

Федеральное агентство по образованию
Государственное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
Ивановский государственный химико-технологический университет

М. Г. Зеленцова

**Мир, человек, общество .
Актуальные проблемы философского знания**

**Часть 3
Человек, общество, природа: философские аспекты взаимодействия**

Учебное пособие

Иваново 2008

Зеленцова М.Г. Мир, человек, общество. Актуальные проблемы философского знания. Ч. 3. Человек, общество, природа: философские аспекты взаимодействия: Учебное пособие / Ивановский государственный химико-технологический ун-т. – Иваново, 2008. – 97 с .

ISBN

Учебное пособие посвящено рассмотрению ряда актуальных философских проблем, которые являются дискуссионными в современном научно-философском знании. К ним относятся проблемы содержательного определения материи как субстанции и ее соотношения с духовным началом во Вселенной, философского понимания природы человека и статуса человека в системе природы, а также проблемы цивилизационного кризиса и перспектив общественного развития. Пособие состоит из трех частей: ч. 1. «Единство и целостность мира»; ч. 2. «Специфика бытия человека в мире». ч. 3. «Человек, общество, природа: философские аспекты взаимодействия».

Предназначено для аспирантов и студентов всех специальностей, изучающих курсы «История и философия науки», «Философские проблемы естествознания», «Философия» в вузе. Может быть использовано преподавателями гуманитарных дисциплин, читающих курсы «Философия культуры», «Социальная философия», «Социальная экология», «Философская антропология» и т.п.

Печатается по решению редакционно-издательского совета Ивановского государственного химико-технологического университета

Рецензенты:

доктор философских наук А.В. Ерахтин (Ивановский государственный архитектурно-строительный университет);

доктор философских наук А.В.Брагин (Ивановский государственный энергетический университет).

ISBN

© Ивановский государственный
химико-технологический
университет, 2008

ОГЛАВЛЕНИЕ

ЧАСТЬ 3. ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ПРИРОДА: ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ.....	4
Глава 1. Детерминации человеческой жизнедеятельности.....	5
1. Роль природных факторов в развитии общества.....	7
2. Общественное сознание в общественном бытии.....	14
3. Общество как целостная система.....	19
4. Природа как «субъект» социоприродных отношений.....	24
5. Проблема коэволюции природы и общества.....	30
6. Статус человека в системе природы.....	37
Глава 2. Роль разума в человеческой жизнедеятельности.....	48
1. Активность сознания и социальная деятельность.....	50
2. Мораль как форма общественного сознания.....	55
3. Сознание во взаимодействии человека и природы.....	61
4. Кризис рациональности и его причины. Новый рационализм.....	71
5. Разум и нравственность. Экологическая этика.....	82
6. Философия, образование, мировоззрение. Вместо заключения...	91

ЧАСТЬ 3. ЧЕЛОВЕК, ОБЩЕСТВО, ПРИРОДА: ФИЛОСОФСКИЕ АСПЕКТЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

Материалистическое понимание мира и человека дает возможность рационально, строго научно понять и процесс взаимодействия человека с миром, иначе говоря, понять закономерный характер человеческой жизнедеятельности, в ходе которой человек изменяет природную среду и самого себя, создает свои производительные силы и социальные формы своего бытия.

Материализм рассматривает мир как единое целое, а человека – как его часть. Из этой наиболее абстрактной посылки следует, что существуют объективные условия согласования человеческой деятельности с характером и возможностями развития природы. Человек способен (в ограниченных пределах) преобразовывать мир в соответствии со своими целями, создавать из материала природы вторую, искусственную природу. Природа, в свою очередь, включает в себе возможность такого преобразования, она «податлива», но тоже до известной степени. Властвовать над природой, как справедливо отмечал еще Ф. Бэкон, человек может, только покоряясь ей.

В этой части учебного пособия ставится задача показать объективное единство человека (общества) и природы, обосновать возможность гармонизации их интересов исходя из онтологических характеристик мира и человека, изложенных ранее. Первая глава посвящена рассмотрению закономерностей человеческой жизнедеятельности, являющихся основой функционирования общества и его взаимодействия с природой. Во второй главе дается анализ роли человеческого сознания (разума, мудрости) как ведущего фактора в развитии социальных и социоприродных отношений.

Глава 1. Детерминации человеческой жизнедеятельности

Единство человека, общества и природы осуществляется в процессе человеческой жизнедеятельности. В основе этого процесса лежит взаимодействие человека и природы, технологическая деятельность человека, в которой он действует как общественный субъект, совместно с другими людьми.

Результаты деятельности людей детерминированы свойствами природы, с одной стороны, и их собственными свойствами, с другой. Зная эти свойства, можно рационально понять все аспекты и следствия этой деятельности. При этом надо учитывать не только социальные, но и биологические свойства человека, исходными для которых являются его химические и физические свойства. Значение последних кажется неочевидным, но ясно, что существо с иной физикой и химией взаимодействовало бы с природой иным образом.

В советской марксистской литературе по историческому материализму при объяснении развития общества роль природной среды и биологических свойств человека почти полностью игнорировалась. Общество рассматривалось как замкнутая саморазвивающаяся система, в которой социальное выступает в «чистом» виде, интегрируя и подчиняя себе органический и неорганический уровни человеческого бытия, а духовные и организационные формы жизни общества представляет собой вторичное образование (надстройку) по отношению к общественному бытию (базису). Последовательно материалистический взгляд на мир требует признать, что в обществе, как и в индивидуе, биологическое сохраняется в качестве относительно самостоятельного структурного уровня и находится в синергическом взаимодействии с социальным, а общественное сознание материально (в онтологическом аспекте) и входит в состав общественного бытия как один из его основных элементов.

Характер человеческой жизнедеятельности определяется также общими закономерностями функционирования и развития природы как целого. Что движет природой – высший разум или ее собственные силы, реализуемые в соответствии с объективными законами? Можно ли говорить о наличии целей в природе, о целесообразности происходящих в ней процессов? Стремится ли природа сознательно к созданию разумных существ или это случайность, в которой, тем не менее, выражена общая закономерность ее поступательного развития? С точки зрения материалистической науки и философии, природа является самоорганизующейся системой, подчиняющейся объективным законам. Закономерности природы, «регулярный» характер ее процессов дают возможность планировать деятельность и целесообразно преобразовывать природу (в известных границах) в интересах человека. Конечно, порядок в природе, ее «разумность» относительны. Существует и другая – негативная по отношению к человеку – ее сторона: беспорядок, «алогичность», зло, которые необходимо минимизировать. Эти теоретические посылы дают человеку возможность правильно сформулировать ответ на вопрос о его месте в системе природы, мере его господства над природой и принципах социоприродных взаимодействий.

Понимание единства человека, общества и природы важно для формирования мировоззрения, адекватного современному глобальному экологическому императиву. Сегодня уже очевидно, что ценности и смыслы техногенной цивилизации, ставшие основой антропоцентризма, в экологическом аспекте имели явно негативное значение и должны быть пересмотрены. В конце XX века человек начинает понимать, что он, говоря словами В.И. Вернадского, – «житель планеты» и что он должен «мыслить и действовать в новом аспекте, не только в аспекте отдельной личности, семьи или рода, государств или их союзов, но и в планетном аспекте». Однако «он, как и все живое, может мыслить и действовать в планетном аспекте только в области жизни – в биосфере, ...с которой он неразрывно, закономерно связан, и уйти из которой он не может» (1, с. 24). Эти мысли Вернадского отражают изменение не

только формы (локальное – общепланетарное), но и содержания мировоззрения. Из антропоцентрического оно превращается в антропокосмическое, что коренным образом меняет цели и характер человеческой жизнедеятельности.

Примечания:

1. Вернадский В.И. Размышления натуралиста: Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.

1. Роль природных факторов в развитии общества

Вся жизнедеятельность человека как социального существа осуществляется в обществе. Общество представляет собой открытую материальную систему, функционирующую на основе постоянного притока вещества и энергии из окружающей природной среды. Развитие общества, хотя и происходит по его собственным законам, не может рассматриваться как абсолютно независимое от внешней природы и от человеческих потребностей, вытекающих из его биологии, что было характерно для советской марксистской философии. В традиционной концепции общественного развития за исходное принималось развитие производительных сил, в соответствии с которыми изменяются производственные отношения, базис, а за ним – надстройка и вся общественно-экономическая формация в целом. Что касается самих производительных сил, то источником их развития считались «внутренние» противоречия, а также влияние производственных отношений.

Логического круга в понимании закономерностей исторического процесса можно было избежать, если бы была принята во внимание роль природы. Но этому мешало опасение «впасть в географизм». В «географизме» об-

винялся Г.В. Плеханов за то, что он в своей «пятичленной» схеме признавал географическую среду основой производства. Критика «географизма» была доведена до крайности, так что признание роли природы в развитии общества считалось недопустимым «отступлением от марксизма». Сегодня идея важности учета всех сторон и аспектов человеческой жизнедеятельности начинает проникать в отечественную философию. «Если в соответствии с традиционным подходом, - пишет, например, А.М. Ковалев, - наиболее фундаментальным понятием выступает способ производства материальных благ, то в другом случае - способ производства общественной жизни в целом в единстве способа производства собственной жизни (воспроизводство людей), способа материального и духовного производства (производство вещей), а также географической среды, в которой функционирует то или иное общество» (1, с.128).

Действительно, история общества неотделима от истории природы, является ее продолжением. Это продолжение своеобразно, оно предстает как движение в обратном направлении в том смысле, что человек начинает осваивать природу с более доступных для него видов материи и энергии, которые эволюционно представляют собой высшие ступени развития нашей Вселенной. От них он переходит к более ранним, более глубоким и, вместе с тем, более труднодоступным уровням. Освоение человеком природы, соответственно развитию производства, идет как бы по вертикали «вниз». При этом осваиваются все более мощные силы природы. С другой стороны, развитие производства идет по линии создания новых, технических, структур, надстраивающихся над природными структурами и продолжающих процесс усложнения материи. Это развитие можно сравнить, таким образом, с ростом растения, которое своими корнями углубляется в почву, а надземной частью поднимается вверх, создавая из веществ внешней среды и с помощью полученной извне энергии новые структуры. Технический прогресс имеет закономерный характер, базируясь на естественных и соответствующих им технических законах.

Чтобы понять содержание развития производства и общества в целом, необходимо принять во внимание и особенности другой стороны взаимодействия – человека: его потребности, физические и умственные, способности, которые обусловлены его анатомией и физиологией, то есть его биологической природой. Именно телесная организация живых человеческих индивидов обуславливает их отношение к внешней природе, а стремление к более эффективному удовлетворению потребностей и к облегчению труда составляет основу совершенствования производительных сил, технического прогресса. Механизм зависимости социальной деятельности человека от его природных свойств раскрыт в ряде работ отечественных авторов. Так, Г.Н. Гумницкий отмечает, что человек воздействует на природу, изменяет ее для того, чтобы удовлетворить свои первичные биологические потребности – в пище, в тепле (одежде и жилище), экономии движений (облегчении труда). Потребность в пище определяет, какие орудия для ее добывания нужно создать. Этим уже обуславливается выбор материала, а целью и материалом – процесс его обработки. В целом развитие производительных сил детерминировано обеими сторонами (человеком и природой), их взаимодействием, но цель всему процессу, по мнению автора, дают человеческие потребности, благодаря которым этот процесс имеет целесообразный, целенаправленный характер. Автор приходит к выводу, что бытие человека как природного существа является предпосылкой и основой его социальной деятельности, социального бытия, а социальное служит развитию биологического, является формой его существования (2).

Той же точки зрения придерживается В.А. Кутырев. Говоря о биологическом компоненте человеческой личности, он пишет, что социум (особенно первоначально) вырастает как форма удовлетворения потребностей организма и специфический ответ на вызов новых природных обстоятельств жизни человека. «Вполне вероятно, что социальные отношения и история разумных существ с другой материальной (лучше сказать, биологической – М.З.) организацией имели бы иную форму», - отмечает автор (3, с.177). А.А. Радугин

также считает, что из потребности жизнеобеспечения выросла и на ее удовлетворение была направлена вся социальная организация жизнедеятельности людей: род, племя, семья, государство, моральные и правовые нормы и т.д. Например, главное назначение семьи всегда определялось задачами природного, биологического порядка: это воспроизводство человеческого рода, воспитание потомства, организация деятельности для удовлетворения биологических потребностей. Все прочие духовные стимулы для формирования семьи возникли сравнительно поздно, когда формы социальной организации позволили иным образом организовать удовлетворение первых биологических потребностей (4).

Можно с полной уверенностью сказать, считает автор, что и такие формы духовной жизни людей, как мораль, искусство, религия также выросли из потребностей организации материального производства для удовлетворения биологических потребностей человека. Так, в основе морали лежат нормы по регулированию половых отношений, защите жизни человеческого сообщества от различного рода столкновений. Религия формируется на основе первобытной обрядности, играющей существенную роль во всех сферах жизнедеятельности рода и обеспечивающей его выживание. Искусство также формируется для решения задач жизнеобеспечения человека. Наскальные изображения животных, сцены охоты и т.д. первоначально носили чисто прагматический характер. Все это находит подтверждение в современных отечественных и зарубежных исследованиях по антропологии и этнологии (5).

Идея фундаментальной роли естественных человеческих потребностей в развитии общества получила глубокое обоснование также в психологических теориях личности, созданных известными западными психологами: К. Хорни, Г. Салливаном, А. Маслоу, Э. Фроммом. К естественным они относят все потребности, в том числе те, которые в отечественной литературе обычно называют социальными. К. Хорни считает врожденными чувство беспокойства и стремление к безопасности, Г. Салливан – потребность в нежности и

ласке, стремление избежать тревоги, Э. Эриксон – потребность в идентичности и в определенной социальной роли, А. Маслоу – потребность в самореализации, Э. Фромм – потребности в творчестве и любви. Все эти потребности удовлетворяются с помощью других людей в межличностных отношениях. Человек является общественным существом в силу необходимости удовлетворения своих врожденных потребностей. Общество определяет только адаптацию уже существующих человеческих потребностей, придает форму желаниям, стремлениям, общению людей. Роль социального при этом отнюдь не принижается, напротив, выдвигается идея важности общественных ценностей и норм. Так, К. Роджерс отмечает, что даже самые первичные потребности и стремления могут действовать у человека лишь при том условии, что они поддерживаются соответствующими нормативами (6).

Необходимость учета не только природы человека, но и внешней природы, предметного мира, в процессе изменения которого человек социализируется и придает социальную форму и предметное содержание своим биологическим потребностям, также отмечается в западной литературе. Эта идея высказывалась, например, представителями французской социологической школы (П. Жане, Ж. Ньюттен). Так, Ж. Ньюттен считает, что личность – это способ функционирования, который охватывает два полюса: «Я» и «мир». «Я» – это совокупность психических функций и возможностей индивида, «мир» – это его объект. Этот мир объектов и людей не только не противопоставлен «Я», как это представлено во фрейдизме, но и определяет содержание психической жизни человека. Мир является составным элементом самой личности. «Так, наши родители, наша фабрика, весь мир нашей деятельности и наших аффектов входит в состав личности, поскольку он составляет ее содержание. Личность функционально существует только в рамках структуры «Я – мир», в активном взаимодействии и общении с миром объектов» (6, с.90).

Потребность, согласно Ньюттену, является скорее требованием некоторых форм поведенческого контакта со средой, чем органическим состояни-

ем. Изначально потребность не имеет конкретного объекта, существует лишь тенденция к поиску поведенческого контакта с объектом, который составляет нужное отношение и помогает нормальному функционированию психики. В этом отношении позиция Ньюттена перекликается с идеей А.Н. Леонтьева о предметном характере потребностей. Однако их точки зрения на формирование потребностей расходятся. А.Н. Леонтьев считает, что с развитием предметной деятельности в рамках схемы «деятельность – потребность – деятельность» возникают новые формы потребностей, обслуживающие социально более высокоорганизованные деятельности, принципиально не насыщаемые (потребность творчества) (7). По мнению же Ньюттена, в зависимости от условий и культуры усваиваются новые объекты уже существующих потребностей. Возникают не новые потребности, а только обученные формы их удовлетворения. Позиция французского социолога, учитывающего природные задатки индивида наряду с его деятельностью в социуме, представляется нам более адекватной, чем позиция А.Н. Леонтьева. В пользу этого свидетельствуют и данные этологии о наличии биологических предпосылок потребностей, которые всегда считались сугубо социальными: этической, эстетической, потребности в познании, в творчестве и т.п. (о чем шла речь в части 2).

Таким образом, социальная жизнедеятельность человека включает в себя неорганический и органический уровни его бытия, которые входят в структуру общества в социализированном виде. Развитие общества детерминировано естественными закономерностями более глубокого и фундаментального порядка, чем законы производственной деятельности. Эти закономерности Маркс и Энгельс называли «законами природы», вечными родовыми законами. Идея Маркса о единстве предметной действительности и действительности человеческих сущностных сил как основе социального развития как раз и означает, что внешняя природа и природа самого человека, его потребности являются определяющими в процессе развития производительных сил общества (а, следовательно, производственных и всех других общественных отношений), что с их взаимодействия и начинается человеческая

история.

Примечания:

1. Ковалев А.М. Исследование общества как элемента мировой экосистемы // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.
2. См.: Гумницкий Г.Н. Марксизм и проблема соотношения общественного бытия и общественного сознания. Учебное пособие. Иваново, 1995.
3. Кутырев В.А. Современное социальное познание. М., 1988.
4. См.: Радугин А.А. Философия: Курс лекций. М., 1997.
5. См., напр.: Семенов Ю.И. Как возникло человечество. М., 1966; Фрэзер Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М. 1980; Леви-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994 и др.
6. Приводится по: Зейгарник Б.В. Теории личности в зарубежной психологии. М., 1982.
7. См.: Леонтьев А.Н. Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.

Вопросы и задания

1. В чем состоит суть традиционного понимания закономерностей общественного развития советской марксистской философией?
2. Какие факторы необходимо принять во внимание, чтобы правильно понять процесс развития социальной системы?
3. Опираясь на представителей современной философской мысли, обоснуйте тезис о фундаментальной роли биологических потребностей человека в историческом процессе.

2. Общественное сознание в общественном бытии

Абсолютизация марксистской советской философией той действительно важной роли, которую производство играет в жизнедеятельности людей, и игнорирование роли природной среды и природы самого человека в этом процессе привели к утверждению схемы, согласно которой производственные отношения – это форма, целиком обусловленная производительными силами, уровнем их развития и их характером. При этом игнорировалось также влияние, которое оказывают на производственные отношения социальные формы жизни людей, их общественное сознание. Считалось, что «экономический базис» полностью определяет «надстройку» (общественные идеи и учреждения), и что «надстройка», отражающая базис, оказывает на него лишь обратное влияние. Это понимание – в духе «экономического материализма», т.е. одностороннего, упрощенного взгляда на общество, на закономерности человеческой жизнедеятельности. Хотя эта точка зрения опирается на некоторые формулировки основоположников марксизма, в сущности, она, как показал Ф. Энгельс в 1894 году в письмах по историческому материализму, не соответствует их действительному пониманию истории.

Структура общества далеко не исчерпывается и не описывается вполне адекватно схемой «базис (отражаемое) – надстройка (отражение)». Каждое внеэкономическое социальное явление имеет свою специфику, свое особое содержание, подчиняется особым законам и поэтому не сводимо к экономике и обладает по отношению к ней определенной самостоятельностью. Например, государственный аппарат, раз он возник, заботится о собственных интересах: об укреплении своей власти, увеличении доходов и т.п., и делает это подчас вопреки интересам развития экономики, даже может привести своими действиями к ее упадку и гибели. Одно дело – интересы общества в целом, другое – интересы людей, обладающих государственной властью, они не совпадают полностью, а нередко и серьезно расходятся. Специфичны и другие аналогичные области – право, мораль, религия, философия.

