стало формирование в эпоху Возрождения нового образа человека — свободного славного мастера, который сам является кузнецом своего счастья (Пико делла Мирандола). Установка на свободное самоопределение в мире потребовала коренной переоценки традиционного мировоззрения и ценностей. Эта работа шла в различных направлениях — переосмысливались библейские догматы, взгляды на природу, её законы, общественное устройство и общественные институты, роль труда в жизни человека, отношение к традиции, творчеству и т.п. К середине XVII в. критическая "переоценка ценностей" (Ф.

Ницше) завершилось утверждением новой культуры. Ее отличали следующие особенности:

1) динамизм, т.е. готовность к отказу от прежних стереотипов мышления, форм жизни и способов деятельности в пользу более эффективных и прогрессивных;

2) десакрализация (обезбоживание), т.е. дистанцирование от религии мышления, творчества и практики;

3) утверждение свободы в качестве высшего и неотъемлемого права человека. В соответствии с таким самоопределением, самоценной признается ориентация на действие, поиск, открытие и утверждение нового во всех сферах жизни, а также критика традиции.

Новоевропейская культура представляется "странной" с точки зрения предшествующего социокультурного опыта. Странной потому, что в её "ядро" (по крайней мере в явном виде) не входит религия, которая, как известно, придаёт традиционным культурам целостность, завершенность, смысл и делает, выполняя аттракторную функцию, человеческую жизнь и социальное бытие устойчивыми и предсказуемыми. Вытеснение религии на духовную периферию вносит колоссальный момент неопределённости в человеческое существование и социальные действия людей, и тем самым побуждает их искать альтернативные религиозным императивам смыслы, идеалы и ценности. В культуре нового времени они синтезировались в вере человека в свой разум, способность самостоятельно обустроить мир на принципах социальной справедливости, равенства, гуманизма и тем самым раскрывали перед каждым индивидом возможность всестороннего развития своих сущностных сил безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу (Маркс). Как видим, данная культура, в отличие от традиционных, ориентирована не на прошлое, а на будущее, не на сохранение существующего status quo, а на его изменение.

Главный инструмент реализации своих идеалов и ценностей новоевропейский человек видел в науке. И не без оснований. Благодаря научным открытиям XV-XIX вв. и их последующего воплощения в практику (прежде всего — это тепло — и электротехника, электрические системы связи) к середине XIX ст. в Западной Европе (а вскоре и в США) возник новый тип цивилизации, получивший название индустриальной (техногенной). Она основана на знании законов природы и умении использовать её "силы" в интересах человека.

Покорение природы шло рука об руку с подчинением западноевропейскому господству народов, принадлежащих к цивилизациям традиционного типа — индийской, китайской, дальневосточной, исламской и др. Такого рода "встреча" Запада и Востока вывела последний из состояния исторического безвременья и побудило его к переменам, т.е. переосмыслению

собственных культурных оснований и усвоению ценностей западной культуры. В итоге традиционные общества пришли в движение и к концу XX века мир приобрёл свой нынешний, весьма противоречивый и неоднозначный облик.

Частичная ассимиляция остальным миром ценностей новоевропейской культуры диктовалась прежде всего потребностями самосохранения перед лицом агрессивной стратегии Запада. Однако данный процесс имел свои особенности в различного вида традиционных обществах. Так, некоторые из них, модернизировавшись, превратились в современные индустриальные страны (Япония, государства Юго-Восточной Азии), другие идут по этому пути (Китай, Индия, Бразилия, СНГ), а третьи, не сумев адаптироваться к переменам, замкнулись в своей национально-культурной самобытности и по существу выпали из процессов современной социальной динамики (таковы большинство стран Африки, Азии, Латинской Америки).

"Вестернизация" мира как доминирующая культурная тенденция XIX-XX вв. не означает краха традиционных культур. По большей части они сохранили своё культурное "ядро" и, следовательно, идентичность. Так, Индия, Китай, Япония, арабские страны несмотря ни на что — это разные культурные миры, различные образы жизни, типы социальных отношений, смыслы бытия и т.д. Дело в том, что современные научные представления и технологии размещаются в иных плоскостях культуры, нежели, скажем, религия и традиция. Они, безусловно, взаимовлияют, но не поглощают и не вытесняют друг друга. Это обстоятельство делает существование идущих по пути модернизации традиционных обществ устойчивым и исполненным извечного смысла.

