

УЧЕБНИКИ
И УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

В. А. Бачинин

СОЦИОЛОГИЯ

ЮРИДИЧЕСКИЙ
ЦЕНТР

Владислав Аркадьевич Бачинин

Социология

Серия «Учебники и учебные пособия
(Юридический Центр Пресс)»

Текст предоставлен издательством

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=11284254

Социология: Юридический центр Пресс; Санкт-Петербург; 2004

ISBN 5-94201-357-8

Аннотация

<p id="__GoBack">Автор настоящего учебного курса – Владислав Аркадьевич Бачинин, доктор социологических наук, профессор, действительный член Академии гуманитарных наук России. В настоящее время – ведущий научный сотрудник Санкт-Петербургского Социологического института РАН. Ему принадлежит около 200 научных работ, в том числе 25 книг по проблемам права, социологии, философии, религии. В учебном курсе представлены основные разделы социологии – история и теория. Кроме общих социологических проблем в нем освещаются вопросы правовой социологии. Особенность данного учебного курса состоит в его адаптированности к требованиям высшего юридического образования. Для преподавателей, аспирантов и студентов юридических и социологических

специальностей, а также всех интересующихся вопросами социологии права.

Содержание

Часть первая. История социологических идей	8
Раздел I. Социологическое сознание	8
1. Социология – теоретическое самосознание цивилизованного социума	8
Социальное познание	8
Специфика социологического подхода к реалиям общественной жизни	11
Предмет социологии	12
Отношения между социологией и философией	15
Познавательные возможности социологии	16
2. Социологическое сознание западного человека	19
Ментальность западного человека	19
Социологическое сознание	23
Социологический рассудок	24
Социологический разум и рефлексия	25
Социологическая интуиция	27
Социологическое воображение	29
3. Социологическое познание	33
Социологический дискурс и его условия	33
Диалогическая открытость	35

Понимание как поиск смыслов	36
Принципы социологического познания	39
Структура социологического знания	46
Функции социологической теории	48
4. Классика и модерн – две эпохи в развитии социологии	52
История западной социальной мысли как «драма идей»	52
Социокультурные парадигмы и динамика развития социальной мысли	54
Парадигма классики. (Классическая цивилизация)	56
Традиционное общество как социальная основа классической цивилизации	58
Ренессанс как кризис традиционного общества и классической цивилизации	61
Секуляризация как одно из проявлений заката классической цивилизации	64
От теоцентризма к социоцентризму	71
Протомодерн – эпоха перехода от классики к модерну	72
Позитивизм как социоцентризм	73
«Смерть Бога» – символ разрушения классической картины мира и наступления эпохи модерна	79
Цивилизация эпохи модерна	84

Индустриальное общество как социальная основа цивилизации эпохи модерна	88
Постмодерн – современная эпоха расставания Запада с модерном	89
Раздел II. Эпоха классики: предыстория западной социологии	94
I. Социологические идеи античного, дохристианского мира	94
Софисты: интеллектуальная аномия как метод социального познания	94
Сократ: философско-этическая апология социального порядка	110
Платон: социальная статика как идеал	124
Конец ознакомительного фрагмента.	137

Владислав Бачинин

Социология

© В. А. Бачинин, 2004

© Изд-во Р. Асланова «Юридический центр Пресс», 2004

Часть первая. История социологических идей

Раздел I. Социологическое сознание

1. Социология – теоретическое самосознание цивилизованного социума

Социальное познание

Познание представляет собой духовный процесс продвижения человеческого разума от незнания к знанию, от непонимания к пониманию, от тайны к истине. Эта динамика предполагает преодоление множества препятствий, разрешение огромного числа практических, духовных, интеллектуальных затруднений. Чтобы быть успешной, познавательная деятельность должна быть высокомотивированной, т. е. ей должна предшествовать уверенность в необходимости и оправданности интеллектуального поиска и ей должен сопутствовать взгляд на истину как на одну из самых важных духовных ценностей.

Существует несколько направлений познавательной деятельности: 1) богопознание как прерогатива теологии; 2) миропознание, на которое ориентированы метафизика, философские дисциплины и фундаментальные естественные науки; 3) социальное познание как основное предназначение общественных дисциплин; 4) гуманитарное познание, группирующее вокруг себя комплекс человековедческих дисциплин. В этом реестре социология размещается на третьей ступени. Ее познавательные задачи не всеобъемлющи, а отчетливо локализованы и не выходят за пределы социосферы, внутри которой существуют и взаимодействуют люди.

Никакое знание ни о каком предмете не может быть полностью исчерпывающим. Ни одну из реалий природного, социального или духовного мира человек не в состоянии изучить до конца. В ее содержании и в сосредоточенных в нем смыслах всегда будет оставаться некий таинственный остаток. Действительность не исчерпывается тем, что очевидно; за «кажимостью» всегда существует второй, невидимый, план, где также происходит нечто, не менее существенное, чем то, что видят глаза и слышат уши. Чувственно воспринимаемая физическая реальность всегда взаимодействует со сверхчувственным, сверхфизическим миром первоустановлений и первопричин. Оба эти мира глубоко вошли друг в друга, так что реальность предстает похожей на Януса, т. е. в виде единого целого с двумя ликами – физическим и сверхфизическим.

Чтобы постичь это грандиозное и загадочное мировое целое, недостаточно объяснять удивительное через удивительное, как это делала мифология. Сохраняя удивление как исходный пункт, как эмоциональную предпосылку духовного поиска, каждая теоретическая дисциплина ищет свои собственные пути и методы миропонимания. Этот поиск исполнен глубокого драматизма, поскольку мир первопричин скрыт от человека множеством завес, а человеческий разум не обладает свойствами рентгеновских лучей и не в состоянии проникнуть сквозь все существующие покровы и высветить самую суть бытия в ее обнаженном виде. Человек вынужден иметь дело со следствиями воздействий этих высших первопричин-первосущностей. Социолог, имеющий дело прежде всего с социальными реалиями, не вправе разбрасываться и исследовать в полном объеме весь тот сверхфизический, природно-физический, духовно-культурный контекст, внутри которого они возникают, развиваются и функционируют. Но он не должен делать вид, что этого контекста нет. Признание того, что Бог, природа и культура – это важнейшие детерминанты социальной деятельности людей, способно придать его поисковой деятельности верную ориентацию и уберечь от роковых ошибок.

Специфика социологического подхода к реалиям общественной жизни

В истории каждого конкретного общества, каждой локальной цивилизации существует такая стадия зрелости, когда социальная система в лице ее наиболее пытливых и интеллектуально одаренных представителей обращает свой испытующий взор на себя. Это похоже на то, что происходит с отдельной личностью, которой также свойственно на известных ступенях своего взросления устремлять взгляд в зеркало самосознания и задаваться вопросами: «Кто я? Откуда я? Куда я иду?»

Ситуация такого рода в масштабах общества приводит поначалу к появлению отдельных социологических идей. Проходит время, и наступает следующая фаза в развитии общественного самосознания, когда из разрозненных идей складывается система – социологическая теория как концептуальное целое.

Как взрослый человек не может существовать без самосознания, так и зрелая, полномасштабная общественная система не в состоянии нормально функционировать и развиваться без социологической науки, которая выполняет функции самосознания.

Социология – сравнительно молодая научная дисциплина, имеющая историю протяженностью в полтора столетия.

Но у нее солидная предыстория, насчитывающая со времен Платона и Аристотеля почти двадцать пять веков. На предысторической, эмбриональной, стадии развития ее идеи и принципы складывались и существовали внутри социально-философских и религиозно-богословских теорий.

Социология собирает, обобщает, систематизирует информацию о том, что происходит в обществе с людьми, с отношениями между разномасштабными социальными субъектами, с общественным и индивидуальным сознанием. Своеобразие ее подходов к каждому конкретному объекту определяется длиной тех причинных цепочек, которые связывают его с различными социальными структурами. Эти причинные связи, их начала теряются в пространствах такого гигантского социального тела, как цивилизация.

Предмет социологии

Предметом социологического исследования могут быть социальные структуры как локальных цивилизаций, так и мировой цивилизации, выступающей в качестве единого, интегрированного целого. В последнем случае социология превращается в макросоциологию цивилизаций.

Социология как самостоятельная теоретическая дисциплина исследует:

а) любые социальные реалии, рассматривая их как специфические локальные системы, обладающие характерными

типовыми признаками;

б) причинные воздействия цивилизационной мегасистемы на эти реалии;

в) встречные причинные воздействия социальных реалий на цивилизационную мегасистему.

Социологический подход предполагает, что логика исследования подчинена принципу социального детерминизма. Согласно данному принципу общественные отношения, социальные институты и структуры способны задавать сознанию людей и их деятельности определенную содержательно-смысловую направленность. Социология смотрит на человека не как на автономную личность, а как на гетерономного индивида, находящегося под влиянием надличных социальных структур.