В философской и обществоведческой литературе советского времени господствовало положение о сугубой историчности и классовости общественных явлений. Ничего всеобщего, абсолютного, общечеловеческого в них не признавалось, каждый элемент «надстройки» выступал как отражение «своего» и только «своего» «базиса». Даже робкие попытки указать на общечеловеческие черты морали, вытекающие из природы человека, не получили широкого признания. Если коммунистическая мораль признавалась коллективистской, то буржуазная мораль как ее антипод могла быть только индивидуалистической, что явно нелепо, ибо, по своей общей сути, мораль нужна для того, чтобы соединять людей в общность, побуждать каждого поступать во имя блага других и общего блага.

На примере морали можно показать, что существуют общечеловеческие задачи, которые решаются на любом этапе истории, в любом обществе. Есть общие законы человеческого бытия, хотя и действующие в форме тенденций, но в той или иной мере всегда дающие себя знать. Это, прежде всего, закон гармонизации отношений между индивидом и социумом. Общая функция всякой морали состоит не в служении своему «базису», хотя и эту задачу она в определенных условиях решает (при других условиях становясь враждебной этому самому «базису»), а в регулировании взаимоотношений между людьми в целях гармонизации этих взаимоотношений. Значит, мораль имеет свою специфическую цель, не определяемую природой данной экономической системы, поэтому ее роль не может сводиться к роли «надстройки» над данным «базисом». То же можно показать и для других идеологических форм и институтов.

Например, общая цель всякого права та же, что и цель морали, только достигается она другими средствами. Искусство, философия, религия могут включать некоторые идеологические «надстроечные» элементы, но основное их содержание является общечеловеческим. Науки, прежде всего, естественные, и раньше многими авторами не включались в «надстройку». Видимо, к надстройке в чистом виде можно отнести лишь экономическое сознание, по-

сколькx оно по своему содержанию соответствует данному базису. В целом же совокупность духовных и организационных форм жизни общества не укладывается в понятие надстройки и должна быть отнесена к «базису» в широком смысле этого слова, т.е. к общественному бытию в целом. Общественное бытие, социальная материя – это *все* процессы, происходящие в обществе, а не только производство и экономика. Понятие общественного бытия в марксистской философии суживалось до понятия экономики, хотя в онтологическом аспекте оно равно всему обществу, включает все факторы человеческой жизнедеятельности, в том числе, и общественное сознание, которое в этом аспекте материально.

Традиционное противопоставление общественного бытия (социальной практики и социальных отношений) и общественного сознания связано с неправомерным перенесением в онтологию гносеологического подхода к решению этой проблемы, о чем уже говорилось выше. Это понимание вновь воспроизводится в учебниках по социальной философии, вышедших в последние десятилетия. Например, С.Э. Крапивенский, как и было принято, считает, что законы общественного развития не зависят от человека, общественные отношения не определяются волей и сознанием людей, причем даже духовные отношения являются объективной реальностью. Производственные отношения складываются не только вне сознания, но и независимо от него, тогда как духовные отношения проходят через сознание людей. Есть такие отношения, которые являются одновременно и материальными, и духовными, например, политические отношения (1, с.60-62). Автор называет их «утконосами» за их двойственность. Своеобразный «утконос» обнаруживается и у А.Г. Спиркина, согласно которому общество в целом является «материально-идеальной реальностью» (2, с.478). Однако допускать подобные формулировки – значит, вставлять на позиции дуализма.

Общество как ступень развития материи является одной из форм материи, т.е. оно материально. Только в гносеологическом аспекте можно противопоставлять общественное сознание и общественное бытие как отражение и

отражаемое, идеальное и материальное. В онтологическом аспекте общественное сознание не противостоит общественному бытию, а входит в его содержание в качестве составляющей общественной жизни. Здесь общественное бытие равно всему обществу, ибо все общество есть определенная форма материи. Не материальное противостоит духовному, а материальный субстрат общества, его вещественный элемент (люди как телесные существа, орудия труда, созданные вещи) противостоит невещественному элементу (общественному сознанию). Поэтому онтологически общество материально и только материально, но это не мешает признанию того, что духовное входит в состав общества (отчего оно не становится материально-духовным, ибо духовное здесь само материально).

Идея единства общественного бытия и общественного сознания выдвигалась в ряде работ отечественных философов. Так, В.Л. Акулов отмечал, что общественное бытие включает в себя все процессы, происходящие в обществе, в том числе, и духовные. «Понятия общества, общественного бытия, социальной материи – понятия тождественные», - писал он (3, с.154). Если признать, что с точки зрения онтологии в обществе все материально и, вместе с тем, все одухотворено – или само духовно, или является продуктом духовного – то деление общества на «материальную» часть (общественное бытие) и «нематериальную» (общественное сознание) становится весьма условным. На всех уровнях духовное связано с материальным, точнее, включено в него. Мысли не существуют вне связи с мозгом, с языком, с текстами, а вещные элементы функционируют лишь при участии мыслей, духовных, идеальных элементов. Практическая деятельность людей осуществляется как деятельность сознательная, общественные отношения складываются, также проходя через сознание людей.

С этих позиций яснее становится активная роль общественного сознания в жизни социума: оно может реально воздействовать на общественную жизнь, только само будучи материальным (в онтологическом аспекте). Активность общественного сознания по отношению к общественному бытию

определяется также тем, что оно отражает, кроме общественных процессов, внешнюю природу и природу самого человека. Общественное сознание складывается на основе производственных отношений, которые возникают в соответствии с производительными силами. Те, в свою очередь, формируются под влиянием биологии человека, его естественных потребностей, а также под влиянием природных условий. Получается, что «в основе общественного сознания лежит не только производство, а человек и производство, а если быть более точным, то все три элемента общественной структуры – человеческий потенциал, материальное производство и географическая среда» (4, с.129). Именно поэтому духовное само способно оказывать активное воздействие на вещественные элементы общества и на общественные отношения, в том числе, экономические (о чем подробнее будет сказано в следующей главе).

Примечания:

1. См.: Крапивенский С.Э. Социальная философия. Учебное пособие. Волгоград, 1995.
2. Спиркин А.Г. Философия. Учебное пособие. М., 1999.
3. Акулов В.Л. Материалистический монизм. Минск, 1988.
4. Ковалев А.М. Исследование общества как элемента мировой экосистемы // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.

Вопросы и задания

1. Какие элементы общественной системы, согласно традиционному пониманию, включаются в «надстройку» и чем они определяются?
2. Можно ли считать общественное сознание частью общественно-го бытия? Аргументируйте свой ответ.
3. В чем проявляется и на чем основана активность общественного

сознания?

3. Общество как целостная система

Приведенные выше аргументы в пользу закономерной обусловленности общественной жизнедеятельности человека не только экономическими отношениями («базисом»), но и природной средой, природой самого человека, а также социальными («надстроечными») формами позволяют сделать вывод о том, что общество представляет собой сложную, целостную материальную систему. Все структурные уровни общественной системы – неорганический (природная среда), органический (человек как биологическое существо) и социальный (отношения и институты) – являются относительно самостоятельными и равноправными. Включаясь в социум, органический и неорганический уровни изменяются (возвышаются, сублимируются), приобретают социальную форму, но не теряют своей специфики и связи с природными основами. Социальное в «чистом» виде, интегрирующее все остальные структурные уровни человеческого бытия, тоже существует, но только в сфере общественных отношений, т.е. отношений между индивидами. Что касается субстрата общества, который составляют сами индивиды с их телесностью и вещи, созданные ими из природных материалов, то здесь «снятия» природного социальным не происходит. Они сосуществуют и взаимодействуют по тому же принципу синергии, что и в человеке.

Обычно против этого тезиса возражают, ссылаясь на известное определение общества, данное Марксом: общество – это не сумма индивидов, а совокупность связей и отношений между ними. На наш взгляд, это определение, как и определение человека в качестве совокупности общественных отношений, односторонне. Его можно, вслед за В.В. Орловым, назвать релятивным. В субстанциальном же плане общество есть материальная система, совокупность вещественных и невещественных (в том числе, духовных) элементов, осуществляющих совместные, согласованные действия, благодаря чему вся система сохраняет жизнеспособность. Этот аспект рассмотрения общества также представлен у Маркса – в связи с обоснованием материали-

стического понимания истории. Выделяя «четыре стороны первичных исторических отношений», он включает в них производство средств, необходимых для удовлетворения первичных жизненных потребностей; расширение круга потребностей под влиянием удовлетворения первичных потребностей; производство и воспроизводство человека; определенный способ производства (1, с.27-28). Все это – элементы неорганической и органической форм телесности человека, которые составляют основу его социального тела, взаимодействуя с ним и образуя единство.

Идея синергического взаимодействия элементов общественной системы, меняющая наше представление о социальной жизни, начинает проникать в современные социально-философские исследования. Так, Н.С. Розов, предлагая в одной из своих статей новую методологию исследования общества, характеризует его как иерархическую систему различных сфер, или «подпространств» (биотехносферы, культуросферы, социосферы и др.). Каждая из них представляет собой единство вещных и духовных компонентов. При этом вещные компоненты общества включают, по мнению автора, биологическую природу индивида и популяций, окружение живой и неживой природы, чисто «материальные» аспекты техники, производства и их последствий. Принцип взаимодействия общественных сфер, или подпространств, автор определяет как «органический принцип» (2).

Рассмотрение общества как организма не ново для философии вообще, но достаточно нетипично именно для отечественной социальной философии, в которой единственным объяснительным принципом до сих пор остается принцип «диалектического снятия». В социальной онтологии, предложенной Н.С. Розовым, нет априорно заданного отношения типа «первичное-вторичное» или «базис-надстройка». «Отношения между подпространствами не исключают иерархию, - пишет он, - но не сводятся к ней, скорее они имеют органический характер» (2, с.18). Разъясняя эту метафору, автор отмечает, что иерархия в живом организме есть (мозг и сердце в определенном отношении важнее почки и селезенки), но вместо отношений «первичное-

вторичное» царят совсем иные отношения: круговые и взаимные «предъявления требований». Представляется, что органический принцип соединения элементов общественного целого, сформулированный Н.С. Розовым, близок синергичному принципу взаимодействия структурных уровней в человеке (и обществе) как системе, предложенному нами. Однако здесь есть некоторые нюансы. Если органическая система иерархически подчиняет все свои компоненты единому началу, превращая их в материал и средство для функционирования целого, и предполагает единое основание и гомогенный состав компонентов, то общество включает в себя разнородные элементы – неорганический, органический и социальный – обеспечивая, тем не менее, их взаимодействие при сохранении относительной самостоятельности и равноправия. Это в полной мере учитывается при синергическом подходе, поэтому определение принципа взаимодействия частей социальной системы как синергии представляется нам более точным.

Объективная детерминация социальной жизнедеятельности человека не линейна. Как мы уже отмечали, в обществе существуют качественно отличающиеся друг от друга по своей направленности факторы, определяющие деятельность людей. Каждый фактор выражает определенную объективную закономерность, но сочетание влияний различных факторов на психику и деятельность человека является индивидуально своеобразным. Поэтому глубинная закономерность действий различных личностей внешне проявляется в форме множества случайностей и приобретает статистический характер. На поверхности явлений дело предстает таким образом, будто бы индивиды в своих действиях руководствуются ничем не обусловленными «свободными волями». Однако и сознание, и воля человека объективно обусловлены.

Анализ социальной сферы жизнедеятельности человека, приводит нас к выводу о том, что, представляя собой материальное единство, целостность, общество включает (в субстратном плане) неорганический, органический и социальный уровни, которые взаимодействуют друг с другом по принципу синергии. В релятивном (структурном) плане общество есть совокупность

социальных отношений, где неорганическое и органическое предстают в «снятом» виде. Сознание людей обусловлено их «бытием», но не только «общественным бытием», а бытием вообще, включающим в себя и природу. И сознание, и общественная жизнедеятельность людей подчиняются объективным законам, оставаясь при этом свободными, причем, именно в силу того, что они отражают и выражают необходимость, лежащую в основе взаимодействия природы, человека и общества, закон самой жизни.

Формирование новых представлений об общественном бытии, как не сводимом к «материальному» производству, экономическим отношениям, а включающем различные по своей направленности и содержанию факторы (природную среду, человека с его потребностями, социальные формы деятельности людей, общественное сознание), имеет важное практическое значение. Социальное уже не противопоставляется природному, в качестве основы общественных процессов рассматривается не одна только социально-экономическая деятельность, а человек как биологическое существо в его взаимодействии с природой. Это ведет к смене приоритетов и ценностных ориентаций: производство «материальных» благ перестает быть для общества самоцелью, а воспроизводство человека как живого, телесного существа и общественной жизни в целом, которое долгое время считалось у нас чем-то второстепенным и необязательным, начинает признаваться важным. Это, в свою очередь, способствует изменению отношения человека к природе (своей собственной и внешней), формированию нового мировоззрения и преодолению кризисной ситуации в современной культуре.

Общество, вырастая из природы, остается тесно связанным с ней. При этом специфика социального уровня человеческого бытия, безусловно, сохраняется. Другое дело, что социальное уже не оценивается как «лучшее», «возвышенное» по сравнению с биологическим. Однако ценностное различие, хотя, в конечном счете, относительное, все же возникает, поскольку отношение между биологическим и социальным рассматривается с точки зрения блага социума. Общество не может сохраняться, если оно не подчинит

половой или пищевой инстинкт индивида своим интересам, но это подчинение не должно абсолютизироваться. Подавление природы человека приводит лишь к ее извращению, к проявлению в аномальных, опасных для физического и духовного здоровья формах. Разумная цель общества состоит не в том, чтобы подчинить биологическое социальному, а в том, чтобы их по возможности максимально гармонизировать. На каждой ступени истории и в каждом обществе эта цель в той или иной степени достигается (или в каких-то отношениях не достигается). Человеческий прогресс в качестве одного из своих моментов включает рост этой гармонизации и уменьшение дисгармонии. Это относится также и к взаимодействию человека и общества с внешней природой.

Примечания

1. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 3.
2. См.: Розов Н.С. Структура социальной онтологии на пути к синтезу макроисторических парадигм // Вопросы философии. 1999. № 2.

Вопросы и задания

1. Включает ли общество как система определенный субстрат, или его можно свести к отношениям?
2. Каков принцип взаимодействия структурных уровней общества как целостной системы?
3. Дайте оценку предложенной Н.С. Розовым «организменной» концепции общества.

4. Природа как «субъект» социоприродных отношений

Взаимодействие человека с природой как со средой своего обитания, как с целостной системой, в которую он включен в качестве части, составляет основу его экологической деятельности. Экологическая деятельность, как и социальная, закономерно обусловлена свойствами природы, с одной стороны, и свойствами самого человека, с другой. Познавая основные закономерности функционирования и развития природы, человек способен целесообразно преобразовывать ее в своих интересах, но в известных границах. Будучи природным существом, он не может выйти за рамки природы, стать независимым от нее. Современный экологический кризис требует от человека более адекватного понимания самой природы и своего места в природе, более реалистической оценки меры своего господства над ней, изменения способов взаимодействия с природой.

Современная наука в качестве одного из своих основных положений формулирует тезис о единстве Универсума, о системной целостности Вселенной, существующей на основе принципов самоорганизации и эволюционизма, включающей жизнь и дух как свои неотъемлемые составляющие. Само понятие духовности в широком, онтологическом, плане все чаще ассоциируется с представлением о «некоем вертикальном срезе бытия, связующем по оси все его планы, а отнюдь не с каким-то специальным горизонтальным пластом, пусть даже и на сколь угодно высоком уровне» (1, с.45). Становится очевидной необходимость признания единства, целостности и неразрывности материи и духа в любых проявлениях бытия.

Однако это философское положение, являющееся, безусловно, материалистическим, часто служит основанием для весьма сомнительных выводов о разумности Вселенной, о высшем Разуме, управляющем миром. Утверждается, например, что «информация – это энергия разума, ...а вещество – продукт энергии», что вещество превращается в энергию и наоборот, а ин-

формация превращается в разум и наоборот (2, с.15). При этом цитируемый автор ссылается на новейшие открытия в области физики и космологии, вновь демонстрируя возможность их неоднозначной интерпретации. Фактически он строит идеалистическую парадигму мира, что плохо согласуется с принятым им в качестве исходного философским положением о единстве материи и духа.

Признание духовного в качестве субъективной стороны материи вовсе не означает, что Вселенной управляет Разум, хотя определенная упорядоченность и «разумность» (в смысле законосообразности) ей действительно присущи. Разум, в отличие от информации, характеризуется способностью сознательно формулировать цель, изыскивать средства для ее осуществления, учитывая при этом различные обстоятельства, и сознательно идти к намеченному результату. Вряд ли, оставаясь в рамках научного анализа, мы можем утверждать наличие у Вселенной осознанной цели, рассматривать ее (Вселенную) в качестве «метасубъекта», способного к «самопознанию и целенаправленной практической самоорганизации» (3, с.65). По-видимому, можно говорить лишь о квазицелесообразности процессов, в ней происходящих, и о квазисознании в смысле наличия у материи на самом фундаментальном уровне зачатков психического, того, что В.И. Ленин называл «свойством, сходным с ощущением» – т.е. «духовности» (в широком смысле слова) в противоположность механистически понимаемому «отражению». С точки зрения синергетики «аристотелевская телеология целей в природе может быть интерпретирована в терминах аттракторов в фазовых переходах. Но никаких особых «жизненных» или «телеологических» сил при этом не требуется» (4, с.51).

Квазицель – это то конечное состояние, в которое система приходит в силу своей структурной организации, или вероятный результат ее функционирования. Соответственно, квазицелесообразность – это внутренняя упорядоченность компонентов системы, их взаимосвязь и взаимодействие, приводящие к определенному результату. Существует устойчивая тенденция (на-

правленность) развития природы, которая выражается в переходе от более простых систем к более сложным, в саморазвитии систем на основе получения и использования энергии и информации, в повышении организации. Этот процесс сопровождается процессом управления (квазиуправления), авторегуляции, направленным на сохранение системы в оптимальном состоянии. Все эти процессы выступают как частный случай самодвижения материи. Именно они, с точки зрения кибернетики, делают функционирование системы целесообразным, причем в такой степени, что внешние ее действия могут показаться разумными (5). Таким образом, можно сказать, что целесообразность заложена в самом фундаменте материи.

В этом отношении вряд ли можно согласиться с синергетикой, которая утверждает, что в основе возникновения и развития мира лежит хаос. Состояние материи, называемое хаосом, в действительности представляет собой определенный порядок, только кажущийся беспорядком по отношению к следующей, более высокой ступени ее организованности. Хаос – это проявление порядка так же, как случайность – это проявление необходимости. Он содержит в себе определенные закономерности, иначе развитие материи и ее переход на следующую ступень были бы невозможны. Наличие порядка означает предсказуемость процессов и явлений природы. Одна из основных целей человека – познать закономерности развития природной системы, расширить сферу порядка, предсказуемости и уменьшить сферу случайного, непредсказуемого и опасного. На этом основана вся его экологическая деятельность.

В живой природе, кроме направленности к цели, существуют также и *стремление* к ее достижению, *потребность* в ее реализации, в большей или меньшей степени осознаваемые в зависимости от уровня организации живых систем. Для характеристики их деятельности, хотя и отличающейся от целенаправленной деятельности человека, может быть применено понятие целесообразности в точном смысле этого слова. Ряд крупных биологов (Л. Берта-ланфи, К. Ротшу) признают существование законов целесообразности био-

систем, относя их к разряду телеономных, или биономных, призванных описывать особенности системно-структурных связей (6). И если раньше идея целесообразности природы истолковывалась наукой как сугубо религиозно-идеалистическая, то теперь научная методология все чаще склоняется к признанию ее конструктивного характера. Научное объяснение целесообразности дается современными направлениями науки о живом, такими, как молекулярная и субмолекулярная биология, эволюционная и популяционная генетика и другими. Оно является одной из важнейших концептуальных предпосылок ряда идей современного естествознания – эволюционных, синергетических, системно-структурных и других.