В западной культуре, как мы помним, ситуация иная. Центральное место в её "ядре" занимает наука. Она ориентирует человека на идеалы и нормы рационального мышления, т.е. расчёт, калькуляцию, логику, исчисление последствий. Практическое воплощение этих идеалов в жизнь предполагает постоянную экспансию искусственного (технического) мира и подчинение действий индивида его требованиям. Это значит, что мир техники имеет собственную логику бытия и чтобы нормально функционировать, он должен "вбирать" в себя человека и превращать его в один из составляющих его элементов. По такой схеме работает любое предприятие индустриального общества. Само же это общество можно рассматривать как гигантскую "социотехническую машину", обладающую колоссальным потенциалом действия. Человек в таком обществе стремится развить лишь те свои качества и способности, которые могут быть востребованы этой "машиной". Но тем самым он превращается в "одномерное" существо, ибо только в таком качестве он нужен техногенному обществу. Современная школа, ориентируясь на потребности данного общества, даёт своим питомцам великое множество всевозможных знаний (главным образом естественнонаучных и

математических) об окружающем мире. Но практически не учит детей петь, танцевать, сочинять, музицировать, общаться. Кто скажет, что теряют при этом и конкретный индивид, и общество в целом?

"Одномерность" означает прежде всего отсечение человека от ценностей гуманистической культуры, которую репрезентируют философия, искусство, мораль, религия. Эти формы общественного сознания аккумулируют в себе инонаучный опыт о мире, опыт часто нерационализируемый, но жизненно важный. Он связывает человека с подлинным бытием — природой, Богом, другими людьми. Игнорирование его оборачивается лавиной проблем — экологических, демографических, генетических, социальных, политических и т.д., обрушившихся на техногенную цивилизацию в конце XX века и грозящей погрести под собою всё человечество.

Перед лицом подобной перспективы ответственность за нарастающие глобальные проблемы всё чаще возлагается на науку и её технологические применения. Крайние антисциентистские концепции требуют ограничить и даже заморозить научно-техническое развитие, что, по существу, означало бы возврат к традиционному обществу. Но на этом пути в современных условиях имеющиеся проблемы не решить. Задача заключается в том, чтобы переосмыслить место науки в культуре и "вписать" её в какую-то иную систему ценностных координат. Какую? Чтобы ответить на этот вопрос рассмотрим некоторые существенные моменты научного поиска и миропонимания.

### **Наука как фактор культурной трансформации**

Наука — это сложное, постоянно развивающееся социокультурное образование. Ее можно определить как вид познавательной деятельности, направленной на производство нового знания об окружающей действительности и человеке и включающей в себя все необходимые для этих целей, как внутри-, так и метанаучные предпосылки. Таковыми являются методы исследований, способы фиксации, критерии обоснования и проверки полученных результатов, оборудование, а также система подготовки научных кадров, соответствующая инфраструктура, финансирование и т.п.

Результаты научной деятельности, кристаллизуются в теориях. Поэтому можно сказать, что в любой системе знаний столько науки, сколько в ней теории, точнее, иерархически взаимосвязанных теоретических представлений. Например, факты, гипотезы, концепции о живой природе, как и умение манипулировать ею (посредством селекции) наличествуют в культурном опыте любого народа с древнейших времен. Однако биология как наука возникла лишь в XIX ст. — после открытия Ч. Дарвином механизма естественного отбора и создания на этой основе учения о происхождении видов.

Итак, теория — это высшая форма организации и развития научного знания. Она представляет собой систему понятий (высказываний), связанных

между собой отношениями логической выводимости, которая репрезентирует наиболее общие и существенные свойства того или иного фрагмента действительности (т.е. объекта данной теории).

Теория позволяет проникнуть вглубь объекта (атома, квазара, гена, психики, денег, чувства и т.д. и т.п.) и

а) описать его строение и структуру (т.е. характер связей между образующими его элементами);

б) объяснить механизм его функционирования и развития;

в) предсказать возможные изменения состояний в терминах причинно-следственных зависимостей.

Опираясь на теоретические знания, человек способен создавать то, чего нет в наличной действительности, но что возможно в рамках открытых (установленных) данной теорией объективных законов.

В первоначальный период развития науки (XVII-XVIII ст.) теории создавались путем обобщения достижений практики (таковы механика Галилея, Ньютона; теория вероятностей Лапласа; труды Эйлера по астрономии; оптике, классическая термодинамика Карно-Джоуля-Майера). А вот с первой трети XIX в. ученые начинают конструировать теории как бы с забеганием вперед по отношению к текущим практическим потребностям. Первый решительный шаг в этом направлении в XIX в. сделала математика (теория групп А. Галуа, неевклидова геометрия Лобачевского-Бойяи, а в области естествознания такими примерами могут быть электродинамика Фарадея-Максвелла, теория относительности Эйнштейна, квантовая механика).

Сказанное, конечно, не означает, будто между теорией и практикой возникает разрыв: просто в какой-то момент развития эта связь отходит в тень и тем самым теоретический разум обретает большую свободу для творческого маневра. Его деятельность напоминает конструирование виртуальных форм бытия, создание программ для всевозможных инновационных действий. Какие из них будут осуществлены в реальной жизни, зависит, однако, уже не столько от науки и ученых, сколько от политических и экономических интересов стран и правительств, их военных амбиций, религиозных и нравственных представлений людей, ожиданий обывателя, рекламы и т.д.