В свете социологического подхода каждая социальная реалья предстает не как самостоятельный и самоценный феномен, но как составная и в значительной мере подчиненная часть социальной системы, наделенная функциями обслуживания этой системы. Подобный подход позволяет учитывать всю совокупность социальных воздействий на исследуемый предмет и одновременно абстрагироваться от причинных воздействий трансцендентного, космологического, естественно-природного характера.

Социологический подход несет в себе идею приоритета целого над частью, социума над индивидом. Для социологии принципиально важно то, что человек пребывает в непо-

средственной зависимости от силовых линий общественно-исторической необходимости и от внешних механизмов социальной системы. При этом одна из главных жизненных задач человека состоит в том, чтобы постичь смысл и суть этих зависимостей, приспособиться к их требованиям и отыскать внутри них свою нишу допустимой социальной свободы.

Социальная детерминация может рассматриваться и как активное содействие общественной системы возникновению чего-либо, и как ограничение свободы человеческих действий, как установление нормативных, организационных, технологических пределов для целеполагания и целеосуществления. Поэтому прямым следствием действия детерминационных механизмов может быть личная несвобода субъектов, выступающих как добровольные или подневольные адаптанты, вынужденные подчиняться социальной системе. При этом социологическое знание способно выступать как одно из средств поведенческой саморегуляции, позволяющее личности приспособляться к требованиям таких макросоциальных систем, как государство и гражданское общество.

К социологии не следует подходить с позиций традиционной для европейской социологии дихотомии «номотетическая-идеографическая». Ее нельзя назвать сугубо номотетической дисциплиной, интересующейся только типичным, необходимым и закономерным. В той же мере ее нель-

зя считать только идеографической наукой, сосредоточившейся лишь на особенных, неповторимых, уникальных социальных фактах. В ней присутствуют оба познавательных вектора: она интересуется и фактами, и закономерностями, являясь, по сути, номоидеографической научной дисциплиной.

Отношения между социологией и философией

Между социологией и философией нет жесткой границы. Напротив, обе дисциплины своими проблемными пространствами вторгаются и взаимопроникают друг в друга. В результате граница между ними напоминает извилистую, изрезанную кромку некоего берега, где не понять, то ли суша столь причудливо вторглась в море, то ли море капризно объяло сушу. Они имеют общее проблемное пространство, но каждая из них самостоятельно трудится на его просторах. При этом социология гораздо ближе к нуждам непосредственной общественной практики, чем философия.

Философия, если она выступает в качестве метафизики, доказывает идентичность общих нормативных принципов, господствующих на всех уровнях миропорядка – в космосе, природе, социуме, правосознании. Рядом с ней социология сознает себя носителем позитивных знаний, не стремящейся выходить за пределы социального опыта. Выгляда

более приземленной и прагматичной, она прочнее стоит на твердой почве жизненных реалий. Если от философии никто не ждет конкретных практических рекомендаций, то от социологии их ожидают.

Обеим дисциплинам удается сосуществовать, не соперничая. Соседствуя, они традиционно взаимообогащают друг друга. Так, например, если социология исследует конкретные механизмы действия социальных норм по обеспечению общественного порядка и скреплению социальной системы в жизнеспособную целостность, то философия стремится показать, как через нормы заявляют о себе историческая воля и общественная необходимость.

В отличие от философии, которая по своей сути космоцентрична и уделяет значительное внимание проблемам соотношения социальных норм с законами миропорядка, социология социоцентрична и ищет ответы на все свои вопросы в пределах доступных анализу социальных структур. Для нее разгадки тайн социальных феноменов находятся в самом обществе. Социум для нее – это самодостаточный макрокосм со своими законами, распространяющимися на природу всех общественных явлений и процессов.

Познавательные возможности социологии

Главное предназначение социологии, как любой теоретической дисциплины, состоит в том, чтобы обеспечивать при-

ращение знаний, добывать новую информацию. Эти знания возникают в результате того, что весь потенциал исследовательских возможностей социологической науки сосредоточивается в пределах конкретного проблемного участка социосферы. Социология предпринимает целенаправленные усилия по расшифровке тех значений и смыслов, которыми изобилует данная социосфера. При этом ее поисковые стратегии разворачиваются на нескольких уровнях.

Первый уровень имеет методологический характер, и его можно обозначить как уровень метасоциологии. Здесь осуществляются фундаментальные исследования, касающиеся возможностей применения универсальных познавательных принципов к анализу социальной реальности. Здесь же выявляются главные ценностные и нормативные ориентиры, определяющие основные проблемные магистрали.

На втором уровне располагается теоретическая социология, формулирующая гипотезы, выстраивающая аргументированные концепции, которые объясняют метаморфозы, совершающиеся с теми или иными реалиями в социальных контекстах цивилизационных систем. На этом уровне анализ ведется с использованием познавательных средств психологических, демографических, статистических и других научно-теоретических и научно-практических дисциплин. При этом объяснительные модели строятся, как правило, в пределах ограниченных нормативных пространств и локальных смыслов, что позволяет им избегать явных внут-

ренных противоречий. Но замкнутость, искусственная само-достаточность выстраиваемых семантических сфер зачастую придают формулируемым объяснениям упрощенно-схематичный характер.

Третий уровень – область эмпирической социологии, в наибольшей степени приближенной к практике непосредственных социальных отношений, позволяющей социологу переместиться из тиши кабинетов и читальных залов в гущу «живой жизни». Здесь проводится практическая работа, ведутся различные формы наблюдений, ставятся эксперименты, совершаются опросы, производятся анкетирования, позволяющие собирать конкретные социальные факты, которые затем обрабатываются, группируются, обобщаются, ложатся в основание теоретических предположений или же служат подтверждению или опровержению уже имеющихся гипотез.

Все три уровня необходимы в равной степени, у каждого имеются свои конкретные задачи, и все они нуждаются друг в друге, поскольку только все вместе, в качестве методологически неразрывного триумvirата, они способны добывать полноценную социологическую информацию и осуществлять то приращение качественных, добротных знаний, без которого наука не может существовать.

2. Социологическое сознание западного человека

Ментальность западного человека

Понятием ментальности (менталитет) обозначаются характерные особенности мышления и мирозерцания индивидов, принадлежащих к определенным социальным общностям. Существуют различные типологии менталитетов, опирающиеся на различные социокультурные основания. Одна из них – это разграничение ментальностей по принципу принадлежности к макроцивилизационным формообразованиям – Востоку, Западу, Евразии и т. д.

Так, восточная ментальность – это мирозерцательные особенности людей азиатского, преимущественно дальневосточного, региона, образовавшиеся в условиях традиционных, доиндустриальных обществ и наложившие особый отпечаток на философское, религиозное, художественное творчество Востока. Особенности восточного менталитета – традиционализм, консерватизм, почтительное отношение к прошлому, готовность индивидуального «я» растворяться в общем «мы», преобладание интровертных ориентаций над экстравертными, чуждость безграничному рационализму, скептическое отношение к идее всемогущества чело-

веческого разума, почтительно-благоговейное отношение к природе, ко всему естественному и др.

Менталитет западного человека характеризуется рядом иных признаков – трансгрессивностью общего склада психики, развитостью личностного начала, умением ценить и отстаивать духовную, интеллектуальную, нравственную независимость, бороться за гражданские права и свободы личности, преобладание рационалистических ориентаций и др.

Евразийская (российская) ментальность включает неприязненное отношение к суетному активизму западного образца, преимущественную интровертность культурного сознания, нехватку чувства меры и формы, которое вырабатывается веками интенсивной культурной работы, и др.

Остановимся на особенностях ментальности западного человека подробнее. Следует особо отметить, что мыслительные и мировоззренческие свойства европейского человека коррелируются с доминирующими особенностями левополушарной активности мозга. Эта активность характеризуется рядом следующих признаков.

1. Трансгрессивность интеллекта и общего склада психики, проявляющаяся как устремленность ко всему новому, неизвестному, наполняет творения европейской культуры и цивилизации духом энергичного активизма, страстной порывистости, определяющим образом сказывается на морально-психологическом облике западного человека, делает его волевым, «военно-спортивным», авантюристичным, склон-

ным к агрессии, заставляет стремиться к освоению, изменению, покорению мира, позволяет считать себя его хозяином.

2. Жажда новизны, потребность в переменах, отсутствие стойкой привязанности к прошлому и его традициям.

3. Отзывчивость к чужому, готовность ассимилировать новые культурные ценности, чьими бы они ни были. Это позволило войти в классическую европейскую культуру религиозным откровениям древних евреев, математическим достижениям арабов, техническим открытиям китайцев и многому другому.

4. Развитость личностного начала, стремление выделять свое индивидуальное «я» из общего «мы», умение ценить и отстаивать духовную, интеллектуальную, нравственную независимость, бороться за гражданские права и свободы личности.