В советской марксистской философии идея целесообразности природы подвергается критике. Так, в одной из коллективных монографий отмечается, что с точки зрения философии неправомерно задавать вопрос о целях природы как таковой. По мнению авторов, целесообразность можно признать лишь в том случае, если рассматривать ее как концептуальный (регулятивный) подход познающего человека к явлениям природы, а не как признак того, что сама природа разумна и способна ставить себе сознательные цели. Человек приписывает природе способность к целесообразным действиям, проецируя на нее свою собственную способность к целеполаганию. Признание за биологическими объектами способности к разумным и целенаправленным действиям, считают авторы, означало бы признание их в качестве субъектов познания, а познавательного взаимодействия человека с ними – в качестве разновидности интересубъективного общения, что недопустимо (7).

Очевидно, что авторы неправомерно отождествляют разумность и целенаправленность с целесообразностью. Действительно, живая природа не разумна, она не ставит сознательных целей и не идет целенаправленно к достижению задуманного, но ее функционирование закономерно и целесообразно. «В научной теории эволюции, - пишет, например, В.Г. Афанасьев, - цель носит вполне осязаемый материальный характер. Это понятие связывается нередко с происходящими в живых системах управленческими процессами.

Поскольку в них нет места сознательному началу, постольку этого сознательного начала лишена и цель управления в биосистемах» (8, с.151). Живые системы целесообразны в смысле приспособленности их строения к наиболее совершенному и согласованному осуществлению необходимых для их жизни функций. Главная цель живого – самосохранение, на это направлена вся его деятельность, в том числе, и познавательная, которая является биологическим основанием человеческого разума. Это значит, что живые существа действительно можно признать в качестве субъектов познания, а взаимодействие человека с ними – в качестве разновидности intersubjectивного общения. Тем не менее, понятия «разум» и «мудрость» по отношению к природе можно, на наш взгляд, употреблять только в кавычках.

Отношение к природе как к «субъекту», «диалог человека с природой» рассматриваются сегодня в философско-экологической литературе как оптимальный способ взаимодействия между ними. При этом имеется в виду природа в целом, хотя по отношению к неорганической природе этот принцип выступает скорее как метафора. Неорганическая природа является логическим (онтологическим) субъектом, то есть носителем определенных, присутствующих ей свойств (в том числе, и целесообразности), но не является гносеологическим субъектом. Признание онтологической субъектности природы тесно связано с утверждением целостности, системности биосферы Земли и нашей Вселенной, которое является одним из принципиальных положений современной научной картины мира. Что касается живой природы, то можно, по-видимому, говорить о ней не только как о субъекте познания, но и как о субъекте ценностного отношения (9).

Означает ли отрицание разумности природы отрицание экологического императива, столь важного сегодня для выживания человечества? Очевидно, нет. Экологическая этика формулирует требование уважительного отношения к жизни любого существа, независимо от наличия или отсутствия у него признака разумности. Кроме того, уважения заслуживает и природа в целом, поскольку она по отношению к человеку выступает как мать-природа. Чел-

век – природное, телесное существо, которое в чисто искусственной среде либо переродится, либо исчезнет. Это становится все более очевидным, несмотря на созданную научно-техническим прогрессом иллюзию полного господства человека над природой и его независимости от природы. Именно этим фактом и ничем иным определяется необходимость сохранения естественной среды обитания человека, а, следовательно, и регуляции человеком своей собственной жизнедеятельности на основе нового общепланетарного мировоззрения.

Примечания:

1. Самохвалова В.И. О характере и слагаемых новой научной парадигмы // Современная картина мира. Формирование новой парадигмы. М., 1997.
2. Азроянц Э.А. Новая мировоззренческая парадигма: ориентиры будущего // Там же.
3. Человек как космический феномен: Материалы конференции. Ижевск, 1993.
4. Майнцер К. Сложность и самоорганизация. Возникновение новой науки и культуры на рубеже веков // Вопросы философии. 1997. № 3.
5. См.: Петрушенко А.А. Самодвижение материи в свете кибернетики. М., 1971.
6. См.: Bertalanffi L. Problems of life. L., 1952.
7. См.: Человек и мир человека. Киев, 1977.
8. Афанасьев В.Г. Мир живого: системность, эволюция, управление. М., 1986.
9. См.: Зеленцова М.Г. Диалектика природы и общества и ее отражение в моральном сознании. Дис. ...канд. филос. наук. Иваново, 1987.

Вопросы и задания

1. Что такое «цель», и является ли утверждение о наличии целесообразности в природе научно обоснованным?
2. Существуют ли рациональные аргументы в пользу тезиса о «разумности» природы?
3. Каково содержание категории «субъект» в философии? Можно ли считать природу субъектом социоприродных отношений?

5. Проблема коэволюции природы и общества

Второе фундаментальное основание современной научной картины мира – представление о бесконечной изменчивости универсума. Это положение часто служит аргументом в пользу ошибочных выводов, например, о безграничных возможностях природы адаптироваться к деятельности человека, подчиняться и служить ему, о бесконечности самого человека и его безграничном господстве над природой, о возможности бесконечного научно-технического прогресса и т.п. По-видимому, само философское понятие бесконечности нуждается в уточнении. Трактовать ли бесконечность как «вечное возвращение», цикличность или как бесконечный прогресс; как бесконечное многообразие сосуществующих миров или как бесконечное «снятие» и замену низшего высшим?

Мы уже отмечали, что универсумное видение мира включает в себя представление о совокупности многообразных вселенных, сосуществующих в пространстве и времени. Эти вселенные конечны, они возникают и исчезают. Мир же в целом бесконечен, и его бесконечность состоит в качественных и количественных изменениях и переходах, возникновении одних миров и исчезновении других. Что касается развития и прогресса, то, на наш взгляд, – это системные характеристики, которые свойственны только открытым самоорганизующимся целостностям, таким как вселенная, биосфера, организм, общество, человек и т.п. При этом процесс развития, протекающий в рамках конкретного мира (системы), тоже не бесконечен, поскольку не бесконечен сам этот мир. Вообще идея бесконечного прогресса порождает парадоксы: например, получается, что должна существовать бесконечная иерархия структурных уровней материи, «дурная бесконечность». Пытаясь разрешить эту проблему, некоторые исследователи предлагают рассматривать вселенную как самозамыкающуюся иерархию уровней, которая образует круг и в которой вершина порождает фундамент (1). Так идея развития смыкается с

идеей круговорота, хотя традиционно они всегда противопоставлялись друг другу, как и сами эти процессы.

Идея круговорота материи, высказанная еще Ф. Энгельсом, привлекает к себе сегодня все более серьезное внимание ученых и философов (2). Принципиальное значение циклических процессов для функционирования нашего мира на всех его структурных уровнях подчеркивается и синергетикой. Не останавливаясь на этом вопросе подробно, отметим лишь, что признание «вечного возвращения» наряду с прогрессивным развитием, сосуществования многообразных форм материи наряду со «снятием» низшего высшим, важно с мировоззренческой точки зрения. Эта идея, как считает, например, В.А. Кутырев, дает возможность утвердить ценность прошлого, а не только будущего, ценность традиции наряду с новацией, ценность естественного, на смену которому идет искусственная реальность, «постчеловеческий» мир (3). Критикуя философскую концепцию атрибутивности развития и выросшую из нее научную теорию глобального эволюционизма, автор отмечает, что идеологией выживания человека в искусственной реальности «может быть только коэволюция, предполагающая: первичность бытия, а не становления; сосуществование различных форм бытия; сотворчество человека как с природой, так и с миром машин; диалог, ориентацию на общение...» (3, с.282).

На наш взгляд, суть дела состоит не в том, чтобы отвергнуть одну концепцию (глобальный эволюционизм) и принять другую (коэволюционизм), а в том, чтобы само развитие как процесс перехода от простого к сложному, от низшего к высшему понимать диалектически. В процессе развития не происходит устранения предшествующих форм, они сохраняются в измененном виде, причем, как относительно самостоятельные, не подчиненные однозначно высшему, и находятся в синергичном взаимодействии с последующими формами. Мысль о том, что изменение включает сохранение, устойчивость, которая не менее существенна, чем изменчивость, высказывалась в разные времена разными философами, в том числе, Платоном, Кантом и Гегелем. Развитие не разрушает, а обеспечивает стабильность и целостность бытия. В

наши дни эта мысль нашла отражение, в частности, в идее устойчивого развития, которая получила в отечественной литературе солидное философское и естественнонаучное обоснование (4). Таким образом, и по своему внутреннему содержанию развитие не противостоит сосуществованию различных форм и уровней материи, эволюционизм не противостоит коэволюционизму.

Что понимается сегодня под коэволюцией природы и общества? Коэволюция – биологический термин, означающий взаимное приспособление видов, соразвитие взаимодействующих подсистем единой системы. Однако он, как и многие другие термины, из частонаучного постепенно превратился в общенаучный. Наметившаяся тенденция к его расширительному толкованию, особенно его использование для характеристики социоприродных взаимодействий, встречает возражения некоторых авторов. Так, В.И. Данилов-Данильян отмечает, что коэволюция возможна только между равнозначными и симметричными системами, в то время как природа (биосфера) и общество не равнозначны: биосфера – это система, которая включает биоту (в том числе и человека) и окружающую ее среду, воздействующие друг на друга. Таким образом, человечество – часть биосферы, а говорить о коэволюции части и целого бессмысленно (5).

По-видимому, автор прав: в точном, естественнонаучном, смысле этот термин неприменим к отношениям человека и общества с природой, но он может быть использован как философский образ, выражающий единство человека и природы. Более важным, чем вопрос о терминах, является вопрос о понимании самого этого единства. Одна из существующих точек зрения состоит в том, что биосфера должна «коэволюционировать» к человеку, т.е. постепенно превращаться в искусственную технизированную среду, которая уже не будет разрушаться в результате антропогенного воздействия и, следовательно, не будет создавать угрозу гибели человечества. Взаимодействие общества с природой, по мнению некоторых исследователей, должно состоять «в первую очередь... в изготовлении, производстве новых, все более крупных компонентов природного окружения, причем с заранее заданными

свойствами, что должно, по логике вещей, привести, в конце концов, к получению новой земной среды» (6, с.221). Это означает глобальное моделирование биосферы, ее целенаправленное изменение с помощью науки и техники и превращение в «ноосферу», т.е. земную оболочку, регулируемую разумом.

Однако если человечество начнет таким образом «регулировать» биосферу, превращая ее в искусственную техническую среду, ни о какой коэволюции уже нельзя будет говорить. Впрочем, возможность такой регуляции вызывает серьезные сомнения у ряда ученых: известно, что сложность биосферы на 40 порядков превышает сложность общества, управление которым до сих пор представляет для человека проблему. Нельзя не учитывать, что власть человека над природой очень невелика, и если сравнить ее с властью природы над человеком, то их соотношение будет выглядеть примерно как единица к бесконечности. Кроме того, преобразование биосферы, переход ее в новое устойчивое состояние повлечет такие изменения на нашей планете, при которых выживание человечества вряд ли будет возможным (7).

Другая точка зрения состоит в том, что главной задачей человечества является не изменение биосферы, а, напротив, сохранение ее в том состоянии, которое сделало возможным возникновение человека и его цивилизации. Измениться должен сам человек: он должен перестроить свое мировоззрение и основы своей цивилизации, его развитие должно быть согласовано с развитием биосферы таким образом, чтобы оно не приводило к ее деградации. Такого понимания коэволюции придерживается, например, Н.Н. Моисеев. «Единственный путь – это путь коэволюции, - пишет он, - т.е. такого изменения образа жизни людей, который согласовывал бы их потребности с возможностями сохранения биосферы в канале эволюции, породившем феномен человека» (8, с.32). При этом человек не перестает воздействовать на биосферу. Но, адаптируя ее к своим целям и потребностям, он не должен забывать, что необходимо сами эти цели и потребности адаптировать к возможностям биосферы, т.е. искать компромисс между «невмешательством» и «покорением природы». Эта позиция представляется нам более адекватной.

Очевидно, что здесь понятие коэволюции используется не в точном терминологическом (естественнонаучном) значении, а скорее как философская метафора, отражающая объективную необходимость гармонизации социоприродных отношений.

Модель коэволюционного взаимодействия человеческого общества и природы, их взаимной адаптации становится все более популярной. Конечно, эта модель предпочтительнее, чем модель покорения природы, но при этом нужно учитывать, что «коэволюционировать» должен, в первую очередь, человек – «в сторону» биосферы, а не наоборот; что действительным экологическим императивом является сохранение устойчивого состояния биосферы как условия сохранения самого человечества. В современную эпоху, когда биосфера не столько эволюционирует, сколько деградирует, речь, в первую очередь, должна идти о бережном отношении к природе. По-видимому, необходимо сформулировать в рамках коэволюционной парадигмы «экологический антропный принцип» (по аналогии с космологическим антропным принципом в его слабой версии), согласно которому не биосфера адаптирована (и должна в дальнейшем адаптироваться) к человеку, а человек и его цивилизация – к биосфере.

Кроме того, необходимо учитывать, что понятием коэволюции не исчерпывается все содержание отношений между подсистемами в системе «общество-природа». Специфика этой системы состоит в том, что в ней природа (биосфера) и общество (человек) не только предстают в качестве ее относительно самостоятельных элементов, но могут выступать по отношению друг к другу как целое и часть. Например, человек является частью природы как живой организм, а как социальное существо он включает в себя природу в качестве части, своего «неорганического тела». Природа как среда обитания включает в себя человека и общество, а в качестве составного элемента производительных сил она входит в общественное целое. Природу, с философской точки зрения, необходимо рассматривать не как нечто принципиально внечеловеческое, а как *человеческий жизненный мир*, адекватный по

своему содержанию практическим возможностям человека. Разрешить анти-тезу «мира природы» и «мира человека» впервые, как известно, удалось К. Марксу. Он показал, что история является продолжением и «действительной частью истории природы», и в то же время – «общественной действительностью природы» (9, с.124-125). «Становление природы человеком», согласно Марксу, включает два нерасторжимых момента: развитие естественной природы до уровня человеческой (генезис человека как природного тела) и практическое освоение природы в рамках общественной истории (превращение природы в «неорганическое тело» действующего человека). Превращение природы человеком в «человеческий предметный мир» с помощью практики создает внутреннее единство, тождество естественного и человеческого (общественного), выявляет «человеческую сущность природы, или природную сущность человека» (9, с.124).

Таким образом, не только коэволюционный характер социоприродных взаимодействий, но и фундаментальное единство природы и общества должно быть осознано человеком в качестве основания его экологической деятельности. Угроза разрушения природного начала в мире и в самом человеке вызывает настоятельную необходимость снова и снова подчеркивать диалектический характер этого единства, исключая как натурализм, так и социологизм в решении экологической проблемы. Абсолютизация первого подхода ведет к негативной оценке таких специфически человеческих качеств, как рациональность, «технологичность», творчество, к утверждению космо - и биоцентризма. Абсолютизация второго приводит к игнорированию природности и телесности человека, прогрессизму, техноцентризму, убежденности в безграничной изменчивости природы, в безграничном господстве человека над природой. Между тем, очевидна необходимость разрешения противоречия между ними, формирования мировоззрения, которое отражало бы объективно существующее совпадение интересов человека и природы, и было свободно от крайностей биоцентризма и антропоцентризма. Основой такого мировоззрения должен стать принцип устойчивого развития, выра-

жающий диалектику устойчивости и изменчивости в функционировании и развитии биосферы.

Примечания:

1. См., напр.: Козин Н.Г. Бесконечность. Прогресс. Человек: статус человека в объективной реальности. Саратов, 1988.
2. См., напр.: Циклические процессы в природе и обществе. Сб. статей. Ставрополь, 1993.
3. См.: Кутырев В.А. Проблема выживания человека в постчеловеческом мире // Человек в системе наук. М., 1989.
4. См., напр.: Мантатов В.В. Стратегия разума: экологическая этика и устойчивое развитие: В 2 т. Улан-Удэ, 1998. Т. 1.
5. Данилов-Данильян В.И. Возможна ли «коэволюция» природы и общества? // Вопросы философии. 1998. № 8.
6. Фаддеев Е.Т. Идея развития и проблемы экологии // Взаимодействие общества и природы: Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. См., также: Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек. Кишинев, 1986; Казначеев В.П., Спиринов Е.А. Космопланетарный феномен человека. Новосибирск, 1991 и др.
7. См.: Арский Ю.М. и др. Экологические проблемы: что происходит, кто виноват и что делать? М., 1997.
8. Моисеев Н.Н. Еще раз о проблеме коэволюции // Вопросы философии. 1998. №8.
9. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 42.

Вопросы и задания

1. Что представляет собой развитие с точки зрения диалектики? Означает ли оно разрушение объекта, уничтожение прошлого?
2. Каково происхождение понятия коэволюции в научном познании?
3. Приведите примеры дискуссий по поводу концепции «коэволюции общества и природы».

6. Статус человека в системе природы

Третьим фундаментальным основанием современной научной картины мира, вытекающим из принципа взаимосвязи порядка (целесообразности) и изменчивости, является представление о направленности эволюции к жизни и разуму, о человеке как закономерном результате развития материи, связанном не случайно и механически, а органически с природой и космосом. В современном теоретическом сознании возрождается идея микрокосмичности человека, его укорененности в универсуме, практически утерянная новоевропейской культурой. Казалось бы, эта идея как нельзя лучше отвечает потребностям формирования нового общепланетарного сознания, однако ее мировоззренческая интерпретация часто оказывается неадекватной. Человек начинает рассматриваться как покоритель и господин не только земной природы, но и всей Вселенной, как «универсальный критерий космического прогресса», космическое существо, достигающее в перспективе бессмертия в результате перехода в иную материальную форму – «лучевую» (К.Э. Циолковский) или «полевою» (В.П. Казначеев). В качестве абстрактной возможности это положение может быть принято, но, если иметь в виду конкретную ситуацию современного экологического кризиса, оно предстает не только нереалистичным, но и весьма опасным.

Мысли о том, что человек – продукт не только земной биосферы, но и космической эволюции в целом, что он соединен незримыми, но очень тесными связями с окружающим космосом и испытывает на себе его влияние, что жизнь и разум – явления не только планетного, но и космического масштаба, впервые были высказаны представителями русского естественнонаучного космизма: К.Э. Циолковским и А.Л. Чижевским, Н.Ф. Федоровым и другими. Научные открытия космистов нашли свое подтверждение в ряде положений современной науки, в частности, в космологическом антропном принципе. Однако их представления о месте и роли человека во Вселенной как ее хозяина, превращающего Хаос в Космос и безраздельно господствующего

щего над ним, ближе к «сильной» версии этого принципа, антропоцентрической и идеалистической по своей сути. Согласно этой версии, природа целенаправленно создавалась богом (или космическим разумом) именно такой, какова она есть, поскольку в ней предназначено было появиться человеку. Природа существует для человека, адаптирована к человеку и служит его благу.

Действительно, ход космической эволюции носит не случайный, а закономерный характер, причем, закономерность, предопределенность развития возрастает с переходом от простых систем к сложным. Однако это не означает, что появление жизни и разума во Вселенной было запрограммировано кем-то заранее. Признание бесконечности универсума, понимаемой как многообразие сосуществующих миров, а также тенденции материи к усложнению и повышению организации позволяет утверждать, что появление человека является естественным и закономерным результатом развития самой материи. Эта идея представлена в «слабой» версии антропного принципа, отражающей позицию материалистической науки и философии, согласно которой, появление разума, способного познавать мир, является необходимым и детерминировано не только локальными планетарными условиями, но и эволюцией Вселенной, ее временными и пространственными параметрами, фундаментальными астрономическими константами. Человек мог появиться во Вселенной именно потому, что она такова, какова есть. Человек адаптирован к Вселенной, а не Вселенная к человеку (1).