Таким образом, наука представляет собой динамичную систему объективно-сущностных знаний о мире и человеке. Эти знания постоянно изменяются, трансформируются, обогащаются и... довольно быстро устаревают. Соответственно меняются научные картины мира, т.е. типы научных мировоззрений, взгляды на человека и окружающую его действительность. Поэтому справедливо будет следующее утверждение: самодостаточное значение в современной (в отличие от греческой) науке имеют не знания сами по себе, а выработанный в ходе ее развития метод их получения. В самом общем виде он представляет собой логико-математический

аппарат и правила (приемы) пользования им. Но если это так, то необходимо по-новому осмыслить место и роль науки в культуре, её реальные возможности и приделы.

### **Человек перед лицом будущего**

Наука является наиболее аутентичной формой манифестации творческих потенций разума. Определечиваясь в технике, способах организации труда, системах коммуникации, социальных институтах и образе жизни людей, она кардинальным образом преобразует мир и расширяет поле свободы человеческих действий. Этим определяется её авторитет и значение в жизни социума. Причём мера эффективности практического приложения её представлений о природе, обществе и человеке неуклонно возрастает. Уже к концу XIX в. на волне успехов индустриализации и демократизации наука заняла центральное место в духовной культуре западной цивилизации.

Тем самым в лице науки разум превратился в меру всех вещей, как существующих, так и могущих появиться. А это, в свою очередь, сказалось определённым образом на других ветвях древа культуры. Так, мораль получила утилитарное истолкование; искусство сделалось дегуманизированным (абстракционизм, кубизм, футуризм, конструктивизм - всё это формы инобытия *ratio* в художественном творчестве); религия забила в угол и занялась переосмыслением собственных оснований; философия в ипостаси позитивизма подрабатывала у науки в качестве служанки. Казалось, ещё немного и иного духа в культуре, кроме научного (как о том мечтал О. Конт), не останется.

Сформировавшаяся в период новоевропейской истории научная картина мира стала претендовать на статус мировоззрения. Появился даже термин - научное мировоззрение. Мир, согласно данному мировоззрению - это детерминистская конструкция, прозрачная для научного разума и потому вполне доступная калькуляции и расчету. Социум есть лишь момент иерархически организованного целого. Задача виделась в том, чтобы, познав законы истории, взять под рациональный контроль общественные процессы и обеспечить каждому индивиду возможность всестороннего развития.

Уразумев проблему, западный человек стал рассматривать себя в качестве мессии, призванного цивилизовать варваров, избавить от иллюзий и заблуждений Восток и, таким образом, привести все системы духовных ориентации к одному - научному знаменателю, подчинить жизненный поток единой цели и направить на достижение общей задачи, например, строительство "светлого будущего".

Реалии XX в., однако, внесли в эту схему такие трансформации, которые, по сути, изменили и образ человека, и парадигму культуры.

Первым серьёзным столкновением классического разума с жизнью стала 1-ая мировая война. Она изрядно подорвала веру западного человека в идеалы рационализма и прогресса. Наиболее ярко этот сдвиг, точнее, кризис в умонастроениях времени выразил О. Шпенглер в своей знаменитой книге "Закат Европы".

Сущность кризиса состояла в противоречии между идеалами научного разума и конкретными действиями людей, между представлением о человеке и действительным человеком. Противоречие высветило проблему. З. Фрейд<sup>1</sup> был одним из первых, кто попытался её осмыслить. Бессознательное - это terra incognita в человеке, материк, основание, на котором, в сущности, может быть построен новый (неклассический) образ человека и культуры. З. Фрейд, К. Юнг, К. Хорни, А. Адлер, и их последователи реализовали эту возможность в психологии и философии. Искусство, идя своим путём, через импрессионизм, экспрессионизм, сюрреализм, архаизм пришло к аналогичной переоценке взгляда на человека.

Параллельно начался процесс переосмысления методологических принципов научного познания и миропонимания. В результате революции в естествознании первой трети XX в. сформировался новый тип рациональности. Наши знания есть не просто некая чувственная или гносеологическая калька с объективной действительности (феноменальной или ноуменальной), а концептуальная конструкция, опосредованная соответствующими измерительными процедурами и приборами. Соответственно образ природы стал сложнее и неопределеннее. Однако инерция прежнего (и прежде всего на практике) манипулятивно-потребительского отношения к ней не только сохранилось, но и ещё более усилилась.