5. Более слабая, чем у восточного человека, развитость адаптивных способностей, отсутствие гибкости и готовности приспособливаться к любым обстоятельствам, хрупкость, ломкость внутренних структур индивидуального «я».

6. Привязанность к своему индивидуальному «я», привычка считать его уникальным, неповторимым порождает экзистенциальную доминанту в виде явно выраженного страха смерти, воспринимаемой как угроза абсолютной гибели этого неповторимого личного мира.

7. Бинарно-оппозиционный характер большинства констатаций и оценок, стремление акцентировать внимание на

выявлении противоположностей доброго и злого, истинного и ложного, рационального и иррационального и т. д. Склонность к повсеместному обнаружению альтернативных логосов, препятствующая восприятию мира как целого и регулярно ставящая европейское культурное, философское, моральное, правовое сознание в ситуации вынужденного выбора. Постоянно возникавшие при этом затруднения оценочно-избирательных предпочтений мобилизовали интеллектуальные резервы субъектов и тем самым стимулировали и ускоряли развитие европейской цивилизации.

8. Преобладание рационалистических ориентаций, превозношение разума в качестве высшего авторитета способствовали тому, что логика аналитического расчленения сущего на составные элементы довлела над попытками перехода к целостному, синтетическому мировосприятию.

9. Практицизм ориентаций, способность погружаться в практическую деятельность с головой и видеть в этом призвание и смысл жизни оборачиваются частым забвением высших духовных истин, превращают европейца в деятеля, чьи поступки легко приобретают immoralную и противоправную окрашенность.

10. Стремление расчленять единую поведенческую акцию на цели и средства, превращая те и другие в разные фрагменты атомарного мира, способствовало имморализации и криминализации социальной практики.

Социологическое сознание

Социологическое сознание представляет собой комплекс познавательных свойств и аналитических способностей человеческой психики, которыми располагает профессиональный социолог, исследующий социальную реальность. Как инструмент познания социологическое сознание имеет характерные функциональные особенности.

Во-первых, его предметом является социальная реальность, которую можно структурировать, расчленять на элементы, уровни, фрагменты и т. п.

Во-вторых, оно имеет дело с локализованными в социальном пространстве и времени, конечными, преходящими, относительными социальными фактами, феноменами, процессами.

В-третьих, социологическое сознание опирается как на исходные теоретические посылки, так и на эмпирические, доступные проверке данные, появляющиеся в результате наблюдений, измерений, экспериментов и других познавательных процедур.

В структурном отношении социологическое сознание многосоставно и включает в себя социологический рассудок, социологический разум, социологическую интуицию и социологическое воображение.

Социологический рассудок

Социологический рассудок – это способность субъекта познавательной деятельности к эмпирическим констатациям, схематизирующим умозаключениям. Он предполагает умение расчленять исследуемые предметности на составные части, фрагменты, элементы, уровни и т. п.

Характерные особенности социологического рассудка:

1) имеет дело с очевидностями «точечных» социальных феноменов, отдельных социальных фактов и их совокупностей, пребывающих в пределах локальных ареалов социального пространства;

2) опирается на эмпирические, верифицируемые данные, появляющиеся в результате непосредственных наблюдений, измерений, экспериментов и т. д.;

3) при построении объяснительных моделей не идет дальше выявления ближайших, непосредственных социальных детерминант, и потому получаемые с его помощью выводы пребывают, как правило, в плену мировоззренческих стереотипов и расхожих объяснительных штампов своего времени и окружающей социальной среды;

4) не приемлет антиномий, предпочитая при обслуживании разнообразных по своей направленности социологических построений иметь дело в каждом отдельном случае либо с конкретным тезисом, либо с его антитезисом;

5) не признает существования метафизической реальности, категорически отвергает метафизику как средство миропонимания и не видит возможности для установления продуктивных контактов с нею.

Социологический рассудок как познавательный инструмент уверенно ведет себя в замкнутых нормативно-ценностных и смысловых пространствах конкретных мировоззренческих и идеологических систем. Ему достаточно легко дается техника конструирования теоретических схем в пределах догматики юридического позитивизма. При этом отличительными особенностями рационально-рассудочного понимания являются ограниченность целей, поверхностность и схематизм оценочных суждений, наивно-вульгарный прагматизм мировоззренческих и этических выводов.

Социологический разум и рефлексия

По сравнению с социологическим рассудком, социологический разум – более сложный познавательный инструмент. Его основная функция – структурирование социальной реальности в соответствии с фундаментальными философскими, метафизическими принципами. С его помощью осуществляется синтез результатов познавательных усилий социологического рассудка и интеллектуально-метафизической интуиции.

Конкретной формой рационально-разумного мышления

является социологическая рефлексия как способность социологического разума к исследованию своих отношений с социальной реальностью. Субъекту рефлексии свойственно интересоваться не столько социальной практикой самой по себе, сколько тем, как она отражается и какой вид принимает в его собственных перцептивных (связанных с особенностями человеческого восприятия), оценочных и аналитических структурах, какие она порождает в них состояния и противоречия?

Социологическая рефлексия позволяет субъекту познания преодолевать свои непосредственные оценочные реакции и погружаться в сплетение сложнейших содержательно-смысловых зависимостей, опосредованных многими практическими и духовными факторами. Чем более развито социологическое сознание, тем эффективнее его рефлексивная деятельность, тем больше она позволяет обнаружить смысловых интерференций, ценностных полутонов, нормативных и экзистенциальных коллизий в социальных феноменах.

В результате рефлексивной активности социологического разума действительные социальные противоречия обретают в очерченном им проблемном пространстве вторичные знаково-символические формы образов, идей и концептов, помогающих освоению наиболее значимых проблем социально-правового существования.

В распоряжении социологического рассудка и социологи-

ческого разума находятся специальные понятия – социологические категории. Они выполняют инструментально-познавательную функцию, являясь орудиями-средствами, с помощью которых социальная реальность исследуется в самых разных аспектах и направлениях.

Социологическая интуиция

Многие известные мыслители признавали, что вещи и явления несут в себе гораздо больше того, что в них доступно восприятию и рациональному анализу, что познавательные возможности разума отнюдь не безграничны. В те моменты, когда это обстоятельство осознавалось с наибольшей остротой, рождались грустные сентенции, вроде известного сократовского признания: «Я знаю, что я ничего не знаю». Возникали болезненные состояния человеческого духа, пронизанные чувствами бессилия и подавленности и получившие благодаря Декарту название «интеллектуальной печали».

Вывести дух из подобного состояния помогает такая познавательная способность, как интеллектуальная интуиция. Там, где социологический разум бессилен перед непостижимостью тайн социального бытия, интеллектуальная интуиция, активно использующая скрытые резервы подсознания и сверхсознания, позволяет продолжать погружение человеческого духа в глубины этих тайн.

Для интеллектуальной интуиции все сущее, каждый фраг-

мент социальной реальности, живет и движется не только в пределах наблюдаемых физических измерений. Она позволяет предполагать, что у всякого социального феномена имеется, кроме очевидной, еще и другая, ненаблюдаемая, тайная жизнь.

В отличие от разума, нередко идущего на сознательный разрыв с мифологией, мистикой, религией, интеллектуальная интуиция никогда не теряет с ними связи и готова выступать в роли их преемницы. Если язык разума денотативен, т. е. стремится обнажать скрытые смыслы, то язык интуиции коннотативен, т. е. предполагает присутствие смысловых подтекстов, которые до конца словесно невыразимы.

Социологическая интуиция как одна из модификаций интеллектуальной интуиции предполагает непосредственное, внерациональное проникновение в средоточие разномасштабных социальных реалий. Ее познавательный потенциал особенно важен на первых стадиях исследования, когда идет процесс формулировки гипотез и очерчиваются примерные контуры исследуемых предметов. Она незаменима там, где необходимо мысленно соотнести предмет анализа с объектом, а объект – с социальным целым, с задаваемыми этим целым нормативными, ценностными и смысловыми координатами.

Социологическое воображение

Теоретическое воображение представляет собой способность творческого сознания к достраиванию недостающих связей между исследуемыми реалиями, а также между ними и авторским «я». Творческое воображение способно дорисовывать до необходимой полноты картину исследуемого предмета, окрашивать интересующую исследователя реальность в те тона, каких она сама по себе не имеет. Когда для построения социологической модели отдельного социального факта, явления, процесса не хватает уже существующих, готовых к использованию и ранее использовавшихся другими исследователям объяснительных компонентов смыслового, ценностного, нормативного характера, социолог вправе прибегнуть к компонентам воображаемым. В итоге в определенное место воздвигаемой концептуальной конструкции, будь то базовое причинное основание или венчающие все сооружение смысловые своды мета-социологических выводов, вместо реальных содержательных блоков вписываются блоки виртуальные, измышленные автором или заимствованные им из других культурных контекстов. Привнесение их туда, где их никто ранее в таком функциональном преломлении не использовал, может считаться прямой заслугой творческого воображения исследователя.