Идея закономерной направленности хода эволюции к жизни и разуму находит свое обоснование и в синтетической теории эволюции (СТЭ), объединяющей эволюционное учение Дарвина с современной генетикой. Главной движущей силой эволюции СТЭ признала естественный отбор, что привело к окончательному утверждению материалистической в своей основе идеи о превращении объективно случайной, т.е. не направленной в сторону приспособлений наследственной изменчивости в адаптивно направленный процесс эволюции, который закономерно осуществляется естественным отбором. Дж.

Хаксли, один из активных создателей СТЭ, писал: «Утверждение Дарвина, что биологическая эволюция представляет собой естественный процесс, осуществляемый путем естественного отбора, стало общепризнанным; другие же теории эволюции, которые нуждаются в сверхъестественной или виталической силе или механизме для объяснения причин эволюции (бергсоновская творческая эволюция, все автогенетические теории: номогенез Л. Берга, аристокенез Осборна и ортогенез в строгом смысле слова, все ламаркистские теории) стали окончательно несостоятельными» (2, с.652). С точки зрения СТЭ, разум, сознание – это магистральный путь природы. Как отмечают исследователи, в ходе эволюции происходило усложнение живого, расширялись возможности его приспособления к изменениям среды, увеличивалась автономия от среды. Эти процессы осуществлялись во многом за счет повышения пластичности поведения, его организованности, что требовало развития способности к извлечению и обработке информации на внегенетической основе, т.е. сознания (3). Нарастание сознания в ходе эволюции живого СТЭ считает вполне закономерным и необходимым процессом

Признание жизни и разума закономерным результатом биологической и, в целом, космической эволюции, а человека – космическим существом не означает, что биосфера и космос «созданы» для человека и должны подчиняться ему как своему господину. Вера в бесконечное могущество человека, способного покорить всю Вселенную, свойственная космистам, возможно, гуманистична, но при этом антиэкологична. Учение космистов, на наш взгляд, нельзя оценивать в этом смысле однозначно положительно, как принято в нашей философской литературе и, тем более, рассматривать как теоретический фундамент для формирования нового, экологического, универсального мировоззрения (4). Признавая заслуги космистов, новизну и масштабность их научных идей, необходимо отметить, что их миропонимание нельзя назвать антропокосмическим в философском значении этого понятия, т.к. центральный тезис их философии – не единство и гармония человека с Космосом как части с целым, а покорение космоса, господство над всей Все-

ленной, осуществляемое с помощью научного разума и техники. Природа для них – это слепые, бессознательные силы, хаос, зло и несовершенство. Действительно, как мы уже отмечали выше, в природе существуют и относительный беспорядок, и дисгармония, и «злое» по отношению к человеку начало, но в то же время природа – это целостная система, характеризующаяся духовностью (в широком смысле слова) и квазицелесообразностью, выступающая в качестве онтологического субъекта и «партнера» человека в его практической деятельности. Разум человека имеет своим основанием «разум» биосферы. Этого нельзя не учитывать.

Особняком в русском космизме стоит учение Н.Г. Холодного. Оно выступает продолжением и развитием древних философских представлений о Космосе как гармоничном целом и человеку как его части и «зеркальном» отражении – микрокосме. Именно Холодный впервые ввел понятие «антропокосмизм» в своей работе «Мысли натуралиста о природе и человеке» (1947 г.) и только он употреблял этот термин сознательно по отношению к своему учению, тогда как остальным учениям это название было позднее присвоено исследователями. Сравнивая антропокосмическое мировоззрение с антропоцентрическим, Холодный отмечает, что главная идея последнего заключается в выделенности человека из природы, привилегированности его положения (центр мира), переоценке его значения в мироздании. Антропокосмизм же, как новое миропонимание, исходит из того, что «человек раз и навсегда перестает быть центром мироздания, он становится просто одной из органических составных частей, не пользующейся никакими привилегиями ни в смысле своего положения среди других существ, ни в смысле происхождения» (5, с.177).

Сопоставляя концепцию Н.Г. Холодного с учениями других космистов, А.Д. Урсул отмечает, что она существенно отличается от всех остальных, в которых понятия человека и планеты (Земли) отделялись от понятия космоса, используемого в узком смысле – как внеземного пространства. Холодный же под космосом – Космосом с большой буквы – понимал все сущее, всю при-

роду, включая человека. В его толковании антропокосмизм – это не соединение обитающего на Земле человека с находящимся вне планеты космосом, а их единство тут же, в условиях Земли, слияние в целое, называемое природой в широком смысле. По мнению А.Д. Урсула, у Н.Г. Холодного происходит возврат к натуралистическому пониманию единства человека и космоса, провозглашенному в античной концепции антропокосмизма. Автор полагает, что такое широкое толкование этого термина не может быть принято, т.к. в этом случае исчезает специфика антропокосмизма как «одного из компонентов научного мировоззрения, формирующегося в начале XX века на основе синтеза естественнонаучных, социологических и философских представлений о человеке, его месте и роли в мире, космических перспективах его бытия» (6, с.174-175). Настоящим антропокосмизмом А.Д. Урсул считает учения всех остальных естествоиспытателей, в которых раскрывается связь земного человека с той частью Вселенной, которая находится вне Земли – космосом с маленькой буквы – и пути его (космоса) «социализации» и «гуманизации».

На наш взгляд, напротив, антропокосмизмом в философском (а не в естественнонаучном) значении этого термина, является концепция Н.Г. Холодного, продолжающая многовековую философскую традицию в понимании человека и его места в мире. Именно в ней выражена идея единства и равноценности человека и природы, столь актуальная сегодня. Остальные же учения, хотя и называются «антропокосмическими», на самом деле по своему внутреннему смыслу антропоцентричны (или скорее техноцентричны), что весьма определенно следует из работ их создателей и делает проблематичным рассмотрение этих учений в качестве основы нового, экологического, мировоззрения. А.Д. Урсул прав, когда говорит, что учение Н.Г. Холодного важнее для экологии, а все остальные – для космонавтики.

А.Д. Урсул высказывает сомнения в возможности соединения «антропонатурализма» Н.Г. Холодного с современными представлениями о человеке как об особом – социальном – существе, выделенном из природы и занимающем особое положение в мироздании. По мнению автора, антропоцен-

тризм – это гуманизм, и он не может исчезнуть (6, с.164-165). Автор прав в том смысле, что человек всегда будет рассматривать мир со своих позиций, исходить, прежде всего, из своих интересов, т.е. всегда останется в определенном отношении «антропоцентристом». Этот элемент антропоцентризма может войти в антропокосмическое мировоззрение, но при этом необходимо отказаться от антропоцентризма в целом, поскольку его главные положения явно не согласуются с современным экологическим императивом. Речь идет, прежде всего, об образе человека как покорителя и господина природы, видящего в ней лишь материал для использования и переработки. В то же время, антропокосмизм не отрицает специфики человека-микрокосма, хотя и рассматривает ее как проявление в уникальной форме всеобщих свойств универсума. Антропокосмизм, на наш взгляд, как раз и есть то мировоззрение, которое оптимально выражает идею единства человека со своей природной основой, мировоззрение, свободное от крайностей космо- и антропоцентризма. Мысль о необходимости утверждения антропокосмизма в качестве мировоззрения для XXI века высказывалась в нашей философской литературе. Так, В.Н. Сагатовский отмечает, что именно антропокосмизм является мировоззренческой основой решения глобальных проблем современности, т.к. он «ориентирует на паритет, диалог и сотворчество Человека и Мира». В методологическом плане суть антропокосмизма – «системный синтез, взаимодополнительность (гармония «расходящихся» противоположностей), гармоническое взаимодействие» (7, с.275).

Философское представление о конечности человека, точнее, о единстве конечного и бесконечного в нем, являющееся элементом антропокосмизма, более актуально в ситуации современного глобального кризиса, чем идея его бесконечности. Бесконечность человека обычно связывают с его универсальностью, то есть его структурной целостностью, всесторонностью как микрокосма. Это верно, но это слишком абстрактная постановка вопроса. В экологическом аспекте нужно думать, в первую очередь, о сохранении природной среды и выживании человека как природного существа. Можно согласиться с

Д.И. Дубровским, который еще в 80-м году в одной из своих работ отмечал, что универсальность человека не является абсолютной, так как его жизнедеятельность, как и жизнедеятельность животных, ограничена его врожденной телесной организацией. Понимание этого составляет, по мнению автора, «непременное условие преодоления абстрактно-социологизаторского подхода к проблеме человека, порождающего иллюзию его безграничной адаптируемости» (8, с.338). Оно составляет также условие отказа от крайностей антропоцентризма, движения по направлению к новому общепланетарному мировоззрению. При этом человек не потеряет позитивных завоеваний гуманизма, не перестанет быть ценным в своей уникальности явлением биосоциальной эволюции, но одновременно признает ценность других живых существ, тех, которые предшествовали ему на эволюционной лестнице, и тех, которые, возможно, появятся после него (или уже появились) во Вселенной.

Бесконечность человека часто понимается также в смысле не только пространственной (структурной), но и временной бесконечности, т. е. в смысле незавершенности, незаконченности его развития. «Безграничность явления, - отмечает, например, В.М. Межуев, - есть синоним его историчности, понимаемой как процесс бесконечного развития» (9, с.51). Действительно, человек – это существо, которое не выявилось до конца, не состоялось во всем объеме своих возможностей. Естественным для него является состояние постоянного становления, развития, изменения. Но при этом необходимо учитывать, что развитие человека (как и мира в целом) не беспредельно в смысле «дурной бесконечности», что он сохраняет устойчивость во всех своих изменениях, т.к. имеет определенную природу. В этом смысле человек не бесконечен и как родовое (а не только как индивидуальное) существо. Он может изменяться только в определенных границах, а не как угодно и в каком угодно направлении до бесконечности. Например, он не может перейти в «лучевую форму», как это представляли себе космисты, ибо в таком случае его природа разрушится, и он перестанет быть человеком.

Учитывая сказанное, вряд ли можно согласиться с В.М. Межуевым, который, развивая свою мысль о бесконечности человека в контексте современной экологической проблемы, делает следующее предположение: поскольку экологический кризис – это кризис, прежде всего, земной природы, не является ли он признаком того, что человечество уже переросло свои планетарные границы и испытывает потребность выхода в более широкие космические пространства? «На смену земной истории человечества должна прийти его космическая история, - делает вывод автор. – С этой точки зрения, кризис как бы негативно свидетельствует о действительно универсальном, безграничном и беспредельном характере человеческого развития...» (9, с.55). Однако, отрицая конечность человека и культивируя идею его превращения в «сверхчеловека», в некое космическое существо, мы приходим к отрицанию необходимости сохранения земной природы и природного начала в человеке и перейдем на позиции ноотехноцентризма. Человек может приблизиться к совершенству и гармонизировать свои отношения с природой, только оставаясь человеком. Как писал Л. Фейербах, «лишь когда человек повсюду и кругом есть человек и сознает себя человеком, когда он *не хочет быть чем-то большим, чем он есть*, чем он может и должен быть, когда он уже не ставит себе цель, противоречащую его природе, его назначению, и, вместе с тем, цель недостижимую, фантастическую – цель стать богом, то есть существом абстрактным и фантастическим, существом бестелесным, бесплотным и бескровным, существом без чувственных стремлений и потребностей, – лишь тогда он законченный человек, лишь тогда он *совершенный* человек...» (10, с.247). Реалистическая оценка человеком своих возможностей, меры своего господства над природой необходима, если он хочет сохранить себя как биологический вид. Гордыня и чрезмерные амбиции уже привели человечество к глобальному экологическому кризису, а их дальнейшее культивирование может этот кризис только усугубить.

Сказанное выше не означает, что о бесконечности человека нельзя говорить ни в каком смысле. В каждом конечном, как известно, проявляется

бесконечное, ибо каждая отдельная вещь есть частица универсального целого, и несет в себе его природу. Человек, по мере своего индивидуального и родового развития, осваивает бесконечное как в потенциальном, так и в актуальном отношении. Он постигает все большее количество вещей и их свойств, но никогда не сможет сделать это исчерпывающим образом. В этом аспекте бесконечность будет для него всегда лишь потенциальной. Но, познавая всеобщее в частном, абсолютное в относительном, открывая законы мира как целого и используя их в своей практике, человек, таким образом, осваивает бесконечное в актуальном смысле. Учет диалектики конечного и бесконечного в человеке при правильной интерпретации самого понятия бесконечности необходим для формирования нового антропокосмического мировоззрения.

Выводы, к которым мы приходим, состоят в следующем:

Материалистическая философия, рассматривающая мир как единое материальное целое, а человека – как его часть, является методологическим фундаментом формирования адекватных представлений о законах существования и развития общества и природы, о месте человека в природной системе и о закономерностях их взаимодействия. Она является также основанием для формирования нового общепланетарного сознания человечества как необходимого условия решения глобальных проблем современности и выхода из цивилизационного кризиса.

Единая детерминация человеческой жизнедеятельности, как социальной, так и экологической, свойствами внешней природы, а также свойствами внутренней природы человека свидетельствует о единстве процессов, протекающих на различных структурных уровнях мира, о единстве универсума. Существуют объективные условия согласования развития общества с характером и возможностями развития природы, что дает человеку возможность привести в гармонию свои интересы и «интересы» природы, оптимизировать социоприродные взаимодействия. Важную роль здесь играют и субъектив-

ные факторы, прежде всего, знания, добываемые человеком, и его воля, стремление сохранить природу как целое и себя в качестве ее части.

Современное гуманитарное и естественнонаучное знание вносит фундаментальные изменения в мировоззрение человека, превращая его (мировоззрение) из антропоцентрического в антропокосмическое. Антропокосмизм рассматривает человека не как центр и господина Вселенной, а как частицу универсума, отражающую и фокусирующую природные и космические силы, «разум» и «мудрость» биосферы. Следствием является изменение в понимании сущности человеческой деятельности: в первом случае человек свою задачу видит в покорении и «оразумлении» природы, в господстве над ней, а во втором осознает необходимость прислушиваться к природе, следовать ее законам, ценить ее как своего «партнера». Антропокосмизм выступает мировоззренческой основой изменения культуры, перехода к новому, более оптимальному типу цивилизационного развития.

Примечания:

1. См., напр.: Антропный принцип в структуре научной картины мира: (История и современность). Материалы Всесоюз. семинара. Л., 1989.
2. Huxley J. Evolution: The modern synthesis. L., 1963.
3. См.: Вишняцкий Л. Центральный путь природы // Знание-сила. 1991. № 4.
4. См., напр.: Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
5. Холодный Н.Г. Избранные труды. Киев, 1982.
6. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Эволюция. Космос. Человек. Кишинев, 1986.
7. Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии. Ч. 3. Антропология. СПб, 1999.
8. Дубровский Д.И. К анализу методологических аспектов биосоциальной проблемы // Биология и современное научное познание. М., 1980.
9. Межуев В.М. Человек как предмет науки // Человек в системе наук. М., 1989.
10. Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1.

Вопросы и задания

1. Что такое «микрокосм»? Каковы возможные варианты интерпретации идеи микрокосмичности человека?
2. Существуют ли принципиальные различия между антропоцентризмом и антропокосмизмом?
3. Дайте оценку учения русских космистов с точки зрения современной науки.
4. Является ли, на Ваш взгляд, антропокосмизм как мировоззренческая установка перспективным в контексте современной экологической ситуации?

Глава 2. Роль разума в человеческой жизнедеятельности

В первой главе учебного пособия с позиций онтологии было обосновано положение о том, что духовное (в широком смысле слова) является принадлежностью материи, входит в бытие как его необходимый элемент и играет существенную роль в движении и развитии мира. Этот философский принцип имеет методологическое значение для решения современных цивилизационных проблем. Он означает, что социальная и экологическая деятельность человека, протекая на основе объективных закономерностей социоприродных взаимодействий, в то же время не может осуществляться без управляющего воздействия человеческой формы духовного – сознания, разума.

Понимание общественного сознания как «вторичного», отражающего общественное бытие («базис») и оказывающего на него лишь «обратное» влияние, характерное для советской марксистской философии, привело к тому, что роль сознания во взаимодействии человека с природой и обществом выглядела весьма пассивной и ограниченной. Однако общественное сознание не только отражает общественное бытие, но и само активно, в определенном смысле первично по отношению к нему. Это обусловлено тем, что общественное сознание (как было показано в предыдущей главе) определяется не только общественным, но и природным бытием, и каждый новый цикл развития общества начинается как раз с познания новых законов природы. Общество развивается благодаря освоению природы, превращению ее во «вторую» природу. Человек с помощью своего разума придает искусственные, технические формы элементам «первой» природы, включая их в общественную систему и развивая, таким образом, производительные силы общества. Сознание является непосредственной основой их развития, а, значит, и развития общества в целом.

Конечно, общественное сознание само обусловлено. Однако, будучи уже сформированным на каждом конкретном этапе познания и освоения

природы, оно становится базисом для дальнейшего развития общественного бытия и оказывается по отношению к нему первичным и определяющим. Именно сознание служит посредствующим звеном во взаимодействии общества и природы, духовно обеспечивает их единство, влияя на характер и тенденции развития их отношений. Понимание общественного сознания только как вторичного, определяемого ведет к пренебрежению идеологией, образованием и воспитанием, что, в свою очередь, мешает решению актуальных проблем современной культуры и выходу из цивилизационного кризиса. Формирование нового, антропокосмического, мировоззрения не может происходить стихийно, требуется сознательное и целенаправленное воздействие на мышление людей и систему их ценностных ориентаций.

Вопрос о роли сознания в человеческой жизнедеятельности – это вопрос о том, способен ли сам человек изменить что-либо в сложившейся ситуации, несущей угрозу его существованию? На что он может надеяться, пытаясь решить свои жизненно важные проблемы? По-видимому, прежде всего, на то, что этому будет благоприятствовать Великая Природа, малой частью которой он является, а также на то, что он окажется достаточно разумным, чтобы воспользоваться данными ему возможностями. Трудно с уверенностью сказать, насколько прочно человеческий разум укоренен в природе, каковы дальнейшие перспективы его выживания и роста его власти над ней. Природа не дает человечеству никаких гарантий на продолжительное существование. Но, чтобы сохранить его возможно дольше, можно рассчитывать только на силу человеческого разума и мудрости.

Задача этой главы состоит в том, чтобы показать, что рациональное мышление, разум человека, научное познание являются подлинной основой общественного прогресса, а возвышение разума до мудрости, соединение его с нравственностью – необходимым условием изменения деятельности человека, через посредство которой общественное сознание способно влиять на ход объективных процессов цивилизационного развития.

1. Активность сознания и социальная деятельность

Вопрос о роли сознания (разума) в деятельности человека – это, очевидно, вопрос праксеологический, поскольку человеческая деятельность в своей основе является практической. В советской философии, в силу ее гносеологизма, практика рассматривалась, главным образом, с точки зрения ее роли в познании: как основа познания и критерий истины. При этом лишь упоминалось о том, что она – цель познания. За пределами гносеологии практика уже не фигурировала. Между тем, категория практики, в принципе, является не гносеологической, а праксеологической.

Абсолютизация гносеологического статуса практики приводила к одностороннему освещению этой категории и ее ошибочному, в некотором отношении, толкованию. Оно состояло в том, что практика рассматривалась непосредственно в рамках оппозиции материи и сознания, определялась как материальная деятельность и противопоставлялась духовной. Так, в философском энциклопедическом словаре отмечается, что практика – это «материальная, чувственно-предметная...» деятельность, отличающаяся от «чисто духовной деятельности». Утверждается, что «практическая деятельность осуществляется с помощью материальных средств и ведет к созданию материальных продуктов, тогда как в духовной деятельности оперируют образами, понятиями и создают мысли, идеи» (1, с.522-523). Такой подход вел за собой исключение духовной деятельности из практической, что было серьезной теоретической и методологической ошибкой.