Все вышеперечисленные факты и обстоятельства привели в середине XX века к определённой деконструкции европейского самосознания. Стало понятно, что человек - существо в такой же степени рациональное, как и иррациональное, созидающее и разрушающее, интеллектуальное и эмоциональное, доброе и злое. Причём противоречивость эта в нем неизбывна, субстанциональна. Отсюда следует, что рационально устроенный им мир не соответствует всей полноте человеческой природы. Внешняя рациональность часто есть не более, чем абсурд по отношению к личности (проза Ф. Кафки, театр С. Беккета и Э. Ионэску, философская беллетристика А. Камю и Ж. П. Сартра). В реальной жизни таким абсурдом стали фашизм и большевизм, мировые войны, тоталитарные режимы, технологические катастрофы, экологический кризис, демографический взрыв, нарастающая волна терроризма

---

<sup>1</sup> В XIX в. концепции человека и культуры, альтернативные рационалистическим представлениям, развивали романтики, философы жизни, русские писатели.



и т.д. Все эти "эффекты" глобализации человеческой активности подталкивают теоретическую мысль к очередному переосмыслению извечных вопросов человеческого бытия и, как следствие, пересмотру прежних ответов на них. В основании формирующейся сегодня новой - постмодернистской парадигмы культуры лежат представления о самоорганизующейся природе, нелинейности истории и диалектической противоречивости экзистенции.

Потребность в синергетическом видении действительности, в новых смыслах, ориентирах и ценностях жизни со всей очевидностью высвечивает несостоятельность еще недавних претензий науки на роль мировоззрения. И вот почему. Человек укоренен в мире посредством всей совокупности своих сущностных сил. Разум - лишь одна из них. Его абсолютизация в лице науки (как и всякой другой - фантазии, веры, чувств, привычки) с неизбежностью ведет к деформации культуры (т.е. ее одностороннему развитию или вообще к стагнации).

Суть нынешней деформации в том, что культура техногенного общества ориентирована на идеалы и нормы научного сознания. Последнее стремится "расколдовать мир" и сделать его прозрачным для разума, рационализировать и на основе калькуляции и расчета предложить конкретную схему действий по достижению желаемых целей. Однако испокон веков прерогатива выработки смыслов и целей человеческого существования, определения предназначения человека и истории происходила в недрах мифологического, религиозного и философского сознания.

Причём "точкой отсчёта" для них всегда был Абсолют (в различных культурах, как мы помним, его обозначали по-разному - Брахман, Дао, Яхве, Перводвигатель, Бог, Аллах и т.п.). Эта "точка отсчёта" - суть истинное бытие, исток и завершение всех круговоротов колеса сансары. Связь с ней - иррациональна и нерелефлексивна. Она, как показали Э. Дюркгейм и К. Юнг, коренится в коллективных представлениях ("коллективном бессознательном") и интуиции, а во вне обнаруживает себя в вере. Вера наполняет человеческое существование смыслом, объединяет людей, а через механизмы институализации и ритуализации идентифицирует культуру и социум.

Утверждение наук, вообще рационального мышления означает появление новых опосредствующих элементов между человеком и бытием - и прежде всего в виде различных гносеологических схем его репрезентации. Эти схемы, начиная с XVII в., начинают подменять собой образ самого бытия<sup>1</sup>. С течением

---

<sup>1</sup> Конечно, мифологические и религиозные картины бытия также несут в себе элементы «теоретических» знаний, но, в отличие от науки, они в первую очередь нацеливают человека на необходимость переживания его личной (или опосредованной) связи с Абсолютом.



как известно, несостоятельными. В итоге новоевропейская классическая культура потеряла свою вершину. Это значит, что вслед за религиозными ценностями утратили своё императивно-смысловое значение идеалы научного сознания. Сегодня, как и некогда, но уже с использованием иных аргументов, звучат голоса о "конце истории" (Ф. Фукуяма), об исчерпании человечеством вдохновляющих идей и необходимости сосредоточиться большинству людей на самих себе, спорте, развлечениях, хобби и т.д. Это и есть их "смысл".

Действительно, современного человека мало интересует будущее и проблемы потомков. Он весь в настоящем. А настоящее, как известно, имеет лишь одно измерение - горизонталь. Лишаясь "вершины", мир (а с ним и человек) пустеет духовно. Но это, похоже, мало заботит "восставшие массы". Они с энтузиазмом заполняют высвободившееся пространство вещами и образами, которые им в изобилии поставяет современная индустрия товаров и услуг.

Возможно, утрата интереса к будущему - это не такая уж и большая потеря. Без такого интереса, как мы знаем из истории, цивилизации могут существовать тысячелетиями. Сегодня мы вновь возвращаемся с небес (уже не божественных, а рационально-утопических) на землю. Возвращаемся, чтобы жить здесь и сейчас. Неординарность нынешней ситуации, однако, в том, что современная культура, утратив "вершину", одновременно теряет собственное основание - традицию. В основе новоевропейской традиции, напомним, лежат идеалы и ценности высокого рационализма - вера человека во всемогущество разума, в своё право господствовать над природой, вера в реальность построения "светлого будущего" и воспитания "нового человека" - просвещённого и потому доброго и справедливого. Но, как свидетельствует опыт истории, путь тотального господства - на основе калькуляции и расчёта, тотальной рационализации - ведёт в тупик.