Достаточно распространенной является точка зрения,

будто бы в науке, в отличие от искусства, воображение не играет существенной роли и потому в нем нет особой надобности. Не делается исключения и для социологии как одной из рядовых социогуманитарных дисциплин. Так, например, французский исследователь Ж. Карбонье писал, что социолог, в отличие от писателя, не должен пропускать изучаемый объект сквозь призму своего воображения. Но американский социолог Ч. Р. Миллс в своей работе «Социологическое воображение» утверждал противоположное. Согласно его позиции, исследователь социальных проблем не должен сдерживать свое социологическое воображение. Напротив, он обязан как можно активнее привлекать его ресурсы к творческому освоению исследуемых проблем.

Воображение выполняет важную функцию в моделировании социальных коллизий, при выстраивании мысленных экспериментов. Без сомнения, оно сыграло определяющую роль для М. Вебера, когда тот создавал концепцию идеального типа. Ведь идеальный тип вбирает в себя то, что разрозненно, разбросано по частям в социальном мире, и в качестве целостности он появляется именно как плод теоретического воображения ученого.

Социологическое воображение имеет еще более важное значение там, где социология обнаруживает ограниченность своих познавательных средств. Когда социологические построения наталкиваются на непреодолимые методологические препятствия в виде ограниченных возможностей прин-

ципа социального детерминизма, когда каузальный вектор намерен устремиться за пределы социальной реальности, но при этом обнаруживается нехватка исходного материала и несовершенство социологического инструментария, на помощь приходит творческое воображение.

В подобных ситуациях социологии не следует сторониться метафизики, помня об их общих культурно-исторических корнях. Если в пределах сугубо социологических, преимущественно рассудочных, построений воображение играет в основном вспомогательную роль, то при выходе на метафизический уровень его роль становится ведущей, что предопределено различными свойствами социологических и метафизических средств познания. Так, если социологию интересует прежде всего мир реального, то метафизике интересен еще и мир возможного (равно как и невозможного).

Социология исследует социальные реалии, будучи прочно привязана к ним, крепко стоя на почве фактов и имея весьма скромные возможности для полетов теоретического воображения. Метафизическое же воображение, как правило, не рефлексивно и далеко не всегда связано с результатами непосредственного созерцания. Имея свои цели и прокладывая свои пути к ним, оно, в силу своей природы, более свободно и раскованно в полетах и играх творческой фантазии.

Метафизика готова делиться с социологией результатами собственных изысканий, вносить свою специфическую лепту в концептуальные блоки будущих теоретических постро-

ений социологической теории.

Если социология с ее пристрастием к социальным фактам чем-то напоминает живопись импрессионистов-пуантилистов, поскольку ей присущ интерес к «точечным» фактам и сиюминутным состояниям социальной среды, то метафизика – это нечто вроде живописи постимпрессионизма, ибо она стремится разглядеть за социальными реалиями их сверхфизические сущности и обозначить их концептуальные контуры при помощи собственных изобразительных средств.

Когда позитивистски ориентированные социологи обвиняют кого-либо из мыслителей прошлого, например немецкую школу, в метафизической умозрительности их теоретических построений, то они, по сути, обрушиваются с критикой на методологию метафизического воображения. Их не устраивает то, что мыслитель имел смелость поместить исследуемую реалию в контекст, гораздо более широкий, чем социальность, что он решился вообразить некие дополнительные каузальные зависимости сверхсоциального, универсального характера. Между тем умение соединить, синтезировать творческие потенциалы социологии и метафизики является одним из высших проявлений способности к социологическому воображению. Образцы такого умения содержатся в творчестве таких писателей-мыслителей, как О. Бальзак, Ф. Кафка, Дж. Оруэлл и других, умевших искусно соотносить интересующие их социальные факты с метафи-

зическими универсалиями. Интерес к общезначимому позволял им в ходе социально-художественного анализа воссоздавать не столько характеры, сколько типы. Причем в каждом из таких типов, как правило, отчетливо просматривается и социальное, и метафизическое содержание. Взаимно дополняя друг друга, эти компоненты создают эффект необычайной глубины постижения сущности отношений человека с социальным миром.

3. Социологическое познание

Социологический дискурс и его условия

Понятие дискурс (от лат. *discursus* – рассуждение, логический довод, аргумент) означает коммуникативно-речевую практику обсуждения и рационального обоснования различных мыслительных, в том числе и теоретических, моделей сущего и должного. Идея дискурса была выдвинута и получила развитие в работах Ю. Хабермаса, М. Фуко, А. Гидденса и других западных социологов XX в. как альтернатива принципам идеологической ангажированности, препятствующим серьезным интеллектуальным изысканиям в самых разных сферах социогуманитарной мысли.

Дискурс предполагает исходную установку на предельную непредвзятость при обсуждении научных проблем и требу-

ет отвлечения от всех привносимых мотивов прагматического, ценностно-ориентационного и нормативно-регулятивного характера, от традиций, а также каких-либо фобий (страхов) во имя обретения возможности интеллектуального консенсуса в форме взаимопонимания.

Согласование позиций в дискурсе требует высокой профессиональной компетентности, непредвзятости суждений и оценок, свободы от предрассудков и корпоративных пристрастий, интеллектуальной честности и толерантности. Оно достигается в результате дуэли аргументов, являющихся продуктом чистой мысли, и возможно лишь при отсутствии какого-либо давления и принуждения.

Для достижения дискурсивного консенсуса наиболее предпочтительна «идеальная речевая ситуация» (Хабермас), при которой субъекты коммуникации максимально свободны от внешних, вненаучных воздействий, а их аргументы и контраргументы в концептуальном отношении уравнивают друг друга. В этих условиях обнаруживается скрытая, резервная возможность объединения несоединимого и согласия несогласного.

В концепции дискурса присутствует многое от веберовского «идеального типа»: это скорее модель должного, чем сущего, нормативно-ценностный образец научного коммуницирования, выстроенный в соответствии с логикой чистой рациональности, не принимающий во внимание иррациональные компоненты бытия и, в особенности, челове-

ской природы.

Диалогическая открытость

В современной практике социологического познания важную роль играет принцип диалогизма. Диалог ученых имеет своей целью выяснение позиций, поиск точек соприкосновения, обнаружение общих интересов, достижение взаимопонимания, разрешение существующих противоречий. В отличие от простого социального взаимодействия диалог имеет усложненную аксиологическую структуру. Некогда из попыток осмыслить его конструктивные возможности возникла античная диалектика. Как рационализированная форма живого диалога диалектика в основном сложилась к XIX в. В дальнейшем же лежащая в ее основе идея диалогизма должна трансформироваться в систему принципов аутокоммуникации и живого взаимодействия личностей между собой, в идею мирового диалога, в который включается человек.

Диалогизму противостоит монологизм как стратегия агрессивно-оборонительной социальной практики, ориентированной на самозамкнутость, обособленность. Для ученого-социолога монологизм губителен. Ему как воздух необходимы внутренние и внешние диалоги в силу его человеческой несамодостаточности, потребности в активном взаимодействии с миром, социумом и культурой. И он готов брать на себя всю меру ответственности за то, что происходит в

диалогических взаимодействиях и в результате них.

Диалогизм прокладывает путь к взаимопониманию, которое, в свою очередь, выступает как интеллектуальное оформление процесса коммуникации, как стремление к логическому воспроизведению и уяснению содержания и смысла ситуации, являющейся «эпицентром» диалога. При наличии взаимопонимания диалог всегда будет и взаимообогащением, источник которого – в том разнообразии духовных миров, носителями которых являются разные люди.

Понимание как поиск смыслов

Понимание – это ситуация оптимального отношения познающего субъекта к познаваемому объекту, имеющая своим результатом постижение искомым смыслов. Понимание в качестве особого метода социогуманитарных теорий противопоставляется объяснению как методу, общему для всех естественных наук. Основная особенность понимания состоит в том, что оно активно, т. е. не тождественно простому, непосредственному отражению.

Человеческому «я» свойственно привносить в рационально-логические модели интересующих его объектов свои собственные, сугубо индивидуальные штрихи и акценты. В результате на объект познания накладывается печать не только интеллекта, но и эмоций, интуиции, социального опыта, всей личности субъекта, стремящегося к пониманию. Понять –

значит установить личностную связь между чужим и своим, включить то, что являлось до определенного момента внешним, в систему своих личностных смыслов, ценностных координат и собственного экзистенциального опыта. Именно это отличает научное понимание от научного объяснения.

Научное понимание – процесс смыслообразования, когда объективные свойства, содержащиеся в предмете, соединяются с субъективными представлениями, являющимися личным достоянием индивидуального сознания исследователя, и образуется нечто третье, проливающее дополнительный свет на суть вещей. Для социолога понять нечто – значит подчинить смыслы, содержащиеся в объекте, смысловым первопринципам своей концепции.