Вопрос о роли сознания в деятельности человека должен, на наш взгляд, рассматриваться на базе онтологии, а не гносеологии. (Как мы уже отмечали в части 1, именно онтология является основой других философских наук, в том числе, праксеологии). Если в гносеологии материальное и духовное – внешние противоположности, а практика трактуется как нечто материальное, то, естественно, что духовное не может входить в практику. Получается, что практика первична, а сознание вторично, практика не зависит от

сознания. Такое понимание их соотношения является совершенно превратным. В онтологии сознание не противостоит материи, а находится «внутри» нее, само выступает как материальное. Материальная деятельность здесь не исключает из себя духовную, так что противопоставление их друг другу не имеет смысла. Если же взять такую форму материальной деятельности, как человеческая, то окажется, что духовная деятельность является ее управляющим фактором. Поскольку в онтологии нет ничего нематериального, то духовное лучше соотносить не с материальным, а с вещественным или физическим «внутри» материального.

«Духовное» нельзя смешивать с «теоретическим», шире – с «познавательным», а «практическое» – с «материальным». Антиподом практики является не дух, а ее объект, которым может быть и внешняя природа, и другие люди, и сам субъект в качестве объекта своей собственной деятельности (например, самовоспитания). К оппозиции «материальное - духовное», гносеологической по своему значению, практика находится как бы в ортогональной плоскости. Она не противостоит тому или другому, а соединяет в себе и то, и другое. Познавательное «временно» выделяется из практического как его момент, приобретающий относительно самостоятельное значение. Оно «отходит» от практики, чтобы «заготовить» для нее духовный материал – знания. Без них практика не может существовать, ее попросту нет, если нет знаний. Поэтому познание должно постоянно снабжать ими практику и в их «лице» в нее входить. Знания – необходимый элемент практики, и в качестве этого элемента они уже не могут составлять к ней оппозицию.

Поскольку практика сама включает в себя знания, духовное вообще, то не имеет смысла вопрос, что из них первично, а что вторично. Практика – основа познания (в гносеологии), но познание – основа практики (в онтологии). И то, и другое верно. Нельзя настаивать только на одном из этих положений и отрицать противоположное. Когда мы хотим понять, как появляется новое знание, мы должны рассмотреть, на базе какой деятельности оно возникает. Если же вопрос стоит о том, как осуществляется практика, то на него

можно ответить только с учетом того, какова ее духовная основа. Таким образом, мы имеем отношение дополнительности: в гносеологии познание противостоит практике, а в онтологии – входит в содержание последней.

Рассуждая о практике, то есть, находясь в границах праксеологии, базирующейся на онтологии, мы должны вести речь о практической роли знаний, духовного фактора в человеческой деятельности. Исторически роль этого фактора возрастает. Образно говоря, пропорция между человеческой головой и туловищем изменяется в пользу головы. Но всегда именно голова определяла, что и как нужно делать человеку, чтобы обеспечить удовлетворение своих потребностей, свое выживание. С той точки зрения, что практика – это материальная деятельность, но не духовная, субъектом практики является туловище без головы. Ясно, что такой «субъект» не сможет произвести ни одного действия. По мере технического прогресса, когда роль «туловища» в процессе производства будет приближаться к нулю, станет очевидным, что практика – это, прежде всего и по преимуществу, духовная деятельность (что, разумеется, не исключает того, что она является материальной в онтологическом аспекте).

Мысль о том, что ведущую роль в практике играет ее духовный компонент, который и определяет ее вещественные результаты, как известно, не раз высказывалась К. Марксом и Ф. Энгельсом. В «Капитале» Маркс отмечал, что в процессе труда человек осуществляет «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий...». «В течение всего времени труда необходима целесообразная воля, выражающаяся во внимании...». «В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т.е. идеально» (2, с.189). Разве не очевидно, что содержание такого, можно сказать, самого «материального» вида практики, каким является труд, составляет духовная деятельность? Тем более это относится к художественной, педагогической и другим подобным видам практики, которые прямо признаются духовными.

Общественные отношения так же, как и социальная деятельность лю-

дей, включают в себя духовные факторы и управляются ими. Политические, правовые, нравственные и другие отношения не могут складываться, не проходя через сознание людей. Даже производственные отношения, которые в советской марксистской литературе всегда рассматривались как «материальные», то есть независимые от сознания, первичные по отношению к нему и его определяющие, в действительности возникают как отношения волевые, о чем писал еще Маркс. «Товары не могут сами отправляться на рынок и обмениваться... Чтобы данные вещи могли соотноситься друг с другом как товары, товаровладельцы должны относиться друг к другу как лица, воля которых распоряжается этими вещами» (2, с.94). Верно, что в своей совокупности экономические и вообще общественные отношения складываются во многом стихийно, на что указывал Энгельс в письмах по историческому материализму. Однако это не означает, что не может быть сознательного, планомерного управления жизнью общества, всего человечества, ходом исторического развития в целом. Общественное сознание не только входит в качестве составляющей в общественное бытие, но в определенном аспекте оно «оказывается первичным, определяющим по отношению к тем изменениям, которые производятся людьми в их общественном бытии, а постольку и к самому общественному бытию» (3, с.7).

Чтобы правильно понять этот тезис, необходимо учесть способность человеческого сознания к *самоактивизации*. Эта способность имеет физиологическую природу, но развивается и реализуется в социуме. Клетки мозга, как и любые другие, требуют своего применения, то есть порождают соответствующую потребность – в познании и осмыслении окружающей действительности, в постановке задач и принятии решений. Их активность обусловлена как энергией, получаемой в результате обмена веществ в организме, так и энергией внешнего раздражения, поступающей через органы чувств. Содержание этой активности определяется информацией, также идущей изнутри организма и из внешнего мира. Исходными здесь являются потребности и интересы людей, как индивидуальные, так и социальные. Существует и

другая, чисто духовная причина поддержания активности психики. Для человека характерна сознательная постановка цели и задачи, решение которой необходимо для достижения этой цели. Тем самым сознание вовлекает само себя в работу, самоактивизируется. Сознание обладает творческой природой, оно в известной мере самостоятельно, является особым, относительно независимым фактором преобразования действительности.

Для обеспечения человеком своих потребностей и интересов необходимы знания, ценностные ориентации, выраженные в идеях и идеалах. Таким образом, энергия психической деятельности переносится с низших на последующие, более высокие уровни содержания психики, что обеспечивает их активность. Духовная деятельность сознания в различных формах – научных знаний, политической идеологии, в правовых и моральных представлениях, в искусстве, религии и философии – сама становится потребностью и приобретает самостоятельное жизненное значение, независимое от значения тех функций, которые она выполняет в обеспечении «материальных» потребностей и интересов. Она, следовательно, обладает собственной, внутренней активностью, способностью автономно приводить себя в «рабочее» состояние и без всякой дополнительной мотивации решать свои задачи. Разумеется, это не исключает и «служебной» функции, присущей ей. Но чем «бескорыстнее» эта деятельность, чем сильнее и глубже внутренний интерес, которым она побуждается, тем больше достигаемый ею эффект, тем успешнее осуществляет она свое практическое назначение.

Примечания:

1. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.
2. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 23.
3. Гумницкий Г.Н. Марксизм и проблема соотношения общественного бытия и общественного сознания. Учебное пособие. Иваново, 1995.

Вопросы и задания

1. В чем состоит отличие онтологического подхода к практике от гносеологического?
2. Означает ли признание «первичности» сознания в общественной жизнедеятельности человека переход на позиции философского идеализма?
3. Обоснуйте, опираясь на данные современной науки, тезис о способности сознания к самоактуализации.

2. Мораль как форма общественного сознания

Уровень психической активности и ее продуктивность отчасти предопределены генетически, а отчасти зависят от действующих прижизненно факторов воспитания и деятельности человека. Прежде всего, это уровень образованности личности, знания, духовные, в частности, нравственные способности. Часто из того факта, что исходными, первичными силами, определяющими направленность сознания и поведения индивидов, являются их потребности и интересы, делается вывод, что человек по своей природе эгоист, что он всегда руководствуется стремлением к самоудовлетворению. С этой точки зрения, общественные интересы и стремления являются вторичными, производными, они играют роль лишь постольку, поскольку служат личному интересу, а в основе поведения лежит индивидуальное «Я», личный интерес. В научном отношении эта теория ложна, а в социальном она, как и базирующаяся на ней идеология либерализма, опасна и вредна.

Господствующей в советской общественной науке была точка зрения, согласно которой индивидуализм и коллективизм («эгоизм» и «альтруизм») – сугубо социальные явления, целиком обусловленные соответствующими экономическими отношениями, частной или общественной собственностью на средства производства. Однако это – упрощение в духе социологизаторства. Трудно не видеть того, что и эгоизм, и альтруизм имеют основания в биологической природе человека. Бесспорной биологической основой эгоизма является инстинкт самосохранения, способный при определенных условиях побудить человека к отстаиванию своего индивидуального интереса в ущерб интересам других людей, социальной общности. Но столь же бесспорно, что у человека есть и другие инстинкты – инстинкт продолжения рода и заботы о потомстве, а также инстинкт солидарности с группой и заботы о других членах группы, связанный с инстинктом самосохранения. Это зародыши социальных чувств, формирующихся у людей в условиях совместной жизни.

У разных индивидов естественные задатки эгоизма и альтруизма различны и находятся в различных соотношениях. Духовная жизнь человека с положительной социальной позицией, т.е. альтруиста, нравственной личности отличается большей глубиной и внутренней активностью. Конечно, чем ближе связан тот или иной интерес с личным благополучием, с удовлетворением «материальных» потребностей индивида, тем большей побудительной силой, полученной от них, он обладает. Но, с другой стороны, отвлеченные от непосредственных личных нужд «абстрактные», общие интересы и выражающие их моральные принципы, теряя в «биологической» силе, приобретают новую силу, обусловленную их высшей социальной значимостью, высшим положением в иерархии побудительных сил поведения личности. Теряя в энергетическом отношении, высшие духовные, моральные, силы выигрывают, приобретая «управленческий» статус. Их положение обусловлено не их энергией, а их *значимостью*, их информационной ролью, их *смыслом* и *ценностью*.

Нельзя думать, что моральные ценности полностью изолированы от

личных интересов, оторваны от них. Нравственный порядок в обществе, в конечном счете, необходим для благополучия и сохранения самого существования его членов, поэтому он имеет биологический смысл, является средством выживания индивидов. Он связан с интересами каждого опосредованным образом, но связь эта «чувствуется» всеми и приобретает для отдельного человека глубоко личностный характер. В процессе общественного воспитания, усвоения созданной социумом культуры индивид интериоризирует высшие социальные ценности таким образом, что они проникают в его «плоть и кровь», приобретают большую эмоциональную силу, становятся неотъемлемым элементом человеческой природы. (Сказанное не означает, что противоречие между индивидуальным и общественным исчезает. Оно существует, разрешаясь по-разному, в пользу одного или другого из своих полюсов. Гармоничное сочетание между ними возможно, хотя оно и не постоянно).

Нравственное сознание играет существенную роль в жизни и развитии общества. Исторически оно далеко не всегда действовало и действует в полную силу, ибо часто встречало и до сих пор встречает существенное противодействие со стороны различных частных интересов. В этом заключается одна из причин недооценки его статуса и влияния на другие формы духовной деятельности человека и на социальную практику в целом. Часто мораль рассматривают как сферу чисто субъективных отношений, не имеющую реальной почвы в «эмпирическом мире», в «фактах», в объективных законах и т.п. И. Кант полагал, что мораль нельзя вывести из интересов, что она коренится в «чистом разуме» и является необъяснимой. Русский философ А. Введенский утверждал, что логика выше морали. Дж. Мур считал, что добро не вытекает из природы вещей, что оно постигается только интуицией и не имеет рационального содержания. Логические позитивисты рассматривали моральные «предложения» как не имеющие никакого смысла. Критикуя попытку неокантианцев «соединить» мораль с марксизмом, В.И. Ленин заметил, что в марксизме «нет ни грана этики».

Однако противопоставление морали и науки нельзя признать оправданным. Мораль выражает объективные закономерности общественной жизни, которые вполне поддаются рациональному, в частности, научному познанию. Этика – одна из неотъемлемых областей науки, которая раскрывает сущность моральных понятий и принципов, морали в целом. Она формулирует основной моральный закон, в основе которого лежит общесоциологический закон (тенденция) согласования, гармонизации интересов социума и его членов, выступающий в качестве высшего принципа социальной целесообразности (1). Сохранение единства индивидов в общественном целом есть первая и безусловная предпосылка достижения ими всех других ценностей, поэтому социум как ценность имеет приоритет перед всеми другими ценностями. Это отношение первенства общего перед индивидуальным является объективной социальной необходимостью, которая получает свое выражение в моральном сознании.

Будучи не только моральным, но и общесоциальным, закон гармонизации личного и общественного должен действовать во всех сферах общественной жизни. Неверно думать, что политика, например, не может в принципе быть нравственной. Поскольку же до сих пор она считалась «грязным делом», моральные законы реализовывались вопреки воле политиков, в ходе революций. К революциям вела и через них в той или иной мере осуществлялась одна из главных моральных идей – идея справедливости. Пока правящие группы не научатся строить свою политику таким образом, чтобы обеспечивать, в меру возможности при данных условиях, принцип справедливости, революции будут неизбежны.

Столь же неверным является убеждение, согласно которому экономика функционирует только по своим внутренним законам – законам рынка, конкуренции, максимальной свободы предпринимательства и т.п. и не должна считаться с моралью. Под влиянием этой архаичной либеральной идеологии наша экономика приобрела дикий, неуправляемый, полукриминальный и криминальный, антинародный характер. В действительности закон гармони-

зации личного и общественного имеет в сфере экономики значение экономического закона. Если он не учитывается экономической теорией, то это неверная теория. И практика, основанная на такой теории, не может быть здоровой и эффективной.

Идеи народного, демократического капитализма, конвергенции капитализма и социализма, преследовавшиеся у нас как антимарксистские и антинаучные, в действительности связаны с теми прогрессивными изменениями, которые произошли во многих развитых странах. Степень соблюдения социальной справедливости стала в этих странах более высокой, чем когда бы то ни было в истории. Это говорит о том, что, во всяком случае, в одном из аспектов, моральный прогресс все же происходит. Этот прогресс будет более полным и всесторонним, если он будет совершаться на прочной основе теории морали, т.е. на базе научного понимания основного морального закона и условий его воплощения в жизнь. Разработка на теоретическом уровне учения о морали должна оказать влияние на всю научную практику, а через нее – на все стороны социальной практики: техническую, экономическую, политическую, правовую, медицинскую, педагогическую, художественную и другие.

Моральные ценности – принципы добра, правды, гуманности, справедливости, выражающие их нравственные нормы, чувства долга, любви, чести, человеческого достоинства, совесть, сознание ответственности, – поскольку ими руководствуются, придают максимальную целесообразность всей человеческой деятельности с точки зрения интересов отдельной личности, группы и общества в целом. Тем самым активность и эффективность этой деятельности достигает наиболее высокого уровня. Мораль интегрирует в позитивном направлении все духовные движущие силы социально значимой человеческой активности, играя при этом роль ее мощного внутреннего источника и фактора самоактивизации человеческого духа.

Будучи внутренне активным, сознание не может произвести нечто определенное из самого себя. Все свое содержание оно черпает из предметного

мира, из объективной действительности, законам которой, в конечном счете, подчиняется вся его продуктивная деятельность. Существуют и специфические – психологические и логические – законы работы сознания, но они определяют не содержание знания, а лишь способы его получения. Подчиняясь объективным законам мира и законам собственной деятельности, сознание в этих границах обладает огромной творческой силой и является необходимым средством человеческой жизнедеятельности, существования и развития общества.

Примечания:

1. См., напр.: Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974; Блюмкин В.А. Мир моральных ценностей. М., 1981; Архангельский Л.М. Марксистская этика: предмет, структура, основные направления. М., 1985; Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М., 1988; Гумницкий Г.Н. Основы этики. Учебное пособие. Иваново, 1992.

Вопросы и задания

1. В чем состоит суть морали?
2. Какие функции выполняет мораль в жизни общества?
3. Покажите, опираясь на современное научное знание, что мораль укоренена в человеческой природе.

3. Сознание во взаимодействии общества и природы

Сознание играет ведущую роль не только в существовании и развитии общества, но и во взаимодействии человека и общества с природой, и эта роль должна все более возрастать. Понятие ноосферы, широко используемое сегодня в отечественной философско-экологической литературе, отражает эту необходимость, столь остро ощущаемую в условиях современного экологического кризиса. Ноосфера обычно определяется как оптимальное состояние коэволюционирующих природы и общества, наступившее благодаря сознательному и научно обоснованному руководству процессом их взаимодействия со стороны человека (1). Такое понимание идет, как известно, от В.И. Вернадского и его учения о биосфере и ноосфере. Резкая критика некоторыми авторами (2) ноосферы как социотехносферы, в которой научно-технический разум уничтожил естественный, природный мир и природное начало в человеке, представляется справедливой лишь отчасти.

Действительно, ноосфера в понимании Вернадского – это, прежде всего, сфера научной мысли и технической мощи человечества, охватывающая всю биосферу и придающая ей совершенно новое качество. Вернадский, как и другие представители русского естественнонаучного космизма, с оптимизмом смотрел на прогресс человеческой цивилизации и изменение лика Земли. «Вхождение цивилизованного человека в биосферу, - писал он, - коренным образом ее меняет. Девственная природа ее исчезает все с большей быстротой, и человек все ярче выступает как решающий геологический фактор в истории планеты» (3, с.3-4). Вернадский считал этот процесс стихийным, естественным процессом, который с необходимостью происходит и нуждается лишь в рационализации, т.е. в корректировке со стороны разума и научной мысли человечества. Никаких опасений относительно последствий научно-технического прогресса, «исчезновения девственной природы», замены ее социотехносферой у Вернадского, видимо, не возникало.

В.И. Вернадский был прав, когда констатировал усиливающееся влияние человечества как геологической силы на планетарные, биологические, геохимические и другие процессы на Земле. Но он ошибался, считая это влияние безусловно положительным и требующим дальнейшего распространения. Предположение о том, что в перспективе вся биосфера станет такой областью, в которой развитие будет направляться и контролироваться человеческим разумом и которая, следовательно, из естественного состояния перейдет в состояние цивилизационной, искусственной реальности – ноосферу, представляется сегодня слишком сильным допущением. В такой интерпретации идея ноосферы действительно вызывает серьезные сомнения с позиций современного экологического императива. Она явно напоминает идею «снятия» биологического социального, развитую в советской марксистской литературе, и перекликается с основным мотивом антропоцентризма о превосходстве и безраздельном господстве человека «разумного» над мертвым и лишенным духовности веществом природы.

Однако отношения биосферы и социума, как это стало теперь очевидным, строятся не на основе принципа «снятия», а на основе принципа синергии. Что же касается «внесения» человеком своего разума в природу, в результате чего происходит ее «одухотворение», то это справедливо не по отношению к биосфере как таковой, а по отношению ко «второй» природе, создаваемой человеком. Строя свои отношения с «первой» природой, человек должен исходить из «разума» и «мудрости» биосферы, из порядка и целесообразности развития природной системы, а не из собственных амбиций. По-видимому, из всех функций человеческого разума – рефлексивной, проективной и регулятивной, – которыми он может быть представлен в ноосфере, наиболее существенной является «понимающая» функция «нооса», его способность учиться мудрости у природы.