"Ахиллесова пята" классической культуры кроется в особенностях созданного ею образа мира и места в нём человека. Во-первых, этот образ дискретен (с одной стороны - природа, с другой человек); во-вторых, противопоставляются способы постижения, истолкования и ориентации в окружающей действительности (здравый смысл - теория; интуиция - рассудок; религия - наука; мораль - расчёт; традиция - право и т.п.); в-третьих, утверждается строгая иерархия и регламентация норм социальной жизни (от классово-групповой принадлежности и рода занятий до манер и моды); в-четвёртых, будущее понимается на основе линейной экстраполяции действующих в настоящем тенденций и закономерностей, в котором "хорошее" будет прибывать, а "плохое", соответственно, убывать.

## Реалии экзистенциального драматизма

Пертурбации XX века - войны, революции, глобальные проблемы, технические революции, крах государственных идеологий и т.д. свидетельствуют, что неоевропейский проект во многом себя исчерпал. Необходима новая система жизнесмыслов, возможно, «третья ось»<sup>1</sup> мировой истории. Потребность в оной диктуется условиями нынешнего человеческого бытия. Оно рукотворно, изменчиво, эфемерно, непостоянно (как в этой связи не вспомнить исходную максиму буддизма: мир есть вечное становление). Жить в таком мире означает изменяться вместе с ним. Однако это происходит не само собой, а является результатом человеческих действий. Переориентация с цели на становление ведёт к абсолютизации творчества как такового. Творчество (в широком смысле слова) становится образом жизни, а его наиболее эффективной формой выступает научно-техническое конструирование. Инновации превращаются в норму жизни. Реклама предлагает обывателю ту или иную новинку буквально каждый день. Но главное, конечно, это те изменения, которые происходят в фундаментальных основах социального и индивидуального бытия людей.

Качественно обновляется не только мир артефактов (т.е. создаваемая человеком предметная среда его обитания), но возникает и невиданный прежде компьютерный мир виртуальной реальности. Происходит структурная перестройка экономики, исчезают целые отрасли промышленности, а вместе с ними - ненужные сегодня профессии: так, в США за последние 20 лет обновилась почти половина всех специальностей, существовавших до 70-х гг. в сфере занятости. Растет сектор наукоемких производств и услуг, основанных на новейших - космических, биологических, оптических и информационных технологиях. Меняется стиль жизни людей - он становится динамичным, связан с частыми переменами работы, места жительства, круга привязанностей, переквалификацией и т.д. Все большее значение в биографии конкретного человека приобретает установка на постоянное обновление знаний и профессиональных навыков (в развитых странах инженер за свою трудовую карьеру должен в среднем переучиться 8 раз). Компьютерные и информационные технологии открывают перед индивидом перспективу свободного выбора места жительства и времени работы, возможность практически неограниченного общения и творческого самоутверждения.

Суммируя суть происходящих перемен, можно сказать следующее: на наших глазах происходит рождение нового типа цивилизации. Её именуют по-разному - постиндустриальной, информационной, экотехнической и т.п. Дело,

---

Первая ось – система ценностей, выработанная древним миром ( Индией, Китаем и античной Грецией); вторая – новоевропейская наука и научное мировоззрение.

однако, не в названии, а в том, что формирующийся тип общества означает переход человечества на некий принципиально иной уровень бытия.

Поток креативности неудержим, как течение реки. И перекрыть его невозможно. Благодаря новейшим технологиям в него вливаются усилия миллионов. К чему это в итоге приведёт, сегодня можно только гадать. Однако некоторые «моменты» в этом процессе наводят на определённые размышления. Творчество - это, возможно, самая интимная грань человеческой экзистенции. Передоверяя его компьютеру, человек расширяет сферу искусственного, а сам превращается в пассивного наблюдателя творения нового бытия кем-то другим. Сегодня моделируется, математизируется, формализуется всё, включая душу, чувства, сознание. Рекламируются роботы, которые могут даже «лгать». Музыкальный программист и компьютерный график вытесняют композитора и художника. На эстраде вместо личности исполнителя -искусственная «звезда», сотворённая из моря огней, красок, шума и «фанеры». ЭВМ «пробует» себя в поэзии. Тем самым культура превращается в «техтуру», как остроумно заметил один современный философ. Наше бытие всё больше подчиняется императивам функционирования искусственной среды. Человеческое - слишком человеческое чтобы противостоять напору рассчитанной эффективности и выгоды. Другими словами, всевозрастающий вал творчества во имя творчества как такового, безотносительно целей и берегов парадоксальным образом ведёт к минимизации в , нём человеческого начала.