Смысл – логическая конструкция, формирующаяся в индивидуальном и коллективном сознании, указывающая на содержательно-функциональную значимость той или иной социальной реалии и предназначенная для того, чтобы определить ее место либо в иерархии сопутствующих человеку вещей, связей, отношений, либо в общей картине мира.

Категория смысла восходит к антропоцентрической модели бытия. Смыслы, изначально отсутствующие в самих вещах, не существующие сами по себе, исходят от человека, являются продуктами его духовно-практических усилий. Благодаря усилиям рассудка и разума они образуются в социокультурном пространстве, через которое тянутся связи, соединяющие человека с многообразием объективных и

субъективных реалий.

Обнаружение смысла в том или ином элементе социально-правовой реальности выступает как понимание его предназначения и основных содержательно-функциональных свойств. Логика подобного понимания предстает как процесс преобразования хаоса возможных значений в структурированный, иерархизированный умозрительный космос первоначальных, второстепенных, третьестепенных и т. д. смыслов.

За пределами каждого смысла кроется хаос предполагаемых, в том числе самых невероятных, значений, уводящих разум от постижения действительной сути дела или предмета. Сам же смысл выступает как предельная, пиковая точка, в которой хаос абсурдных, кажущихся бессмысленными предположений и значений переходит в качественно иное состояние, превращается в логически упорядоченные структуры-формулировки, отвечающие на вопросы о сущности, содержании, свойствах и назначении данной реалии.

Если учитывать, что семантическое пространство каждого социального феномена практически беспредельно, то курс любого из его найденных смыслов принципиально открыт и в его структуру всегда можно ввести дополнительные конструктивные элементы. Ограниченное и, казалось бы, исчерпанное на данный момент число приемлемых вариантов искомого смысла, прилагаемых к конкретному предмету, способно изменяться под воздействием самых разных

обстоятельств и событий в существовании мира, социума, цивилизации и человека.

Принципы социологического познания

Принцип детерминации. В распоряжении социологии имеется ряд общих методологических принципов, на которые она опирается при решении конкретных познавательных задач. В первую очередь это принцип детерминации, требующий исходить из того, что общественные отношения, социальные институты со всеми сопутствующими им социогенными структурами способны задавать существующим структурам отношений и сознания определенную целевую направленность и содержательно-смысловую конфигурацию.

Важно различать такие виды детерминации, как номотетическую (осуществляющуюся посредством необходимости) и эвентуальную (проявляющуюся посредством случайности). Традиционно считалось, что лишь первая играет существенную роль, задавая социальным реалиям исходные параметры. В классическую эпоху проблемы эвентуальной детерминации пребывали на периферии научных интересов и лишь в XX в. благодаря в первую очередь развитию синергетики изменилось отношение к роли этой разновидности детерминации в сфере социальной реальности.

Принцип противоречия. Согласно принципу противоречия социальная реальность предстает в виде разнообразных

коммуникативных и мотивационных коллизий – конфликтов, антагонизмов, антиномий, антитез, оппозиций, диссонансов и т. д. Выявление в социальном феномене внутренних оппозиций противостоящих друг другу сторон – это в определенном смысле схематизация того, что происходит в социальной действительности. В отношениях между противоположностями за каждой из сторон всегда остается еще очень многое из того, что невозможно полностью учесть даже в самом обстоятельном исследовании и что полноправно присутствует в «живой жизни» человека, пребывающего внутри социальной реальности.

Эта невозможность объять необъятное, однако, не препятствует теоретическому анализу. Обращая основное внимание на социальные противоречия, социологическое сознание исходит из того, что эти противоречия – тоже «живая жизнь», причем взятая в ее наиболее существенном измерении.

В социологических исследованиях принимается во внимание то, что в каждом социальном феномене содержатся и могут быть выявлены различные по своей значимости пары противоположных сторон, свойств, качеств, функциональных особенностей, взаимообуславливающих и одновременно взаимоисключающих друг друга, находящихся в отношениях взаимозависимости и вместе с тем обладающих относительной самостоятельностью.

Отношения противоположностей предполагают содержа-

тельно-функциональную «асимметрию» сторон, т. е. наличие ведущей и ведомой, доминирующей и подчиненной сторон, каждая из которых обладает собственной тенденцией изменений, подчиняющейся как внешним воздействиям, так и внутренней логике своего развития.

Каждое конкретное социальное противоречие проходит в своем развитии ряд ступеней от возникновения до окончательного разрешения. Оно представляет собой общественное отношение, где стороны связаны непосредственными и опосредованными, постоянными и переменными, материальными и духовными узами между собой и со всей социальной системой. В зависимости от их содержательно-функциональных особенностей противоречия могут либо способствовать стабилизации общественной системы, упорядочению ее структур, повышению степени ее цивилизованности, либо же, напротив, способствовать ее дезорганизации, дестабилизации и деструкции.

Все социальные противоречия возникают, обостряются и разрешаются при неприменном участии социальных субъектов, посредством их конструктивных или деструктивных усилий. При этом сами противоречия являются следствиями действия одних конкретных факторов и одновременно причинами возникновения других, столь же конкретных явлений и процессов. Каждое частное противоречие, разрешаясь, неизбежно ведет к тому, что в пределах того же ареала социального пространства неизбежно возникают новые про-

тиворечия. В этом состоит неустранимый драматизм социального существования людей, где гармония относительна, а противоборство в самых разных его формах абсолютно и неизбежно.

За счет динамики возникновения, обострения и разрешения бесчисленного множества конкретных противоречий в сфере социальной реальности совершаются благотворные или злокачественные изменения.

Принцип рационализации. Этот принцип предполагает, что познающий разум делает ставку прежде всего на построение сугубо рациональных объяснительных схем, касающихся того, что происходит в сфере социальной реальности. Рациональное понимание выглядит при этом как процесс смыслообразования, в результате которого объективные смыслы, содержащиеся в предмете, соединяются с субъективными смыслами, являющимися личным достоянием индивидуального сознания, и образуется нечто третье, проливающее дополнительный свет на суть вещей, процессов и отношений.

Рациональное понимание – это не только овладение знаниями в виде информации, имеющейся в данный момент в распоряжении социологов и подлежащей усвоению. В индивидуальном сознании эта информация обретает субъективно-личностную окраску, изменяет содержательную конфигурацию под воздействием расставленных исследователем специфических смысловых акцентов. Так создается

предпосылочная интеллектуальная ситуация, обуславливающая процесс максимально аутентичного понимания.

Принцип эмпиризма. Для того чтобы социологическая картина исследуемой реальности была достаточно полной, необходимо располагать информацией о множестве конкретных фактов. Среди социологов всегда находится достаточно большое число представителей их профессионального цеха, считающих, что именно работа с конкретными социальными фактами является их главной задачей, а статистические выкладки представляют собой вершину социологической мудрости. Как бы то ни было, социология располагает достаточно эффективным инструментарием для анализа фактов реальной социальной жизни. В ее распоряжении имеются разнообразные методы и методики эмпирических исследований. С их помощью осуществляются сбор и обработка первичной информации, добывается такая информация о деятельности правовой системы, которую сами юристы с их традиционными аналитическими средствами добыть не в состоянии.

Достоинством эмпирической социологии является ее способность получать объективную информацию о состоянии дел в социальной сфере, предоставлять ее в распоряжение не только государственных институтов, но и гражданского общества. А это помогает контролировать деятельность различных сфер социальной системы и своевременно принимать меры по ее совершенствованию. Объективность и бес-

пристрастность получаемой информации являются ее важнейшими свойствами.

Когда некая реалья недостижима для непосредственного эмпирического изучения (например, исчезла из настоящего и осталась в историческом прошлом), но от нее остались единичные тексты, письменные документы, то для социолога они могут служить источником информации. Документы в качестве артефактов свидетельствуют о действительных, некогда существовавших, первичных фактах жизни общества и личности.

Для сбора информации из области исторической социологии определенный интерес может представлять фольклор – древние мифы, народные сказки, легенды, а также различные этнографические данные. Социологи, наделенные художественной интуицией, могут успешно работать с литературными произведениями как источниками социально-исторической информации. Так, французские социологи склонны считать, что добротный материал по социологии собственности присутствует в романах «Человеческой комедии»

О. Бальзака, а по социологии семьи – в многотомной эпопее Э. Золя «Ругон-Маккары».

Для подтверждения гипотез и опровержения противоречащих им предположений социологи могут моделировать необходимые им социальные коллизии – реально-ситуационно или в воображении. Сферой разнообразных мыслен-

ных экспериментов можно считать талантливые драмы, романы, новеллы, созданные выдающимися художниками слова, в которых исследуются различные аспекты социальных отношений, сложные структуры индивидуального сознания.