Конечно, нельзя не учитывать тот факт, что в начале века не все даже глубокие мыслители способны были предвидеть надвигающийся кризис в отношениях человека и природы. Как отмечают исследователи, анализируя

философские идеи русского космизма, «демонстрация победоносной машинной технологии не могла не очаровать сознание передовой российской интеллигенции, усматривающей в этом движении универсальное пространство преобразований несовершенных человеческих масс в союз совершенных личностей» (4, с.5). В.И. Вернадский, будучи, как и многие, захвачен открывшимися возможностями человеческого интеллекта, не предполагал, что научно-техническое могущество человека, на основе которого биосфера должна была преобразовываться и «переходить» в ноосферу, обернется не господством над природой, а глобальным экологическим кризисом. Теперь стало совершенно ясно, что научно-технический разум не всегда бывает «разумен», а разумность не всегда совпадает с мудростью.

Принимая в ряде аспектов критику ноосферы как социотехносферы, нельзя не учитывать также, что научная мысль человечества и его разум в целом далеко не полностью реализованы в системе социоприродных взаимодействий. Современный кризис цивилизации при внимательном рассмотрении предстает не как результат избыточной рациональности, а, напротив, как следствие неразумия человека, его необдуманной, неупорядоченной и нецелесообразной деятельности в природе и обществе; как следствие извращения разума, сведения его к рассудку, холодной объективности, расчетливости и прагматизму, и, в итоге, превращения его в безумие. Очевидно, что только на основе разума более полного и совершенного можно правильно осмыслить закономерности взаимодействия человека и общества с природой и сделать это взаимодействие целесообразным, упорядоченным и эффективным.

По мнению крупного культуролога и философа Й. Хейзинги, именно отказ от разума ради инстинктов и влечений, предпочтение воли к земной власти, «крови и почвы» вместо познания и духа привели европейскую культуру к кризису. Ставя диагноз «духовного недуга нашего времени», автор отмечает, что «воля к превознесению бытия и жизни, отвергающая руководство со стороны интеллекта, приводит к этическому расшатыванию духа» (5, с.332). Следствие – упадок морали, пуерелизм, недостаток личного досто-

инства и уважения к другим, гипертрофированное сосредоточение на собственной личности, несерьезное отношение к жизни. Хейзинга считает, что столь необходимое нашему времени духовное очищение станет возможным только в результате возвращения к разуму, к самым высоким этическим и метафизическим ценностям (5, с.348).

Той же точки зрения придерживался Э. Гуссерль. Преодоление современного кризиса рациональности (и кризиса цивилизации в целом), считал он, должно быть связано не с отказом от разума, а с его развитием и совершенствованием, с восстановлением его статуса как одной из высших ценностей человеческой жизнедеятельности. Анализируя причины кризиса европейского человечества, Гуссерль рассматривал кризис Европы как «кажущееся крушение рационализма», ибо «причина затруднений рациональной культуры – не в сущности самого рационализма, но лишь в его «овнешнении», в его извращении «натурализмом» и «объективизмом» (6, с.126). «Рациональность, - писал он, - в том подлинном и высоком смысле, в котором мы ее понимаем, разумеется, нуждается в рефлексивных прояснениях, но именно она призвана в зрелом виде руководить развитием» (6, с.119).

То же самое можно сказать о научном разуме. Критика науки, столь остро звучавшая в последние полвека, прежде всего, в контркультурных и экологических концепциях на Западе, постепенно сменяется ее взвешенной оценкой. С позиций нового рационализма, научная рациональность не является единственной формой рациональности. Вполне правомерно говорить, например, о рациональности художественной, технологической, практической и т.п., о наличии рациональных моментов в мифе и языческих верованиях. При этом научное (теоретическое) знание обоснованно считается высшей формой рациональности. Отказ от него не может не повлечь за собой катастрофические последствия. «Кризис рациональности не означает, что мы должны сделать выбор между рациональностью и абсурдом, - отмечает Дж. Холтон. - Пренебрежение наукой ведет к катастрофе» (7, с.26). Наука не может исчезнуть, но она должна измениться, стать более гуманной, обратиться

к человеческим проблемам, соединить истину и мораль. Знание не противостоит нравственности, напротив, они тесно связаны. Кто ничего не знает, тот ничего не любит, - говорил Парацельс. - Чем больше знания, тем больше любви. И наоборот, только совершенному в нравственном отношении человеку, как считали древние мудрецы, дается истинное знание.

Условием достижения человечеством мудрости не является также отказ от научно-технического прогресса. Действительно, сегодня имеются достаточно веские основания для его амбивалентной оценки: с одной стороны, на его основе развивается инструментальный разум в ущерб полноценной рациональности, который негативно влияет на культурные ценности, усиливает бездуховность в обществе, провоцирует сверхпотребление, разрушает среду обитания человека и т.д. Пагубная власть техники над человеком описана в работах многих известных философов, таких как М. Хайдеггер, Х. Ортега-и-Гассет, Ж. Эллюль, Т. Имамичи и другие. Пессимизм по отношению к технике достигает своего апогея в трудах технофобов – Л. Мэмфорда и Т. Роззака. Так, согласно Мэмфорду, человек по природе своей – не «делющее», а «мыслящее» существо, его отличает не орудие, а дух, являющийся основой самой человечности. Техника же есть отрицание живой природы и причина дегуманизации отношений между людьми.

Представление о внеприродности технического мира, о его абсолютной противопоставленности естественному, по-видимому, связано с распространенными в отечественной и западной философской литературе пониманием человека как абсолютно иного по сравнению со всеми другими живыми существами феномена, в котором биологическое «снято» социальным, духовным. Однако человек укоренен в универсуме, его свойства являются продолжением и развитием свойств окружающего его мира. И хотя «технологичность» человека представляет скорее его специфику, чем сходство с другими формами жизни, тем не менее, она вытекает из его природы и подготовлена всем ходом биосоциальной эволюции и развития мира в целом.

Человек, будучи природно-технологическим существом, не может радикально изменить свою собственную природу и совершенно отказаться от преобразовательной деятельности, от творчества. Однако может и должно измениться мировоззрение человека, его отношение к технике. Необходимо признать, что научно-технический прогресс должен играть подчиненную роль в будущей системе взаимодействий человека и биосферы. Техническая деятельность человека должна направляться не стремлением к абсолютному господству над природой, а стремлением к ее сохранению. «Предметом обсуждения, - справедливо отмечает, например, Х. Ленк, - может быть не упразднение или остановка технического развития, не упразднение науки или замена ее другими традициями, мифами или чем-то подобным. Предметом обсуждения может быть только общечеловеческая, глобально-этически ориентированная гуманизация обращения с техническими возможностями» (8, с.379).

Техника как человеческая способность (способность к творчеству, к созданию мира искусственного), которую нельзя отождествлять ни с технической деятельностью, ни с продуктом техники, изначально не противостоит также и духовной культуре, духовным ценностям. Обострившиеся противоречия между ними свидетельствуют, в конечном счете, о неразумии человека, об иррациональном, бесплановом и анархичном состоянии общества. По мнению Т. Адорно, в самом по себе сильном и действительно рациональном обществе техника могла бы убедиться в своей общественной сущности, а общество – в переплетении своей так называемой культуры с техническими достижениями. «Концепция отвергающей технику духовной культуры сама происходит лишь от незнания обществом своей собственной сущности, - пишет он. – Все духовное имеет технические элементы; лишь тот, кто знает дух как наблюдатель, как потребитель, может позволить обмануть себя тем, будто духовные продукты упали с неба» (9, с.367). Жесткое противопоставление гуманизма и техники столь же неправомерно, как и противопоставление природы и техники.

Действительно, техника занимает особое, «привилегированное» место в социуме, является основой культуры, ее стержнем. Техника, во-первых, – это самый универсальный феномен культуры, который наличествует во всех без исключения культурных проявлениях. Можно говорить о технике живописи, технике стихосложения, технике танца, технике игры на рояле, спортивной технике, технике строительства, технике математических вычислений, социотехнике, системотехнике и прочее. Во-вторых, техника является причиной зарождения культуры, так как культура появилась в результате человеческого умения, искусности, «технэ», что находит отражение в этимологии самих терминов. Латинский термин «cultura» означает «возделывание, обработка, воспитание, образование». В этих понятиях заложен принцип преобразования, являющийся важнейшим принципом технической деятельности, технэ, умения. Таким образом, при внимательном прочтении слова «cultura» можно заметить его тесную связь с греческим «techne», отражающую реальное единство культуры и техники.

Сказанное выше дает основания для вывода о том, что отрицательные последствия научно-технического прогресса возникают не потому, что наука и техника изначально противостоят природе или культуре, а потому, что их развитие и применение осуществляется стихийно и неразумно. Дальнейшая технизация, в том числе, технизация природы, видимо, неизбежна. Но технический прогресс никогда не бывает автономным, идущим вперед сам по себе независимо от человека. Техника принципиально поддается пониманию и управлению, так как она представляет собой рациональную человеческую способность. Человек определяет содержание и направление технического прогресса, превращает его в инструмент и средство для достижения своих целей. Главное – правильное понимание этих целей и ценностей: ими не могут быть только материальное благосостояние или покорение природы, а должны быть также сохранение естественного природного окружения и подлинное самоосуществление человека как целостного природного существа. Необходимо соединение техники с человечностью. И хотя техническое нача-

ло – тоже человеческое, но оно не единственное и должно быть совмещено с другими: нравственным, эстетическим, чувственным, разумным и т.д.

Научно-техническая интерпретация идеи ноосферы Вернадского, о которой мы говорили выше, не является единственно возможной. Его творчество дает основания для выявления и других ее аспектов, например, культурологического, который сегодня является наиболее актуальным. Согласно Вернадскому, человечество, используя силу научной мысли, вводит новые, «культурные» формы биогеохимического круговорота вещества и энергии, которые и составляют сущность естественноисторического становления ноосферы. Ноосфера – это создаваемая человеком культура, причем такая ее форма, в рамках которой человек сможет в будущем строить свои отношения с природой на основе мудрости и нравственности. Эта культура универсальна, в ней реализуется единство художественного, религиозного, философского и научного видения мира, а также единство природного и человеческого, материального и духовного (10). В этом смысле ноосферу нельзя отождествлять с современным состоянием социума, она – его будущее. Нельзя также считать, что одна только наука способна обеспечить коэволюционное развитие природы и общества, что формирующееся коллективное сознание человечества, общепланетарный разум тождественны техническому Сверхразуму, как полагают некоторые авторы (11). Возможно, компьютерный сверхразум и будет создан, чтобы решать технические задачи, но он явно не может олицетворять собой человеческую мудрость и нравственность, которые являются необходимой составляющей нового общепланетарного сознания.

Обнаруживающееся у В.И. Вернадского стремление выйти за пределы естественнонаучного обоснования ноосферы к социокультурному ее смыслу сближает его концепцию с концепцией ноосферы как «мыслящего пласта», как «гармонизированной общности сознаний», созданной Тейяром де Шарденом. Согласно Тейяру, появление ноосферы на Земле в «новую эру ноогенеза» не требует переделки биосферы и вообще не связано с научно-техническим развитием, а определяется переходом рефлексии на новую ис-

торическую ступень и возникновением человека. Будущее цивилизации станет возможным лишь при условии возрастания сознания и «коллективизации человечества» на основе любви. При этом автор полагает, что эта любовь не ограничивается отношениями между людьми, но может быть «всеобъемлющей», то есть распространяющейся на природу, на весь мир. Подтверждением этому служит способность человека испытывать «космическое чувство» близости к миру, «чувство универсума», «чувство целого» (12). В такой трактовке ноосфера предстает уже не как сфера научного разума, но как сфера мудрости, в которой отсутствует распадение сознания на чувственное и рациональное, рассудочное и нравственное, разумное и мудрое. Возможно, эту реальность лучше обозначить термином «софиосфера». Известно, что П.А. Флоренский в письме к В.И. Вернадскому предлагал понятие пневмосферы, т.е. сферы духа, которое гораздо шире понятия ноосферы, тем более в его научно-технической интерпретации.

Для того, чтобы софиосфера стала реальностью, нужна не только субъективная мудрость, но и благоприятные объективные условия, которые человечеству еще предстоит создать. До сих пор люди обычно действовали и сейчас еще часто действуют в жестких рамках крайней необходимости, которые не дают им простора для выбора из различных вариантов наилучшего. Отчасти поэтому, а отчасти из-за недостаточной разумности они нередко руководствуются ближайшей целью, не задумываясь о последствиях. Поэтому их действия приводят к таким результатам, которых они не хотели и которые приносят им немало вреда. Разуму противостоят мощные деструктивные силы, порожденные как биологическими, так и социальными причинами. Здесь и борьба за групповое выживание, сохраняющийся до сих пор национальный эгоизм, и «зоологический индивидуализм», невежество значительных слоев населения, власть бюрократии и другие негативные факторы. В борьбе с ними – единственная надежда на силу разума, науки и техники, на способность коллективного сознания руководствоваться соображениями мудрости, на объединение человечества в единую мировую общность для решения совре-

менных глобальных проблем.

Примечания:

1. См.: Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера. М., 1990; Урсул А.Д. Путь в ноосферу. М., 1993; Адамов А.К. Основы философии ноосферы. Саратов, 1996 и др.
2. См., напр.: Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н.Новгород, 1994; Его же. Разум против человека. М., 1999.
3. Вернадский В.И. Архив АН СССР. Ф. 518. Оп. 1. Д. 220.
4. Гиренок Ф.И. Русские космисты. М., 1990.
5. Хейзинга Й. Homo Ludens. М., 1992.
6. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994.
7. Холтон Дж. Что такое антинаука? // Вопросы философии. 1992. № 2.
8. Ленк Х. Ответственность в технике, за технику, с помощью техники // Философия техники в ФРГ. М., 1989.
9. Адорно Т. О технике и гуманизме // Там же.
10. См.: Вернадский В.И. Размышления натуралиста. Кн. 2. Научная мысль как планетное явление. М., 1977.
11. См., напр.: Бессонов, Ващекин, Урсул. Методология науки и стратегия выживания цивилизации. М., 1999.
12. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.

Вопросы и задания

1. Какое содержание вкладывал В.И. Вернадский в понятие ноосферы?
2. Можно ли говорить о том, что «сфера разума» на нашей планете действительно создана? Что мешает человечеству реализовать идеи В.И. Вернадского?
3. Сравните позицию «технофобов» с позицией технократов. Какая из них представляется Вам наиболее адекватной в современной ситуации экологического кризиса?
4. Чем отличается разум от мудрости с философской точки зрения?

4. Кризис рациональности и его причины. Новый рационализм

Чтобы ответить на вопрос о том, каковы пути совершенствования разума, его возвышения до мудрости, необходимо понять содержание процесса извращения и «овнешнения» разума, о котором говорил Э. Гуссерль. Один из аспектов этого процесса представлен в работах М. Вебера, где он рассматривается как «рационализация», т.е. вытеснение целерациональным типом социального действия всех остальных типов и, прежде всего, ценностно-рационального и аффективного. «Рационализация» новоевропейской культуры, как считает автор, происходила под влиянием нескольких социальных феноменов, каждый из которых нес в себе рациональное начало: античной науки, рационального римского права и рационального способа ведения хозяйства. Социокультурным фактором, позволившим синтезировать все эти только намечавшиеся тенденции общественной жизни, явился протестантизм. Именно он создал мировоззренческие предпосылки для использования в экономике достижений науки. В итоге в Европе сложился тип общества, которого раньше никогда не было, – то есть индустриальное общество, характеризующееся господством формально-рационального начала и именно этим отличающееся от существовавших до него традиционных обществ (1).

Современное постиндустриальное, или информационное, общество многократно усилило это формально-рациональное, рассудочное начало благодаря использованию достижений НТП. Главной особенностью постиндустриальной фазы развития является то, что общество становится сверхсложной социотехнической системой. Возникает «мегамашина», в которой человек из субъекта активности превращается в ее элемент («человеческий фактор»). Импульсы к деятельности, хотя и идут через индивида, но от системы, а, следовательно, не столько от чувств, сколько от ума и расчета. Включенный в совокупность технических отношений как особую реальность, он должен строго выполнять предписываемые ими действия. Окружающая среда из вещно-предметной становится информационно-знаковой. Естественное вы-

тесняется искусственным, для которого природа является материалом, а отношения с ней приобретают преимущественно функциональную форму (2).

Формально-рассудочное начало вытесняет не только истинную разумность, но и эмоциональность, подвергает искажению человеческие эмоции. По мнению представителя философской антропологии Я. Буркхарда (3), западная культура не создала языка, с помощью которого можно описать чувства человека, она закрыла доступ к пониманию людей с этой позиции. Большинство философских учений Запада исходит из того, что озарения человеческого существования следует ожидать от духа, чувственность же затемняет его. При этом духовность обычно связывается с крайним усложнением внутреннего мира личности, а согласие с природой рассматривается как нечто животное-травоядное, патриархальное, духовно обесточенное. В этом мире в расчет принимается только информация, и нигде нет речи о чувственном (эротическом, коммуникативном) отношении к миру. Чувственная жизнь отнесена к низшему уровню человеческого существования. А ведь чувства являются теми окнами, через которые, по выражению автора, «свет входит в здание». Духовные же усилия сами по себе не могут создать свет (3, с.125).

Искажение разума и чувств, их отделение друг от друга привели к расщепленности человека (В теоретическом плане это нашло отражение в философии иррационализма). Как отмечает А.А. Горелов, отвлеченная рациональность и отвлеченная чувственность возникают в результате процессов отчуждения в современном «расщепленном» мире, в котором остается все меньше мест и все меньше времени, где и когда человек действует как целостное телесно-духовное существо (4). Его чувства отделяются от разума, становятся «неразумными», а разум – «бесчувственным»; духовность редуцируется к рассудку, ценности заменяются информацией. Одновременно разум отделяется от своей телесной основы, мысль становится более абстрактной и «бесплотной». В этом, по-видимому, состоит одна из причин бессилия разума, его неспособности быть нравственной и духовной опорой человеку. Ведь мысль возможна, по выражению М.К. Мамардашвили, лишь как «интуиция

тела», она вырастает из телесных, предметно-деятельных структур, из «живой, внementsальной реальности души» (5, с.56).

Проблема определяющей роли телесности в функционировании и развитии мышления и языка сравнительно недавно начала привлекать к себе внимание отечественных философов. Так, Б.В. Марков отмечает, что телесно-душевные импульсы являются базисной символической системой, образующей горизонт «предпонимания мира», делающей возможными адаптацию к окружающей среде, воспитание способности к общению, формирование социальных норм и т.п. За логическими формами мысли (правилами, структурами, категориями) имеется нечто сокровенное, образующее центральную часть мышления и являющее собой не хаос, а еще большую, чем в логическом мышлении, упорядоченность. Это телесные чувства. Тело, по мнению автора, играет решающую роль в образовании тех мыслей и слов, которые являются частью ситуации, частью взаимосвязанного действия, а язык выступает как неявное развертывание тела. При этом автор ссылается на Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, которые первыми открыли в языке иной, по сравнению с логическим, порядок, соотносимый с природой вообще и человеческой природой в частности (6).

Процесс формализации разума и вытеснения эмоций, их отделения от телесности сопровождался процессом усиления грубо-чувственного начала в культуре Западной Европы, который подробно описан, например, в работах П. Сорокина и Й. Хейзинги. Согласно П. Сорокину, чувственная форма культуры и общества базируется на том основном принципе, что истинная реальность и ценность является чувственно воспринимаемой, и что за ее пределами нет другой реальности и нет реальных ценностей. Эта культура интенсивно культивирует научное познание физических и биологических свойств чувственной реальности и мало способствует развитию мысли в сверхчувственных формах религии и теологии. Она заботится главным образом о чувственных ценностях благосостояния, здоровья, телесного комфорта, чувственных удовольствий и жажды власти и славы. Ее доминирующая этика утилитарна

и гедонистична (7, с.24). П. Сорокин считает, что последующее развитие должно ориентироваться на создание интегральной культуры, основным принципом которой является бесконечное многообразие истинной реальности, «имеющей сверхчувственную, рациональную и чувственную формы, неделимые одна от другой» (7, с.28).