Ещё один важный «момент» рассматриваемой проблемы заключается в том, что творчество является не только манифестацией человеческой свободы, но - и проявлением произвола (свобода - всегда отрицание, и в этом смысле творчество может быть и от «лукавого»).

«Хитрость дьявола» в том, что творчество из силы, возвышающей человека, превращается в средство его умаления. Сегодняшний вал новшеств - это часто не буйство духовной силы, а программа, калькуляция, машина. Подчиняясь логике её репрезентации действительности, человек не только замещает естественное искусственным, но и стремится его как можно быстрее обновить. В этой всё убыстряющейся гонке, неизвестно куда и зачем он начинает проигрывать. В подобной ситуации нельзя исключать возможность самовоспроизводства, а затем самопорождения искусственной средой себя самой с перспективой «снятия» человека.

Такого рода предположения не беспочвенны. Ретроспективный анализ развития цивилизации показывает, что каждая последующая технологическая революция с её многочисленными демографическими, урбанистическими, социальными, психологическими, духовными и прочими последствиями всё более отдаляла человека от естественной среды обитания. Сегодня дикая природа в относительно первозданном виде сохранилась лишь в заказниках и заповедниках.

Завтра, в условиях грядущей технологической революции потребность в одной может исчезнуть вовсе. В докладе национальной академии наук, подготовленной для правительства США в 1998 г. утверждается, что в XXI в. произойдет самый удивительный технологический переворот в истории человечества. И связан он будет с так называемыми нанотехнологиями. Нанотехнологии работают с объектами порядка 10<sup>-9</sup> м. Впервые возможность их появления предсказал ещё 40 лет назад знаменитый физик, нобелевский лауреат Р. Фейнман. По его словам, не за горами время, когда человечество сможет конструировать материальный мир, манипулируя атомами и молекулами, как теперь болтами и гайками. Первые «ассемблеры» - сборщики атомов - уже собраны и демонстрируют впечатляющие успехи. Актуальные проблемы нанопроизводства исследуются и учеными БГУИР.

Энтузиаст нанотехнологий, американский физик Э. Дрекслер убеждён: родоначальника, своего рода «наноАдама», создаст уже нынешнее поколение «сборщиков». Последующие поколения должны образовать самовоспроизводящееся интеллектуальное окружение человека, призванное решать и удовлетворять практически все его потребности. Какой в итоге будет новая экономика, экология, а главное - человек - не знает никто. Найдется ли занятие для миллиардов людей, если не нужны станут целые отрасли? Не использует ли человек, как то не раз бывало в прошлом, новую технику для целей самоуничтожения? Фантастический сценарий, описанный С. Лемом в романе «Непобедимый» 20 лет назад, в настоящее время уже не кажется таким невероятным: там мириады жучков-роботов носятся в воздухе и уничтожают там всё живое. А может быть, на этот раз, в действительности мы будем умнее? Неопределённость, а в некотором смысле и драматизм ситуации усугубляется тем, что нынешняя культура, лишённая «вершины» (идеалов) и «основания» (традиций) мало чем может помочь мятущейся человеческой душе в метаморфозах стремительно надвигающегося столкновения с будущим. Извечные функции культуры - социально-регулятивная и воспитательная сегодня почти утратили свою императивную силу. Утратили потому, что не отвечают на главный вопрос: зачем, во имя чего живёт, действует и изменяет мир человек? В итоге мы наблюдаем ослабление давления культуры на человеческую природу. Всё чаще наружу пробиваются инстинкты в своём, так сказать, первозданном виде. Это проявляется в росте преступности, насилия, терроризма, причём пик волны приходится на вполне благоустроенные и благополучные страны. Так, в тюрьмах США в настоящее время содержится 2 млн. человек, что составляет четверть всех заключенных мира (в скобках заметим, что население Америки составляет лишь 5% от общемирового).

Своеобразное преломление эта тенденция обнаруживает и в искусстве. Искусство - зеркало жизни, испокон веков служило целям духовного возвышения человека. Сегодня оно вырождается в потрафляющий низменным

вкусам и чувствам «человека-массы» (Х.Ортега-и-Гассет) масскульт. Кино, телевидение, романы-триллеры, детективы, бульварная пресса вкупе с «крутыми» шоу (нередко заканчивающимися увечьями или даже смертью участников) инициируют в человеке агрессию, формируют психологию вседозволенности, нигилизма, культ силы, т.е. способствуют высвобождению в нём некой первобытности.