В этом же предметно-проблемном ареале пребывают вопросы, связанные с использованием биографического метода, позволяющего: а) собирать необходимую информацию психологического, социологического, морально-правового характера; б) формулировать гипотезы, касающиеся особенностей отношения конкретной личности или определенной категории индивидов к тем или иным социальным явлениям и процессам; в) строить предположения о характере сознания, особенностях социального поведения лиц, интересующих исследователей.

Активное использование биографического метода началось в первые десятилетия XX в. Оно связано с выходом работ У. Хили «Преступник» (1915) и «Душевные конфликты и неправильное поведение» (1917), З. Фрейда «Достоевский и отцеубийство» (1928). Многие западные исследователи, в том числе Ф. Знанецкий, Ч. Кули, Г. Д. Лассуэлл, Д. Г. Мид, У. А. Томас, обращались к изучению личных документов, писем, дневников с целью получить достоверные сведения о мотивах социального поведения интересующих людей. Эмпирические данные биографического характера позволяют реконструировать сложнейшие мотивационные коллизии внутренней жизни индивидов, оказавшихся в экстра-

ординарных условиях ситуаций самоубийства, совершения преступления, тюремного заключения и т. д.

Структура социологического знания

Социология представляет собой совокупность взаимосвязанных проблемных сфер, взаимопроникающих друг в друга и вместе с тем сохраняющих относительную самостоятельность. У каждого проблемного комплекса имеется свой круг искомым смыслов и соотносящихся с ними познавательных задач. Одновременно структура социологического знания иерархична, имеет вертикально ориентированное, трехярусное строение.

На высшем уровне располагается метасоциология, сосредоточившая в себе знания об общих, фундаментальных принципах существования социума и его нормативно-ценностных структур. Метасоциологические идеи и принципы выполняют методологическую функцию, ориентируют, направляют социологическую мысль, создают исходные теоретические предпосылки для успешного исследования конкретных проблемных сфер социальной реальности.

На среднем уровне располагается теоретическая социология, исследующая социодинамику функционирования социальных институтов в контексте общественной системы.

На самом нижнем уровне находится сфера эмпирической социологии, которая ориентирована на то, чтобы собирать

факты, наблюдать, опрашивать, проводить анкетирования, производить различные социальные замеры и т. д. Отдельные факты социальной жизни, рассматриваемые сами по себе, эфемерны и скоротечны. Обнаружив себя, заявив о себе, они тут же растворяются и исчезают в потоках новых событий и часто не оставляют после себя явных следов в общественном сознании. Но социология удерживает их от немедленного исчезновения. Будучи зафиксированы теоретическим сознанием, они привлекаются к участию в построении гипотез и концепций, объясняющих суть того, что происходит с социальным миром.

Все три уровня социологического знания обнаруживают отношения взаимозависимости и соподчиненности, выступая как единый познавательный комплекс.

Отдельное место в системе социологических знаний занимает историческая социология, задача которой заключается в том, чтобы актуализировать, предоставить в распоряжение современных исследователей теоретический опыт, накопленный поколениями аналитиков за многовековую историю развития социогуманитарной мысли.

Структуру социологии можно изобразить и несколько иначе, разграничив внутри нее макросоциологический и микросоциологический уровни. Так, основной предмет макросоциологии составляют развитие и функционирование локальных цивилизаций на протяжении достаточно продолжительных исторических периодов.

Предметом микросоциологии являются непосредственные отношения между социальными субъектами внутри конкретных социальных общностей. Но, независимо от того, каким образом структурируется система социологических знаний, в любом случае она остается открытой, динамичной системой, способной к развитию и обогащению своего содержания.

Функции социологической теории

Одна из основных задач, которую призвана решать социология, состоит в демонстрации того, что дает человеку и обществу социологическое видение и понимание социальной реальности, каковы возможности и преимущества такого видения. Социология обладает рядом функций, которые указывают, для чего необходима эта научно-теоретическая дисциплина, чем она полезна и какие задачи способна решать.

1. **Дескриптивная (социографическая) функция** состоит в том, чтобы описывать интересующие социологов социальные явления, давать их всестороннее теоретическое изображение с максимально возможной полнотой признаков. Различные формы сущего здесь предстают во всей их естественной противоречивости, без какой-либо идеологической ретуши и морализирующих сентенций. Социолог при этом не должен напоминать дикаря, который, по словам этнографа Тэйлора, «видит то, во что верит, и верит в то, что видит».

Его профессиональный долг состоит в честном и непредвзятом изображении социальных феноменов, позволяющем увидеть за внешним внутреннее, за поверхность – сущность. Социографический подход позволяет излагать эмпирические факты в их «чистом» виде, без примеси субъективизма, избегая оценочных суждений, идеологических интерпретаций и художественных аранжировок.

2. Оценочно-диагностическая функция позволяет социологии выстраивать оценочно окрашенные объяснительные модели на основе имеющихся старых сведений и новых знаний. Диагностирование состояния того или иного элемента социальной системы всегда выглядит как попытка поместить его в широкий социокультурный контекст, приложить к нему определенную ценностную шкалу и сформулировать соответствующие выводы о том, в какой мере данный элемент справляется со своими функциональными обязанностями, насколько он отвечает своему общественному предназначению. На этом пути социолога могут поджидать опасности либо идеологической ангажированности, либо схоластического пустословия, прикрывающего очевидную банальность оценок и выводов. В первом случае диагноз намеренно фальсифицируется в угоду требованиям властвующей политической элиты. Во втором – у социологов просто не хватает творческой, интеллектуальной энергии для выхода на требуемый уровень научного понимания данного социального феномена, и тогда их оценочные суждения ока-

зываются словесными хитросплетениями из путаных силлогизмов.

3. Прогностическая функция социологии является следствием ее интереса к проблеме социального хронотопа (пространственно-временного континуума), к вопросу пребывания социальных реалий в историческом времени – в прошлом, настоящем и будущем цивилизации. Внимание к будущему оборачивается ее способностью отвечать на вопросы: «Чего следует ждать? К чему необходимо готовиться? На что можно надеяться? В чем можно быть уверенным? Чего следует опасаться?» Эти вопросы заставляют социологическое сознание строить ближайшие предположения и долговременные прогнозы относительно возможных состояний социальных отношений, общественного и индивидуального сознания в условиях конкретной социальной системы. Чтобы эти прогнозы были правдоподобными, реалистичными, социология должна опираться на достоверные знания о прошлом и настоящем состоянии социальной реальности. А это требует хорошего рабочего состояния такой отрасли знаний, как историческая социология. Только зная историческое прошлое конкретного социального явления, можно понять его сегодняшнее состояние и выстроить достаточно обоснованное предположение относительно его будущей судьбы.

В выстраивании подобных теоретических цепочек может помочь диалектический взгляд как методологическая уста-

новка на повсеместное обнаружение социальных противоречий, требующая: 1) выявлять и фиксировать базовое объективное противоречие в пределах социальной реальности; 2) обозначать весь перечень доступных обзору путей и способов разрешения данного противоречия; 3) указывать наиболее вероятный из этих путей. Заключительная процедура будет служить основанием для построения прогноза тех процессов, которые совершаются в исследуемой социальной сфере и непосредственно зависят от характера выявленных противоречий.

Тем, кто получит сформулированные социологами прогнозы, останется лишь направить соответствующие усилия на то, чтобы на практике блокировать нежелательные варианты развития ситуативных противоречий.

Добывание новых знаний не является для социологии самоцелью. Ориентация на практику и ее нужды составляет важное свойство этой науки. В сфере конечных результатов своих усилий она смыкается с социальной инженерией, поскольку активно участвует в разработке социальных технологий по совершенствованию общественных отношений и укреплению социального порядка.

4. Классика и модерн – две эпохи в развитии социологии

История западной социальной мысли как «драма идей»

Становление и эволюция западной социологии непосредственно связаны с общей динамикой изменений социальной реальности и ее цивилизационного контекста. Социальная мысль, двигаясь «по стопам» развивающейся европейской цивилизации, стремилась в своих концептуальных построениях, объяснительных теоретических моделях раскрывать смыслы и суть происходящего в обществе. Ее развитие совершалось волнообразно, с чередованием подъемов и спадов. Так, в античном мире социально-философская рефлексия, заявив о себе поначалу в виде отдельных суждений софистов и киников, обретает вид полномасштабных концепций в фундаментальных сочинениях Платона и Аристотеля. После этого ее активность начинает постепенно угасать.

Познавательное отношение теоретического сознания к социальной реальности, имеющее вид накопления фактов и идей, предстает как приобретение все более адекватных представлений о ценностях, потребностях, интересах, которыми руководствуются люди в практике социальных отно-

шений.