В связи с этим, в первую очередь, важен пересмотр философских принципов классического рационализма и создание новой формы рационализма.

Классический рационализм считал разум, который толковался как логически структурированное понятийное мышление, интеллект, рассудок, единственным отличительным свойством человека; все остальные его психические способности рассматривались как второстепенные и малозначащие. Именно против этого выступил философский иррационализм, объявив главными свойствами человека волю, интуицию и чувства и противопоставив их мышлению как иррациональное рациональному. В действительности, мышление, с одной стороны, и воля, эмоции, интуиция, с другой, тесно связаны между собой как две сферы единой человеческой психики, тесно взаимодействуют и не могут функционировать изолированно друг от друга. Поэтому представлять их как абсолютно автономные и, тем более, определять все человеческие способности, кроме интеллекта, как иррациональные, т.е. противоразумные, алогичные и т.п., некорректно. Прав был К. Поппер, когда предлагал называть классический рационализм «интеллектуализмом», а в определение рациональности с позиций нового рационализма включить ссылку на чувственный опыт и – шире – на все познавательные способности человека (8).

Если рассмотреть рациональное как свойство (в атрибутивном плане), как логичность, понятность, обоснованность, то в некоторой мере то, что называют рациональностью, присуще и так называемой иррациональной сфере. Нельзя считать, что эта сфера абсолютно алогична, недоступна пониманию, что ее сущность не может быть раскрыта рациональными средствами. Если бы это было так, то явления этой сферы не могли бы осознаваться, между

ними и рациональным была бы непроходимая пропасть. Однако, и в чувствах, и в желаниях, и в воле, и в интуиции, и в подсознательном есть объективная (по отношению к сознанию), неосознаваемая логика, закономерность, обоснованность. (Но не ясность, отчетливость и понятность – эти моменты рациональности к данной сфере не относятся). Следовательно, так называемое иррациональное не является абсолютным отрицанием рационального, больше того, в некоторых существенных моментах ему тождественно, и поэтому должно характеризоваться не как иррациональное, а как внерациональное.

В предметном плане, как «вещь» или как система, рациональное отличается от внерационального. Например, эмоциональное отношение к действительности не может заменить рационального, они качественно различны и несводимы друг к другу. Тем не менее, и в этом аспекте рациональное и внерациональное тесно связаны друг с другом и активно взаимодействуют, что убедительно показано в современных философских и психологических исследованиях (9). Реальный ход мыслительного процесса не сводится к чисто концептуальной обработке информации, к логико-лингвистическим явлениям; он испытывает не себе влияние перцептивных, эмоциональных, волевых, мнемических, интуитивных и других факторов сознания, являющихся его основой. Более того, сама способность к рефлексии, которая всегда рассматривалась как фундамент человеческой рациональности, тоже включает в себя внерациональные моменты, поскольку она не сводится к объективному знанию: здесь преобладают субъективные формы, связанные с деятельностью бессознательного. С другой стороны, эмоциональная, волевая, интуитивная психическая деятельность человека осуществляется на основе прошлых достижений разума. Она зависима от рационального, производна от него, ибо свое содержание, свои «смыслы» получает из сферы познания. Чувства дают лишь форму этим «смыслам», а интуиция обрабатывает их своими, пока еще не изученными способами.

Единство рационального и иррационального в психике основано на том, что вся психика в целом, во всех своих проявлениях имеет одну общую цель – обеспечивать целесообразную деятельность человека, направленную на удовлетворение его потребностей. Все, что служит этой цели, целесообразно и в этом смысле разумно, рационально. Иррациональным же было бы то, что вело бы человека к разрушению, к гибели, по крайней мере, к неудаче. (Например, потребность в наркотиках ведет человека к гибели и поэтому противоразумна, нерациональна и иррациональна). Что касается представлений об объективно иррациональном, т.е. недоступном для обычного познания, то оно не существует, но является объектом веры. Эта вера имеет основания (корни) как в объективном бытии человека, в общих и в исторических условиях его существования, так и в процессе познания, в его ограниченности, в неспособности охватить, освоить мир абсолютно, полностью, без остатка. Мир всегда остается в какой-то степени «вещью в себе», не познанной до конца, в нем всегда есть нечто «непостижимое» или, во всяком случае, непостижимое в данный момент. Отсюда, из потребности достижения абсолютного знания, рождается мысль, что «непостижимое» для рационального познания может быть постижимо для какого-то другого: для веры, интуитивного «озарения», «сердца», чувства и т.п.

Так, крупный представитель философского иррационализма В. Дильтей утверждает, что сознание бессильно объяснить то, что мы актуально переживаем. Психолог, по его мнению, призван не объяснять наблюдаемые факты в общих понятиях, а интерпретировать ценности, намерения и чувства людей как исторических личностей. Тогда-то психология и сможет стать надежной опорой постигающих сущность человека «духовных» наук в их отличие от естественных (10). В. Дильтей прав в том, что предмет психологии действительно не сводим к элементам сознания и их внешним связям. Однако это не значит, что, используя общенаучные средства, ум бессилен перед полнотой человеческой психики. Дильтей ошибался, когда помещал переживание «по ту сторону» объективных жизненных встреч реального организма

с предметным миром. Дильтеевская дихотомия была преодолена в отечественной психологии, в частности, в трудах В.Л. Выготского. При анализе переживания В.Л. Выготский, а впоследствии и С.Л. Рубинштейн, применяли общенаучные методы исследования и обобщения эмпирического материала. В то же время переживание рассматривалось ими в качестве обусловленной историко-культурными факторами функции личности как телесно-духовной целостности, образуемой нераздельностью ее с социальной средой. Русские психологи отвергли версию о «двух психологиях» – естественнонаучной и культурно-научной – и заключенную в ней установку на то, чтобы возвести переживание в неподвластный причинному объяснению и объективному методу личностный феномен.

Как ни странно, но современные отечественные философы тяготеют больше к западным иррационалистическим и идеалистическим концепциям, чем к материалистической традиции русской психологии. Так, например, в ряде работ, вошедших в сборник «Исторические типы рациональности», обосновывается положение, согласно которому иррационализм не является всего лишь реакцией на слишком самоуверенный рационализм Просвещения: иррациональность существует изначально, она самодостаточна и в бытии, и в познании. Преобладание же в философии вплоть до начала XX века рационального является, по мнению авторов, свидетельством несовершенства человеческого мышления (11).

Однако очевидно, что никакого другого способа познания, кроме познания через чувственный опыт, обобщаемый разумом, не существует. Когда говорят о наитии, озарении и т.п., то это просто означает, что опыт еще не получил четкого обобщения, что познание находится «в пути» и не дошло до ясного и отчетливого понимания, а пока есть какое-то смутное «предчувствие» такого понимания. Чтобы прийти к новому знанию, надо получить новую информацию о реальности, а это происходит только путем чувственного познания. Если даже условно допустить, что нервные клетки мозга могут непосредственно усваивать информацию, содержащуюся в так называемом

торсионном (информационном) поле, о котором говорят современные физики, то она все равно может стать знанием лишь благодаря ее чувственной и рациональной обработке.

Можно согласиться с тем, что рациональное имеет ограниченный познавательный характер. Например, понятие движения нечто теряет по сравнению с восприятием движения. Непосредственная реальность движения, отражаемая в восприятии, теряется. Но имеется и огромный выигрыш: осуществляется познание законов движения, постигаются не воспринимаемые формы движения, например, скорость света или движение электронов. Также нельзя полностью осознать чувства, ощущения, влечения, настроения. Для этого надо «умертвить» их непосредственную реальность, «высушить», «препарировать» их. Здесь происходит то же самое, что и при познании любой реальности, – лишь схематичное, частичное, отвлеченное воспроизведение. Но иного пути познания не существует.

Ограниченность рационального не умаляет его ценности. То, что познано на данный момент, оказывается достаточным для мысленного оперирования вещью и для ее практического использования. Рациональное познание – это высшая форма познания, это познание в подлинном, полном, законченном виде. Только оно дает действительное знание, и только оно может быть вполне ответственным, верным и надежным руководителем для практической деятельности. В так называемых «иррациональных» (а на самом деле внерациональных или дорациональных формах) знание существует еще «в себе», в смутном, неявном, неотчетливом, неадекватном виде. Это еще только намек на знание, его чувственная или интуитивная предпосылка. Можно сказать, что сфера чувств, воли, интуиции и т.п. – это рациональное (в определенном смысле) «в себе», а сфера разума – это рациональное «для себя».

Таким образом, рациональное – это разумное, соответствующее истине, законам природы, интересам человека, целесообразное для него. Иррациональное – в корне несовместимое с рациональным, противоречащее законам природы, целесообразности. Нерациональное – более мягкая форма, чем

иррациональное, в чем-то противоречащее данному рациональному, но стремящееся к рациональности. Внерациональное – область психики вне логической сферы (инстинкты, влечения, чувства, воля, интуиция), несущая в себе рациональное содержание.

С позиций новой формы рационализма становится очевидным, что критика разума и противопоставление его эмоциям и интуиции – результат непонимания особенностей человеческой рациональности как классическим рационализмом, так и иррационализмом. Полнота и действенность разума зависит как раз от того, насколько тесно он связан с эмоциями и с телесным, природным началом в человеке. Последние, в свою очередь, должны быть «оразумлены» и одухотворены. «Расщепленность» человека может быть преодолена только путем соединения этих трех важнейших аспектов человеческого существования. Нельзя забывать о том, что человек достиг высот культуры не только как социальное, но и как природное, целостное существо. Биологические предпосылки – это почва, на которой выростала человеческая духовность.

В связи с этим важно отметить, что усиление духовного начала в ущерб «материальному», к чему призывают многие современные авторы, не может быть идеалом новой цивилизации, идущей на смену техногенной: необходим их синтез, равновесие духовных и материальных ценностей. Техническое и информационное развитие должно сопровождаться сохранением природы и культуры в их взаимодействии, сохранением телесных, вещественных, «материальных» основ общества. Переход к доминированию информационных ценностей, увеличению информационного потребления в противовес вещественно-энергетическому потреблению может усилить опасность разрушения человеческой телесности, сделать невозможной культивацию природного, естественного начала в человеке и мире. В то же время информация и разум, как мы уже отмечали выше, не тождественны друг другу. Информационный прогресс может противоречить не только сохранению

чувственного, телесного начала в человеке, но и развитию его разума, доказательством чему является современный кризис цивилизации.

Новый рационализм признает и влияние сферы бессознательного на жизнедеятельность человека и общества. До недавнего времени философы основное внимание сосредотачивали либо на роли идей (идеологии), либо на роли материальных факторов (экономики) в историческом развитии, не учитывая при этом скрытых пружин поведения людей, которые кроются в их бессознательном, в сфере инстинктов и влечений. Однако после работ З. Фрейда и К.Г. Юнга стало ясно, что именно игнорирование психологических особенностей человека, его биологической природы приводило и будет приводить к краху социально-экономические программы и политические режимы. Вместе с тем нельзя согласиться с высказываемой в нашей литературе точкой зрения, абсолютизирующей роль бессознательного в жизни общества. «Общественное бытие людей не определяет их сознание, - пишет, например, А.А Кузнец; - равным образом, сознание не определяет бытие... Подлинным базисом, на котором высятся и бытие общества, и его сознание, является человеческое бессознательное» (12, с.165). На самом деле, бессознательное, с одной стороны, определяется бытием человека и общества, а с другой, может и должно корректироваться индивидуальным и общественным сознанием.

Показывая на примерах из истории решающее значение в развитии общества таких врожденных инстинктов человека, как инстинкт собственности, инстинкт свободы, стремление к удовлетворению своих потребностей, сексуальность и ряд других, цитируемый автор при этом делает акцент на их иррациональности и неподвластности управлению со стороны сознания. Действительно, традиции общества и его неписаные законы, ценностные ориентации, определяющие жизненные цели людей в условиях данной социальной организации, не всегда осознаются, но формируются и воспитываются всей жизнью человека. Однако задача именно в том и состоит, чтобы, познавая себя, человек раскрывал глубинные психологические причины тех или иных своих поступков, анализировал механизмы влияния бессознательного на свое

мышление и поведение и учился ими управлять. Важно, чтобы общественное бытие людей определялось, насколько это возможно, их сознанием, а не их бессознательным. Обществу недостаточно тех идеалов и ценностных ориентаций, которые вырастают из коллективного бессознательного, из стихийного реалистического сознания, что необходима идейная регуляция жизни общества, выработка норм и ценностей, которые программируют жизненные ориентации людей. Стихийность общественного развития должна постепенно преодолеваться, разум и мудрость должны развиваться и возрастать.

Примечания:

1. См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма// Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61-272.
2. См.: Лем Ст. Сумма технологии. М., 1968; Козловски П. Культура постмодерна. М., 1997; Тоффлер Э. Футурошок. СПб, 1997; Маркузе Г. Одномерный человек: исследования идеологии развитого индустриального общества. М., 2002 и др.
3. Буркхард Я. Непонятая чувственность // Это человек: Антология. М., 1995.
4. Горелов А.А. Расщепленный человек в расщепленном мире. М., 1991.
5. Мамардашвили М. Феноменология и ее роль в современной философии // Вопросы философии. 1988. № 12.
6. См., напр.: Марков Б.В. Разум и сердце: История и теория менталитета. СПб, 1993. См. также по этому вопросу: Жаров Л.В. Человеческая телесность: философский анализ. Ростов н/Д, 1988; Телесность человека: междисциплинарные исследования. М., 1991; Круткин В.А. Онтология человеческой телесности. (Философские очерки). Ижевск, 1993 и др.
7. Сорокин П. Главные тенденции нашего времени. М., 1993.
8. Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. М., 1992. Т. 1.
9. См., напр.: Автономова Н.С. Рассудок, разум, рациональность. М., 1988; Абрамов С.С. Неявная субъективность. Томск, 1991; Шилков Ю.М. Гносеологические основы мыслительной деятельности. СПб, 1992 и др.
10. См.: Дильтей В. Описательная психология. СПб, 1996.
11. См.: Исторические типы рациональности: В 2 т. М., 1995. Т. 1.
12. Кузнец А.А. О социальном психоанализе // Вопросы философии. 1998. № 3.

Вопросы и задания

1. Укажите проявления кризиса рационализма в современном обществе?
2. Какова роль чувственного начала, телесности в человеческой жизнедеятельности?
3. Правильно ли противопоставление рационального и «иррационального» в человеческой психике?
4. Что собой представляет «новый рационализм»?

5. Разум и нравственность. Экологическая этика

Один из главных путей совершенствования разума, его возвышения до мудрости – это соединение его с нравственностью. Как известно, мудрость представляет собой глубокое, полное и всестороннее понимание жизни, то есть, прежде всего, это знание и умение им пользоваться для достижения определенного результата. Но разум может быть использован и для дурной цели, из эгоистических и даже преступных намерений. Такой разум не является совершенным, ибо он не ведет человека к подлинному, высшему благу. Мудрость, согласно И. Канту, означает «познание высшего блага и соответствие воли с высшим благом» (1, с.464). Высшее благо, как установил тот же И. Кант, состоит в единстве счастья и нравственности. Это общечеловеческая идея, ее разделяли многие мыслители. Понимание жизни неполно, если не включает в себя эту идею. Совершенный разум – это разум нравственный. Такое понимание вытекает из понимания человека как существа морального

по своей природе. Для него нормально стремиться не только к собственному счастью, но и к счастью других людей, то есть быть нравственным. Как говорил Эпикур, нельзя жить приятно, (т.е. счастливо), не живя разумно, нравственно и справедливо, и, наоборот, нельзя жить разумно, нравственно и справедливо, не живя приятно. Следовательно, чтобы быть мудростью, разуму нужно понимание того, в чем состоит высшее благо, стремление к его достижению и умение его достигнуть.

Следует различать субъективные и объективные условия осуществления мудрости, ее полной реализации. Первое условие – это знание, правильное понимание жизни. Второе условие – это знание и принятие морального закона, а, значит, понимание того, в чем состоит высшее благо и стремление к его достижению. Третье условие – это благоприятные объективные обстоятельства, которые человечеству еще предстоит создать. В качестве объективных препятствий на пути соединения разума с нравственностью и развития самой нравственности можно назвать ряд обстоятельств, о которых пишет, например, К. Лоренц в своей известной работе «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества». Это и перенаселенность Земли, возбуждающая агрессивность людей, и генетическая деградация, и возрастающая индоктринация человечества, влекущая за собой унификацию взглядов, потерю индивидуальности и личной ответственности, и многое другое (2). Однако изменение этих обстоятельств также зависит от уровня развития человеческого разума.

Моральное, или нравственное, сознание играет, как мы уже отмечали выше, центральную роль в жизни и развитии общества. Оно способно придавать соответствующую направленность всем другим формам сознания, а, значит, и всем сторонам практической деятельности людей. Не случайно, что моральный закон всегда осознавался как высший принцип человеческого общежития. И в наше время невозможно строить разумные общественные отношения, не подчиняя все формы социальной жизни этому закону. Его осознание разумом и принятие в качестве собственного принципа, вследст-

вие его огромной исторической значимости, придает отдельной личности или группе наивысшую духовную активность. Нравственность должна иметь первенство и перед экономикой, и перед политикой, а также перед наукой, искусством, всеми другими формами духовной жизни общества.

Мораль выступает и как важнейший социальный механизм регуляции взаимодействия человека с природой, как фактор ограничения агрессии его технологического интеллекта. Техническая цивилизация, разрушающая окружающую природную среду и природное начало в самом человеке, порождает ряд серьезных противоречий, которые могут быть разрешены только одним путем – постоянным совершенствованием механизмов социальной регуляции человеческой деятельности, приведением их в соответствие с достигнутым обществом технологическим уровнем. В противном случае, в культуре начинают преобладать ценности, ориентирующие человека на неограниченное развитие технических средств эксплуатации природы, закрепляется представление о праве человека бесконтрольно ею распоряжаться.

Исторические исследования показывают, что на протяжении всей истории развития цивилизации мораль действительно уравнивала агрессивность человеческого интеллекта, постоянно расширяя при этом сферу своего функционирования. Анализируя взаимодействие интеллекта и морали, А.П. Назаретян отмечает, что в истории существует устойчивая тенденция: общество, распоряжающееся более мощными технологиями, вырабатывает более обширную и прочную сферу несиловых компромиссных отношений между группами. Существо современного экологического кризиса автор видит в том, что технологический интеллект достиг такого уровня могущества, который не обеспечен адекватными механизмами сдерживания экологической агрессии (3). Появление экологической этики, задачей которой и является выработка таких механизмов, свидетельствует о начавшихся позитивных сдвигах в сфере общественного сознания.

В качестве объективных оснований экологической этики выступают реальные отношения человека (общества) с природой как части с целым. По-

сколькx сохранение системы – первое условие сохранения элементов, постолькx первенство интересов системы перед интересами ее частей является объективной необходимостью. Это касается как отношений личности и общества, так и отношений общества и природы. Очевидно, что основной моральный закон, действующий в обществе, с соответствующими изменениями может быть применен к взаимоотношениям человека и природы. В этом случае он формулируется следующим образом: нравственным является отношение человека и общества к благу природы как к первичной цели, к собственному благу как к конечной цели, а к их гармонии – как к высшей цели (4). Первое отношение является ведущим, поскольку самые значимые интересы общества (а, тем более, узколичные интересы) уступают интересу сохранения природной среды. С другой стороны, интерес сохранения природной среды – это тоже общественный интерес, хотя он и является первичным по сравнению с другими общественными интересами. В конечном счете, общество заботится о самом себе, но диалектика здесь такова, что оно при этом вынуждено подчинять свои интересы «интересам» природы.