Возникает резонный вопрос: что всё это значит? Почему уходит из-под ног культурная почва «старых добрых времён»? Уходит потому, что любое общественное явление причинно обусловлено и является выражением какой-то порождающей его сущности (цепи причин). Так вот: нынешнее «освобождение» общества от культуры и культивирование биологических начал в человеке также имеет свои корни. Во-первых, это иррациональное проявление протеста против некой несостоятельности, ограниченности, даже фальши культуры предыдущих столетий (этот протест начался в 60-х гг. с сексуальной революции, движения зелёных, антирасистских выступлений, психоделических опытов по расширению сознания и с тех пор растёт как снежный ком, приобретая всё новые, нередко шокирующие формы). Во-вторых, такое радикальное отречение от утративших жизнённость идеалов и ценностей отцов можно рассматривать как предпосылку более активного поиска новых императивов человеческого существования. В-третьих, этот процесс является выражением стремления современного человека прорваться к бытию, соприкоснуться с ним хотя бы на миг и пусть даже в извращённой форме. Эта же потребность, к слову сказать, удовлетворяется через современные танцевальные ритмы, спорт, массовые представления и т.д. Обращение к архаике можно наблюдать и в сюжетах «высокого искусства».

Вполне естественной реакцией многих людей является неприятие такого рода перемен в жизни и культуре, психологический дискомфорт и рост напряжённости между сторонниками неумолимо надвигающегося и неопределённого будущего и приверженцами относительно стабильного, предсказуемого, но неотвратимо уходящего, настоящего. Таким образом, в современной социальной синергии явно обнаруживается «борьба» двух основных тенденций - с одной стороны - это нарастающее давление на жизнь искусственной среды и рациональности, а с другой - чаще всего спонтанно противодействующие ему иррациональные импульсы человеческой экзистенции (хотя внешне, повторимся, они могут иметь вполне институализованные формы - кино, шоу и т.п.).

В такого рода ситуации цивилизации происходит становление новой, в перспективе нанотехнической цивилизации. Какая культура, а значит и человек, должны ей соответствовать? Вопрос риторический.

По сути, прецедентов в истории не было. Отдалённым аналогом, возможно, может быть параллель с переходом общества от варварства к

цивилизации. И "тут", и "там" человек оказывается один на один с неизвестностью, когда нужно начинать как бы с начала. И "тут", и "там" исторический, т.е. социальный, технический и т.д. процесс опережает культурный. Но, в отличие от своих предков, современный человек, во-первых, находится во временном цейтноте, и, во-вторых, он не имеет права на ошибку. В ситуации "начала" мышления и действия принципиальное значение имеет образ бытия, т.е. ценностно-смысловая картина мира и представление о месте в нем человека. Этот образ рождается в столкновении с классическим мировоззрением и его отрицанием. Смысл отрицания заключается в отказе от понимания природы как противостоящей человеку механистической системы (с элементами которой он волен экспериментировать по своему усмотрению) в пользу репрезентации действительности в качестве суперсложной, самоорганизующейся и саморазвивающейся реальности, неотъемлемым компонентом которой является человек.

Подобное понимание универсума (всего существующего) ориентирует ученого не только на "добывание" знаний об интересующем его объекте, но и предполагает включение в стратегию исследования ценностных, прежде всего гуманистических ориентиров. Так, еще в 70-е гг. ученые США после ряда опытов над животными пришли к выводу о возможности поддержания в состоянии высокой активности человеческого мозга самого по себе — без туловища. Перспективы такого рода исследований весьма заманчивы и многообещающи. Но в силу причин морального характера подобные эксперименты были прекращены. Еще более серьезные нравственные и юридические коллизии возникают в связи с перспективами генетического клонирования людей, т.е. искусственного воспроизведения (тиражирования) генетически идентичных человеческих особей.

Взгляд на мир как континуум (т.е. целостную, органично взаимосвязанную систему) оказывается странным образом созвучным с интуитивными прозрениями древних мудрецов. И в этом смысле современные научные представления о Космосе, жизни, человеке оказываются ближе к интуициям даосов и античных греков, нежели к теориям классической науки. Поэтому не случаен интерес многих ученых к древним текстам, их осмыслению с позиций сегодняшнего дня и сегодняшних проблем.

Формирующийся новый образ бытия, как видим, не является таким уж новым. С удивлением для себя на пороге XXI века мыслящие люди обнаруживают, что будущее коррелятивно с прошлым, что движение вперед есть возвращение назад — к гармонии с природой, космосом (это *modus vivendi* древнего мира); к культивированию не отдельных способностей человека (физических или интеллектуальных), а всестороннему развитию всех сущностных сил личности (идеал античности); к поиску новых оснований типов социальных связей и отношений (непреходящее значение в этом плане



имеют некоторые гуманистические принципы конфуцианства); к диверсификации (разнообразию) индивидуального опыта личности путем расширения сознания (бесценным в данном отношении является опыт буддизма, йоги) и т.д.