В социальных идеях и учениях воплотилась конструктивная роль общественного сознания по упорядочению и логическому оформлению стихийного социального опыта в концептуальные, внутренне организованные целостности теоретических построений. Социальная реальность логически реконструировалась в них средствами теоретической рефлексии. Историческое накопление мыслительного материала, расширение арсенала идей, развитие категориального аппарата позволяли с течением времени осуществлять все более глубокий философский анализ социальных проблем.

Социальная мысль, несмотря на периодические затухания своей поисковой активности, постепенно приобретала опыт и силу, глубину и основательность суждений. Этот процесс совершался, как правило, не посредством монологов мыслителей-одиночек, чаще всего это были диалоги и даже «триалоги» и «полилоги» исследователей с их идейными контрагентами, авторитетами прошлого и настоящего. При этом сталкивались различные подходы к одним и тем же проблемам, соперничали непохожие друг на друга методы, конкурировали системы аргументации, состязались мировоззренческие и нравственные принципы, индивидуальные интересы и пристрастия.

Л. Толстой в своей «Исповеди» высказал мысль о том, что когда обращаешься к наукам, которые пытаются давать ответы на вопросы, связанные с наиболее сложными проблемами

бытия человека в социальном мире, то встречаешь «беспредельные противоречия одного мыслителя с другими и даже с самим собою». Это весьма характерно для истории социальной мысли, которую можно рассматривать не только как историю социологических идей, но и как историю социологических проблем.

Внутри внешне плавной динамики исторического развития социальной мысли обнаруживаются резкие контрасты и поляризации, глубокие расхождения позиций, превращающих весь исторический процесс в многоактную интеллектуальную драму погони человеческого разума за ускользающей истиной. Таким образом, предложенное А. Эйнштейном определение истории науки как «драмы идей» можно в полной мере отнести к истории социальной мысли в целом и социологической теории в частности.

Социокультурные парадигмы и динамика развития социальной мысли

Основные коллизии «драмы социологических идей» могут быть рассмотрены в контекстах действия двух ведущих социокультурных парадигм¹ – классики и модерна. Как рациональные методологические модели высокой степени

¹ Парадигма (от греч. *paradeigma* – образец, пример) – система мировоззренческих, методологических, нормативно-ценностных установок, предписывающих теоретическому сознанию решать научные проблемы строго определенным образом.

обобщенности, обладающие императивной силой для исследователей, эти парадигмы предписывали или продолжают предписывать разработку конкретных проблем социальной теории в русле определенных исходных мировоззренческих и познавательных принципов.

Функциональное своеобразие парадигм заключается в их способности к параллельному сосуществованию в социокультурном времени-пространстве с попеременным доминированием какой-либо одной из них. Так, социокультурная триада парадигм классики, модерна и постмодерна подчинена историческому ритму маятниковых колебаний. Если первые две парадигмы обозначить двумя крайними точками, то между ними обнаруживается амплитуда колебаний исторического маятника. Эта амплитуда, если рассматривать ее в тот момент, когда маятник двигался от «пункта» классики к «пункту» модерна, служит графическим обозначением маргинальной стилевой формы, обозначаемой понятием прото-модерна. Когда же маятник устремился в противоположном направлении от модерна к классике (неоклассике), то он оказался в социокультурном пространстве постмодерна.

Каждая парадигма обладает свойством доводить до логического конца все имеющиеся в ее распоряжении творческие ресурсы и потенциалы. Так, классика довела до конечного пункта логику нормативности, пафос дисциплинарности. Модерн выявил все доступные созерцанию и пониманию творческие резервы анормативности.

На исходе средневековья Фома Аквинский создал трактат «Сумма теологии», в котором попытался дать завершающую, «суммарную» формулу социокультурного, духовного опыта, накопленного европейской христианской цивилизацией за предыдущее тысячелетие. Аналогичным образом на историческом излете эпохи классики должны были появиться подобные «суммы». И они действительно возникли. Самым характерным оказалось то, что их возникновение имело именно такого же рода авторскую мотивацию, как и в «Сумме теологии» Аквината. В философии XIX в. на роль подобной «суммы» могла бы претендовать грандиозная гегелевская система. В европейской литературе – это масштабные эпопеи Бальзака и Золя. В русской литературе – начатый, но не завершённый Достоевским проект многотомного сверхромана «Житие великого грешника» и т. д.

Парадигма классики. (Классическая цивилизация)

Обозначим наиболее характерные особенности классической эпохи, ее цивилизации и культуры, имеющие определяющее влияние на формирование методологического инструментария социальных исследований. Парадигма классики:

1) совпала в своем разворачивании и в логике самообнаружения своих духовных возможностей с историей доиндустриального общества и длилась в Европе, начиная с «осе-

вого времени» (VIII–II вв. до н. э.) до середины XIX в.;

2) не культивировала тоталитарных форм социальности, относилась к ним как к чему-то экзотическому в теории (жанр утопии) и эпизодическому, периферийному в политической практике (например, империя инков);

3) имела разработанную, дифференцированную, полиморфную систему устойчивых стилевых качеств и признаков, отчетливо обозначившихся в содержании ряда таких «больших» стилей, как ренессанс, барокко, классицизм, рококо, романтизм и т. д.;

4) вектор классических культуротворческих интенций был устремлен в направлении от хаоса к порядку; в классическом сознании доминировала уверенность в продуктивности порядка и губительности хаоса, который рассматривался как начало, враждебное человеку, культуре, цивилизации;

5) классический культурный космос – мир строгой нормативности запретительного характера; царящему в нем духу дисциплинарности соответствовал политико-юридический тезис «запрещено все, что не разрешено»; доминирующими парадигмами, при помощи которых в западном культурном сознании строились картины мира, выступали теодицея и антроподицея;

6) логика теоретической изобразительности была устремлена по направлению к симфонизму, позволявшему упорядочивать материал, подчинять его строгим композиционным нормам;

7) социальное знание стремилось к системности;

8) всякая мысль, в каком бы тексте, философском, юридическом, педагогическом или художественном, она ни присутствовала, никогда не представала в своей изначальной, вненормативной «нагоде», а непременно была облачена в социокультурные «одеяния» из множества нормативных условностей;

9) господствовала вера во всеислие рационального мышления, переходящая в устойчивый эпистемологический оптимизм, рассчитывающий в любом фрагменте реальности непременно обнаружить либо типовые значения, либо эксклюзивные смыслы, и при этом приоритетное место отводилось первым;

10) привязанность к традициям;

11) общая конструктивная устремленность культуротворческой деятельности; на протяжении всей классической эпохи, от Платона до Гегеля, социологическое знание развивалось в единстве с метафизикой; плоды метафизического воображения преобладали над результатами эмпирического познания, а метафизическая дедукция довлела над практикой индуктивных обобщений.

Традиционное общество как социальная основа классической цивилизации

Традиционное общество – это исторически первая фор-

ма цивилизованного социума, пришедшая на смену патриархально-родовому, догосударственному, доправовому, естественному состоянию и отличающаяся абсолютным доминированием аграрной экономики. По отношению к нему используется также определение «доиндустриальное общество», поскольку традиционное общество имеет свойство трансформироваться в общество индустриальное.

В марксизме концептуальный аналог традиционного общества именуется докапиталистическим обществом, включающим две исторические ступени – рабовладельческую (античный социум) и феодальную (средневековый социум).

Сущностные признаки традиционного общества:

- 1) преобладание натурального хозяйства, слабая развитость рыночных отношений;
- 2) устойчивость социальных структур, институтов, типовых моделей межсубъектных отношений;
- 3) господство традиционных форм социального поведения и культурных образцов нормативно-ценностного характера; консервативность общественной психологии и индивидуального мышления, негативное отношение субъектов к большей части социальных инноваций;
- 4) доминирование в ранних его фазах духа патриархальной общинности, предполагающей слабую развитость личностного начала, отсутствие в нем ярко выраженного трансгрессивного духа и стремления к противопоставлению индивидуального «я» общинному «мы»;

5) высокий социокультурный статус ценностей и норм корпоративной морали и, соответственно, низкая социальная оценка попыток обретения личностной автономии;

6) отсутствие специальных общественных механизмов по культивированию пространства социальной и духовной свободы;

7) жесткая иерархическая поляризованность структуры социума, состоящего не из равноправных граждан, а из вертикально ориентированных социальных диад противоположных сословий и слоев – землевладельцев и крестьян, сеньоров и вассалов; существование правовых ограничений (чаще всего на базе норм обычного права), препятствующих переходам индивидов с одного уровня на другой;

8) преимущественная опора институтов государственной власти на механизмы внеэкономического принуждения; активное использование авторитета религии для укрепления политического господства властвующих субъектов;

9) сакрализованный характер абсолютного большинства политико-правовых акций, осуществляемых государственными институтами;

10) единство политических стратегий светской и церковной власти, чьи институты венчают социальную пирамиду;

11) высокий авторитет духовенства и важная роль института церковного суда в социальной жизни;

12) преобладание монархического типа властвования над всеми остальными в силу его близости стереотипам патри-

архального мировосприятия и мироотношения.