Этот тезис с большим трудом проникает в общественное сознание, однако, в теоретических работах по экологической этике он является сегодня общепризнанным. Так, например, Э. Ласло считает, что «неантропоцентрическая этика» должна основываться не столько на индивидуальных ценностях, сколько на требованиях адаптации человека к окружающей среде. «Такая этика, - пишет он, - может быть создана на основе идеала почтения к естественным природным системам» (5, с.281). Согласно Д. Радьяру, сохранение природы как целого и самого человечества как ее части возможно только в результате утверждения «холистической нравственности», которую он определяет как «готовность меньшего целого, личности, войти в состояние сознательного и полного отношения с большим целым – но не социальным в узком смысле, а планетарным...» (6, с.261).

Экологическая мораль имеет не только рациональные и эмоциональные основания: она вытекает из природы человека как биологического суще-

ства. Привязанность к среде своего обитания, генетически запрограммированная в живых организмах, на уровне человеческого сознания проявляет себя в чувстве любви, гуманности, долга, т.е. в нравственном отношении к природе. Согласно Э. Фромму, любовь к другому, а также к миру в целом укоренена в природе человека, является его сущностной потребностью как разумного существа, сознающего самого себя и свою отделенность, оторванность от мира. На основе любви человек соединяется с миром, избавляется от страха смерти и одиночества, одновременно сохраняя свою целостность и индивидуальность, свою свободу. Однако к полноценной любви способна только зрелая личность. Незрелость самосознания ведет человека к подчинению в той или иной форме (садизм, мазохизм) (7). Приходится констатировать, что человечество в целом не достигло еще состояния взрослости, зрелости, поскольку до сих пор было способно только на квазилюбовь к природе: в первобытном обществе это страх, поклонение, зависимость (мазохизм), в цивилизованном – стремление к безраздельному господству, покорению, эксплуатации (садизм). Зрелая любовь так и осталась недоступной большинству людей несмотря на то, что нравственное отношение к природе имеет свои объективные основания в реальных связях человека и биосферы, в его биологии и психологии.

Психологическая метафора «инфантильности» человечества, которое уже вышло из детства, но еще не достигло взрослости, может многое прояснить в современной ситуации глобального экологического и антропологического кризисов. Подростковый возраст квалифицируется психологами как переломный, разделяющий две фазы жизни человека: первая фаза – овладение обстоятельствами своего существования, в которые человек, родившись, оказывается погруженным достаточно случайно; вторая фаза – самостоятельное строительство своих жизненных обстоятельств, что невозможно без самоидентификации. Работа по поиску самотождественности является в подростковом возрасте центральным событием. Это очень сложный процесс. Иногда человек так и не находит себя, и тогда он не может строить свою био-

графию, самоизменяться и изменять окружающий мир. У него развивается негативизм, агрессивность, он не способен в своем интеллектуальном развитии перейти на стадию гипотетико-дедуктивного мышления (по классификации Ж. Пиаже), а в своем моральном развитии остается на преконвенциональном уровне (по классификации Л. Кольберга), т.е. его нравственный выбор мотивируется не совестью и чувством долга, а опасением внешних социальных санкций. Следовательно, важнейшей задачей для человечества на обозримый период является завершение процесса самоидентификации и осознание себя в качестве субъекта саморазвития и самосовершенствования. Только в этом случае будут реализованы заложенные в человеке способности разумно и нравственно строить свои отношения с окружающим миром.

Экологическая мораль, как и мораль вообще, имеет, по-видимому, еще более глубокие и фундаментальные объективные основания. Можно предположить, что закон гармонизации части и целого – это закон не только общесоциологический или экологический, но и эволюционный – закон Вселенной. Выражающая этот закон идея существования абсолютного добра как некоего принципа организации мироздания, содержащаяся во всех религиозных и теософских доктринах, имеет под собой объективные основания. С точки зрения современной науки, формирование любой кооперативной структуры есть результат компромисса. Учитывая то, что кооперативные процессы проявляют себя во всех сложных открытых самоорганизующихся системах, действительно можно совсем не в мистическом смысле говорить о всеобщем характере закона гармонизации (квазиморального закона) в нашем мире. Н.Н. Моисеев считает, что использование терминов «кооперация» и «компромисс» вполне уместно при описании ряда форм взаимодействия в живой и неживой природе и что человеческая нравственность имеет природные основания. «Принципы нравственности, - пишет он, - формируются (как и духовный мир человека) в процессе эволюции общественного сознания как следствие общих законов самоорганизации Универсума» (8, с.138).

В связи со сказанным выше необходимо отметить роль религиозной этики в решении современных проблем цивилизации, формировании нового мировоззрения и нового отношения человека к природе. Религия – важная составляющая культуры, в значительной степени сохранившая мудрость, утраченную человечеством в процессе информационно-технического развития. Она всегда ориентировала человека на познание мира, связанное с любовью, утверждала ценность жизни как таковой. Уже в древних языческих верованиях содержался определенный экологический императив, требующий сдержанности в отношении растений и животных. Существовала целая система норм, регламентирующих отношение человека к природе.

Монотеизм, пришедший на смену политеизму, постепенно разрушил веру в духов и богов природы, но сохранил принцип священности любой жизни, данной богом, а также принцип бережного и любовного отношения к миру, созданному им. Это относится, прежде всего, к христианству. Критика христианства как наиболее антропоцентрической из всех мировых религий, провозгласившей человека господином природы и открывшей психологическую возможность ее эксплуатации, а потому «виновной» в сегодняшних экологических бедствиях, представляется не очень основательной. Возникает вопрос, насколько можно совместить библейское верование в господство человека над природой с пониманием его как деспота, безжалостного эксплуататора и т.п. Исследователи считают, что такая интерпретация Ветхого и Нового Заветов возможна только при тенденциозно выборочном их цитировании, а также полном игнорировании специфики древнееврейской ментальности. Так, Р. Атфилд в одной из своих работ на основе анализа текстов Библии приходит к выводу, что более точной и правильной является другая интерпретация идеи господства человека, согласно которой человечество призвано взять на себя управление природным миром, вверенным ему богом, перед которым человек и отвечает за свое руководство. Таким образом, с точки зрения автора, нет необходимости заменять христианство новой религией или модифицировать его. Нужно только восстановить исходные смыслы

библейских текстов, ибо Библия явно и неявно несет в себе многие из необходимых составляющих для продуманной экологической этики (9).

Последнее утверждение в еще большей степени относится к восточным религиям. Все они, а особенно буддизм и даосизм, обладают уникальным свойством, отсутствующим в западной духовной традиции: это холистично-целостное видение реальности, отстаиваемое также современной экологией. Запад же унаследовал от греков и пронес через века атомистично-механистический образ природы, который и воплотился в современной технологии. На это различие обращается внимание в работах исследователей, анализирующих различные направления религиозно-философской мысли Востока с точки зрения их возможного вклада в экологическую этику. Так, идеи Будды Гаутамы об открытом единстве, «незамутненности» и цельности существования, о человеке как величине, соотносимой с миром, признаются в этом смысле очень плодотворными. «Просветление Будды, - пишет, например, К. Инэда, - обнажило сопредельность и взаимосвязь человека и природной среды: любое действие человека, сколь бы незначительным оно ни казалось, отражается и во внечеловеческом мире. Именно такую постановку вопроса фиксирует «принцип равноценности» всего сущего» (10, с.304). Если все сущее по сути своей едино, тогда столь близкие человеку эгоизм и самообожание должны трансформироваться в любовь к другим живым существам, разумеется, условно «другим», ибо отличия здесь в принципе невозможны. Ахимса – непричинение зла живому – требует, чтобы человек был хранителем того естественного порядка и равновесия, участником которого он сам является.

Даосская метафизика дает описание модели мира, поразительно напоминающей ту, которая вырисовывается в современной экологической науке. Эта модель опирается на три принципа: принцип «живого единства», принцип самодвижения (он означает, что все в мире обладает внутренней жизненной силой, черпаемой из вечного источника энергии, называемого Дао) и принцип «органического равновесия» (он означает, что в процессе своего

взаимодействия все вещи и явления тяготеют к равновесию и гармонии). Но ведь и экология рассматривает природу не как агрегат независимых и автономных сущностей (что в ней склонна видеть классическая западная наука), а как дифференцированную систему, в которой единство неизменно берет верх над дифференциацией. В этом смысле экологическая метафизика «холистична» и «органистична». Весьма актуально звучит сегодня и главный принцип даосской этики – принцип недеяния («у-вэй»). В этом принципе отражены представления об оптимальном отношении человека к природе, которое состоит в разумной деятельности, сообразной времени и обстоятельствам, основанной на понимании природы и следовании ее законам. Недеяние – это отказ не от действия как такового, а от насилия со стороны человека как над своей собственной природой, так и над окружающим миром природы. «Путь дао неизменен, его не поколебать своеволием, - говорится в «Дао дэ дзин». – Но мудрый использует дао как меч, рукоять которого зажата в ладони, тогда как невежда будет хвататься за лезвие» (11, с.33). Таким образом, очевидно, что восточная религиозно-философская традиция способна внести важный вклад в формирование новых метафизических и моральных парадигм, необходимых в качестве основы общепланетарного мировоззрения.

Примечания:

1. Кант И. Собрание сочинений: В 6 т. М., 1965. Т. 4. Ч. 1.
2. См.: Лоренц К. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. № 3.
3. См.: Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. М., 1996.
4. См.: Зеленцова М.Г. Диалектика природы и общества и ее отражение в моральном сознании. Дис. ... канд. филос. наук. Иваново, 1987.
5. Laszlo E. Introduction to Sistem Phylosophy. N.Y., 1973.
6. Радьяр Д. Планетаризация сознания. М., 1995.
7. Фромм Э. Душа человека. М., 1992.

8. Моисеев Н.Н. Нравственность и феномен эволюции // *Общественные науки и современность*. 1994. № 6.
9. См.: Атфилд Р. Этика экологической ответственности // *Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности*. М., 1990.
10. Инэда К. Экологическая проблематика в контексте буддизма // Там же.
11. Цит. по: Бондаренко Ю.Я. Этика парадоксов. М., 1992.

Вопросы и задания

1. Что такое экологическая этика?
2. Каковы возможные обоснования моральной ценности природы?
3. Можно ли говорить о позитивной роли религии в формировании экологического сознания?

6. Философия, образование, мировоззрение. Вместо заключения

В преодолении стихийности общественного развития, переходе человечества от разума к мудрости и достижении им нового миропонимания неопределима роль философии и философского образования. В отличие от господствующей тенденции к интерпретации философского метода как следования за миром, описания, дескрипции, нашедшей свое наиболее полное выражение в феноменологии, отечественные философы предлагают метод философского конструирования, активного отношения философии к миру и к себе. Философия профессионально ответственна за функционирование культурного целого, рассматриваемого со стороны благополучия его смыслового существования. Эта идея высказывается, в частности, академиком В.С. Степиным (1).

Отмечая особую роль семиотических систем, в том числе, философии в воспроизводстве и развитии социума, автор акцентирует внимание на ее эвристической функции, направленной на трансформацию прежних и выработку новых идей и категориальных структур, могущих стать основанием будущей культуры. Однако он не исключает и функцию рефлексивную, справедливо замечая, что переустройство общества всегда начинается с революции в умах, с критики тех ранее господствовавших мировоззренческих ориентаций, которые уже исчерпали себя в качестве программ человеческой жизнедеятельности. Это возможно лишь на основе рефлексии над основаниями культуры, которую и осуществляет философия. Осмысляя культурные универсалии, сопоставляя их с реалиями бытия и вырабатывая новые смыслы, философия способствует перестройке сознания, что является необходимым условием перехода к новому типу цивилизационного развития.

Концепция философии как «модальной методологии» ставит общество перед необходимостью пересмотреть место и роль философии в системе образования. Философия должна учить мудрости, а не просто давать знания о тех или иных философских системах, существовавших в истории человеческой культуры. Это значит, что на первый план должны выйти те части философии, которые концентрируют в себе ее мировоззренческое и ценностное содержание, прежде всего, онтология и аксиология. По-видимому, наряду с традиционными функциями философии – мировоззренческой и методологической – можно выделить также функцию аксиологическую, т.е. рассмотреть философию как форму и фактор осознания, рационального обоснования и перестройки существующих систем ценностей. Больше времени в процессе преподавания философии необходимо отдавать дискуссиям по проблемам свободы, творчества, добра, ценности человеческой жизни и ценности природы, перспективам развития цивилизации и т.п. Возможно, философское образование должно начинаться значительно раньше, еще в школе. Вопрос о преподавании философии детям уже обсуждался в нашей литературе (2).

Качественные изменения должны произойти и в системе образования в целом. Идеи вальдорфской педагогики, выдвинутые Р. Штайнером и реализуемые в настоящее время в более чем пятистах учебных заведениях, созданных в разных странах мира, в том числе, и в России, должны развиваться. Современная школа с ее принципом раннего обучения письму и счету и полным игнорированием всех других задатков детей формирует интеллектуала, не способного к сопереживанию и сочувствию. Как отмечает Г. Кюлевинд, сторонник и пропагандист вальдорфской педагогики, воспитание с подчеркнутым интеллектуализмом имеет значительные последствия: слишком рано развиваемое абстрактное мышление быстро освобождается от чувства, чувство становится неразумным, рождается эгоизм (3). Чтобы сохранить единство разума и чувств, необходимо музыкальное, художественное, физическое и трудовое воспитание ребенка. Теоретические знания по всем известным предметам дети тоже получают, но в начальной школе в гораздо меньших объемах, что обеспечивает более гармоничное развитие личности.

Методы обучения в вальдорфских школах значительно отличаются от принятых в современной европейской школе. Все уроки с первого по восьмой класс ведет один учитель, который является для детей другом и наставником. Оценки не выставляются. Дети чувствуют себя свободными, уверенными и не теряют самоуважения. Что касается психологического климата обычной школы, то, по заключениям специалистов-психологов, он небезопасен для психического здоровья ребенка. Исследования М. Жамкочьян показали, что личность ребенка в школе унижается, разрушается, как в концлагере. Школа формирует определенный социальный тип: послушный, управляемый, зависимый от внешнего контроля, с чувством вины или с чувством агрессии, а не с чувством собственного достоинства (4). Надежды на то, что такой человек сможет стать носителем нового общепланетарного сознания, нереальны. Гуманизация образования наряду с его экологизацией – основа всех преобразований современной культуры.

Перемены в общественном сознании, свидетельствующие о достижении человечеством понимания необходимости управления научно-техническим прогрессом и перехода от ноосферы к софиосфере, нашли свое выражение в ряде новых теоретических концепций развития цивилизации, появившихся в конце 80-х – начале 90-х годов. Особое место среди них занимает концепция «устойчивого развития», основные положения которой были впервые изложены Л. Брауном в его работе «Построение устойчивого общества» (5). После Всемирной конференции по окружающей среде и развитию в Рио-де-Жанейро (июнь 1992 г.) эта концепция начала активно разрабатываться в отечественной и западной философско-экологической литературе (6). Было дано определение устойчивого экоразвития как «дальнейшего улучшения политико-правового, экономического, социального, культурного положения нынешнего поколения людей, осуществляемое без нанесения ущерба природной среде» (7, с.49), сформулированы основные принципы функционирования устойчивой мировой системы. Наиболее существенными из них в свете нашей темы представляются принципы возвышения сферы разума, духа при сдержанном материальном достатке и возврата биосферы в прежнее, устойчивое состояние, придания всей оставшейся девственной природе заповедного статуса. Важную роль должны сыграть и социально-экономические меры, такие как переход к новой социально-экономической модели производства и потребления; стабилизация численности населения Земли по формуле «каждой семье не более двух детей»; крайне экономное и эффективное использование ресурсов Земли, применение лишь экологически чистых, замкнутых технологий; отказ от войн и ряд других. Таким образом, формируется общественная идеология, призванная стать фундаментом нового общепланетарного сознания человечества.

Выводы, к которым мы приходим, состоят в следующем:

Принцип материальности духовного, формулируемый материалистической философией, понимание сознания в онтологии (в отличие от гносеологии) не как вторичного, определяемого, а как определяющего фактора, участ-

вующего в движении и развитии мира, является методологическим основанием для вывода о важной роли сознания в жизнедеятельности общества и во взаимодействии человека и общества с природой.

Социальная деятельность людей и их общественные отношения включают в себя духовные факторы и определяются ими. Антиподом практики является не дух, а ее объект, которым может быть и внешняя природа, и другие люди, и сам субъект в качестве объекта своей собственной деятельности (например, самовоспитания). Духовное пронизывает все общественное бытие, оно входит и в субстрат, и в свойства и отношения. Сознание активно, оно управляет практической деятельностью людей, и свое общественное бытие люди формируют в соответствии со своим сознанием.

Необходимость решения глобальных проблем современности и выхода из цивилизационного кризиса требует преодоления стихийности функционирования общественной системы и повышения активности всех форм общественного сознания. Только рациональное мышление, разум человека, научное познание могут стать основой дальнейшего общественного прогресса и оптимизации социоприродных отношений. При этом рациональное не должно отрываться от внерационального и противопоставляться ему. Напротив, только в единстве с эмоциями, интуицией и телесным началом в человеке разум может стать полным и совершенным.

Условием совершенствования разума, его возвышения до мудрости является также его соединение с моралью. Мораль играет фундаментальную регулирующую, направляющую и активизирующую роль в системе общественного сознания. Это обусловлено тем, что она наиболее адекватно воплощает в себе эволюционный, общесоциологический и экологический закон гармонизации интересов части и целого. Кроме того, мораль содержит в себе находящиеся в единстве рациональные и эмоциональные моменты, вырастающие из биологической природы человека, что придает ей универсальный характер.

Мораль и духовная культура в целом, в тем большей степени, в какой они становятся достоянием общественного сознания, дают возможность высидеться над конкретными историческими обстоятельствами, понять их под углом зрения общих законов развития социума и мира в целом, поскольку в них отражается не только данный «базис», не только наличное общественное бытие, но бытие природы и общества в его существенных чертах.

Формирующееся сегодня общепланетарное мировоззрение человечества, включающее в себя ценности ненасилия, диалога и сотрудничества, любви и мудрости, является предпосылкой перехода от современной «неразумной» ноосферы к софиосфере, в которой приоритетами станут сохранение природы как целого и сохранение целостности самого человека как природного, телесного существа.

Примечания:

1. См.: Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М., 1996.
2. См., напр.: Юлина Н.С. Программа «Философия для детей» // Вопросы философии. 1999. № 3.
3. Кюлевинд Г. Школа сознания // Знание-сила. 1991. № 5.
4. См.: Жамкочьян М. Чего мы хотим от школы? // Знание-сила. 1992. № 4; 1994. № 7-8.
5. См.: Brown L. R. Building a Sustainable Society. N.Y., L. 1981.
6. См., напр.: Олдак П.Г. Введение в метасоциальный синтез. Теория экологически устойчивого развития. Новосибирск, 1992; Медоуз Д.Х. и др. За пределами роста. М., 1994; Коптюг В.А. и др. Трагедия цивилизации. Новосибирск, 1995; Урсул А.Д. и др. Цивилизация и Россия на пути к устойчивому развитию. М., 1999.
7. Платонов Г.В., Гирусов Э.В. Устойчивое экоразвитие – путь к ноосфере // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. 1997. № 1.

Учебное издание

Зеленцова Марина Григорьевна

**Мир, человек, общество.
Актуальные проблемы философского знания**

Часть 3

**Человек, общество, природа: философские аспекты
взаимодействия**

Учебное пособие

Печатается в редакции автора

Подписано в печать 8.09.2008. Формат 60x84 1/16. Бумага писчая.
Усл. печ. л. 5,58. Уч.-изд. л. 6,19. Тираж 100 экз. Заказ

ГОУВПО Ивановский государственный химико-технологический
университет

Отпечатано на полиграфическом оборудовании кафедры экономики и
финансов ГОУВПО «ИГХТУ»

153000, г. Иваново, пр. Ф. Энгельса,7