Подчеркнем, однако, что поиск новых культурных оснований бытия человека в мире не может быть делом механического заимствования прошлого опыта или произвольного конструирования идеалов и ценностей на манер утопий и мифов XIX ст., хотя, конечно, без всевозможных «сценариев будущего» тут не обойтись. Эта задача во многом является проблемой отбора — отбора из огромнейшего социокультурного наследия различных цивилизаций и культур, как существующих, так и исчезнувших, тех целей, ориентиров и ценностей, которые окажутся адекватными жизненным интенциям экотехнического общества. Это возможно только на основе открытого и широкого меж- и внутрикультурного диалога и коммуникаций. Привилегированных сторон в этом процессе нет, а его средоточением должны быть проблемы единства, гармонии, целостности, устойчивого развития общества и природы, гуманизации общественных отношений и полноценного — физического и духовного — развития личности. Будущее отнюдь не предопределено: туда ведет множество дорог. Среди них есть и тупиковые. Это важно понимать и чувствовать. Ибо только там, «где опасность, там и вырастет и спасительное» (Гёльдерлин).

М. Хайдеггер, размышляя над проблемами потребительского общества, произнес как-то странную фразу: «Спаси современное человечество может лишь Бог». В этой незатейливой, на первый взгляд, сентенции есть важный обертон. Смысл его в следующем. Извлекая в ходе социокультурного развития все новые и новые определения своего образа (через столкновение и диалог различных культур), западноевропейский человек в итоге остановился на идее творца. Увлечшись подобным представлением о себе, он, похоже, начинает переигрывать сам себя, превращаясь в манипулятора, начисто забыв об истоках своей свободы и креативности -христианской культуре. Но суть в том, что в христианстве есть еще одна идея, которая, в отличие от других, никогда не становилась всеобщим культурным императивом. Так вот, помимо прочего. Бог есть еще и любовь. Возможно, именно такой гуманистический аспект религии имел в виду немецкий философ, говоря о помощи нам Бога.

Человеческой свободе и творчеству необходимы «берега», причем не только внешние, но и внутренние, которые ставит перед «Я» - творцом его совесть. Творчество имеет гуманистическую ценность в том случае, если оно развивает и обогащает жизнь новым содержанием и качествами, служит развитию сущностных сил человека и не ставит под сомнение ни его будущее, ни будущее мира, в котором он живет.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Постараемся теперь суть изложенного выразить в виде некоторых кратких выводов. Прежде всего в аспекте общепhilosophических подходов устанавливается, что с применением синергетических новаций к развитию общества достигается более точное понимание диалектики социума. Если согласиться с академиком Т.И. Ойзерманом, что материалистическая диалектика есть "общая теория движения изменения и развития, обобщающая специальные теории движения, изменения, развития, созданные в биологии, геологии, астрофизике, социологии и ряде других наук"<sup>1</sup>, то соответствующие философские интенции на современном этапе научного познания необходимо выражаются в акцентировании роли в общественных и природных процессах известных синергетических феноменов. Синергетическое видение действительности позволяет зафиксировать важные моменты бытия (аттракторность, диссипативность, детерминация хаосом и др.), требующие своего диалектического обобщения.

Применительно к социальной диалектике это осознается в эвристичности фиксирования единства субъективного целеполагания и объективной спонтанности в общественных изменениях. Это обеспечивается интегрированием адекватного знания в методологический арсенал социальной философии.

На более конкретном уровне анализа, как было показано в книге, осмысление социальной синергии возможно лишь с неременным учетом характера человеческих действий, определяющих содержание как регулируемых, так и стихийных процессов жизни общества.

Теоретическое освоение его имманентных реалий связано с проникновением в сущностные глубины культуры и ее исторических трансформаций. Это обязательное условие раскрытия многогранности проблематики национальной синергии, правовой регуляции общественных отношений, нравственной гуманизации социума.

---

<sup>1</sup> Ойзерман Т.И. Опыт критического осмысления диалектического материализма // Вопр. филос., 2000, № 2, с. 14-15.

Учебное издание

Авторы:      Беляева Елена Валериевна  
                  Миськевич Владимир Иосифович  
                  Рябков Игорь Александрович  
                  Харин Юрий Андреевич

Человек. Культура. Синергия.  
Учебное пособие для студентов и аспирантов.

Редактор Т.Н.Крюкова

---

Подписано в печать

Формат 60x84 1/16

Бумага. Печать офсетная. Усл. печ. л. 5.0

Уч.-изд. л. 4,6. Тираж 200 экз. Заказ

---

Белорусский государственный университет информатики и  
радиоэлектроники

Отпечатано в БГУИР. Лицензия ЛП № 156.

220027. Минск. П. Бровки, 6.