Ренессанс как кризис традиционного общества и классической цивилизации

Ренессансом (от франц. renaissance, итал. rinascimento – возрождение) именуется эпоха с XIV по XVI в. в истории европейской цивилизации и культуры. Термин «возрождение» был введен в середине XVII в. итальянским художником и историком искусства Джорджо Вазари. В своем фундаментальном труде «Жизнеописания наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих» он противопоставил два стиля – средневековый, «варварский», не имевший представлений об истинной красоте, и новый, возникший на основе обращения к античным образцам художественного совершенства и фактически возродивший их.

В середине XIX в. швейцарский историк искусства Я. Буркхардт, автор известного исследования «Культура Возрождения в Италии» отделил ренессанс не только от предшествовавшей ему средневековой культуры, но и от пришедшего ему на смену стиля барокко. Таким образом, ренессансная культура обрела достаточно определенную локализованность в социальном пространстве и времени. Она предстала как исторический симбиоз трех начал – античного, средневеково-христианского и собственно ренессансного. Слившись воедино, они породили удивительный по сво-

ей выразительности и одухотворенности культурный стиль. Греко-римский натурализм вместе с христианским спиритуализмом оказались подчинены стремлению искать высшую красоту не на небесах, а на земле.

В Италии, на родине ренессанса, Возрождение прошло несколько этапов. Первый период – XIII в. («треченто»), или Проторенессанс (букв. «Предренессанс»). Второй период – XIV в. («кватроченто»), или Раннее Возрождение. Третий период – XV в. («чинквеченто») вобрал в себя фактически два этапа – Высокое и Позднее Возрождение, когда создавали свои шедевры крупнейшие итальянские мастера Леонардо да Винчи, Рафаэль, Микеланджело, Тициан, Джорджоне.

На протяжении Ренессанса совершался переход от феодального средневековья к современному типу западной цивилизации, происходила смена типов культуры, систем ценностей и форм мирозерцания. Это была переходная и потому чрезвычайно противоречивая эпоха, когда совершался целый ряд радикальных социокультурных метаморфоз в европейском нормативно-ценностном сознании. И хотя К. Ясперс утверждал, что сущность Ренессанса, где бы он ни заявлял о себе, состоит в том, что в культуре возникает воспоминание о возможностях и ценностях «осевого времени» и желание возродить их, все же инновационное начало в нем доминирует над традиционным, консервативно-ретроспективистским. Новообразующаяся цивилизация, пытающаяся припасть к своим истокам, приобщиться к ценностям «осе-

вого времени», в итоге получает мощный творческий импульс для своего дальнейшего развития и энергично устремляется вперед.

Основные социокультурные метаморфозы, сопутствовавшие Ренессансу: 1) изменилась модель мироздания, средневековая картина конечной Вселенной сменилась умозрительной моделью бесконечного Космоса, возникла идея самодвижения космической материи, в результате которой исчезла необходимость в Боге как перводвигателе и первоисточнике миропорядка; 2) произошла смена моделей культуры, человек поставил себя в центр мироздания, теоцентризм начал уступать место антропоцентризму; 3) заявил о себе новый социокультурный тип личности с явно выраженными трансгрессивными наклонностями, рвущийся к неизведанному и запретному, страстно жаждущий самореализации и самоутверждения; 4) раздвинулось пространство социальной свободы.

Ренессансная и постренессансная мысль обнаружила острый интерес к тому, что находится «под» структурами человеческого сознания, т. е. имеет субструктурный характер. Это перемещение поиска происходило вместе с утверждением в европейской культуре новой, антропоцентристской, модели мировосприятия. Индивидуальное «я» становится главным предметом внимания для мыслителей, писателей, поэтов, художников. Открыв новую главу, западная культура как бы «проваливается» в человека, в глубины разверз-

шейся перед ее испытующим взором субъективной реальности. Мысль о том, что человеческое сознание представляет собой абсолютную реальность, пребывающую в основании всего сущего, все прочнее утверждается в европейской философии. У Р. Декарта, а затем И. Канта она предстала в виде стремления рассматривать любую предметность не саму по себе, а как данную человеку через сознание и его формообразующие усилия. В XX в. она оформилась в самостоятельный феноменологический метод, который оказался нацелен на отыскание безусловных первоначал всякого знания в глубинах трансцендентального «эго».

Секуляризация как одно из проявлений заката классической цивилизации

Процесс секуляризации (от лат. *saecularis* – светский, мирской) западной культуры и цивилизации имел вид высвобождения общественного и индивидуального сознания из-под власти религии и церкви. Совершавшаяся на протяжении Нового и новейшего времени секуляризация сопровождалась такими изменениями в сфере общественной жизни, как перераспределение церковной собственности в пользу государства, освобождение властных институтов от практики получения санкций со стороны церкви, эмансипация культуры, воспитания, образования, быта людей от религиозно-церковных влияний, «разволшебствление» («раскол-

довывание») картины мира, переход мирообъяснительных инициатив от религии к науке.

Секуляризация является противоположностью другого процесса, также характерного для развития культуры и цивилизации, – сакрализации. Секуляризация и сакрализация – полюса живой, динамичной культурно-исторической анти-тезы, между которыми располагается культурное пространство цивилизованного общежития народов и государств. Между ними колеблется исторический маятник, устремляющийся то в одну, то в другую сторону, и его движения свидетельствуют либо о волне сакрализации, либо о волне секуляризации.

Состояние нормативно-ценностных систем, социальных механизмов морально-правовой регуляции прямо зависело от этих процессов. Так, волна секуляризации с присущим ей возвышением личностного начала, усилением рационализирующих умонастроений, крепнувшим духом антропоцентризма и социоцентризма порождала встречную защитную реакцию со стороны апологетов сакральной картины мира, заставляла их защищать эту картину, оправдывать Бога, создавать разнообразные варианты теодицеи. И, напротив, мощная волна сакрализации, сопровождающаяся распространением умонастроений, существенно приуменьшающих масштабы человеческой личности, а порой и заметно принижающих достоинство человека, порождала встречную реакцию секулярного характера, заставляла человека оправ-

дывать самого себя в собственных глазах, искать средства и способы духовного самовозвышения, создавать различные модели антроподицеи.

В условиях западной цивилизации волны секуляризации, как правило, начинали угрожать традиционным иерархическим нормативно-ценностным вертикалям, а это было чревато ослаблением устоев социального порядка, падением нравов, ростом преступности, социальными катаклизмами. Символику секуляризованного мира демонстрирует творчество И. Босха. В его картинах мир, покинутый Богом, оставлен на произвол судьбы и оказался во власти темных сил. Всевозможная нечисть, прежде страшившаяся Божьего гнева, теперь осмелела и начала выползать из расщелин и укрытий. Мир наполнился омерзительными и злобными чудовищами. Босх как бы предупреждает: обезбоженный мир станет напоминать кошмар безумия, и жить в нем человеку будет по-настоящему страшно, поскольку он окажется бессилён перед распоясавшимися силами тьмы и зла.

Цивилизационный макроорганизм, интуитивно ощущая опасность, которую несла в себе секуляризация, предпринимал встречные меры и стимулировал процесс активного правотворчества. Так, некогда в императорском Риме на фоне ослабления религиозных начал, выхолащивания и оскудения религиозных чувств у граждан возникла тенденция развития и укрепления механизмов правовой регуляции социальных отношений. Несомненно, римское право как замеча-

тельный плод античной цивилизации – один из результатов той скрытой, подспудной секуляризации, которая постепенно высвобождала общественное и индивидуальное сознание из плена языческих верований.

Аналогичным образом обстояло дело и в постренессансной Европе: процесс секуляризации сопровождался интенсивным развитием правосознания, правоотношений и правоправедения. Характерно, что классический Восток, не знавший мощных волн секуляризации, не породил сколь-нибудь значительных правовых систем или открытий в области правовой теории. Однако неразвитость механизмов правовой регуляции на протяжении всей истории государств Востока не приводила к сколько-нибудь заметным проявлениям падения нравов и разгула преступности. И причина заключалась в том, что традиционные нормативно-ценностные регуляторы преимущественно религиозного характера вместе с достаточно архаическими нормами обычного права успешно осуществляли функцию социального контроля.

Так обнаруживает себя существенная культурно-историческая закономерность: чем интенсивнее процесс секуляризации, чем энергичнее осуществляются разрушения в сфере иерархической пирамиды религиозных норм, тем острее нужна в развитии институтов права как внешней регулятивной силы, предназначенной удерживать стихию человеческих взаимоотношений в русле цивилизованной нормативности.

В Европе Нового времени в процессе секуляризации постепенно сузилась сфера компетенции канонического права, целый ряд направлений в правоотношениях, касающихся международных, политических, гражданских, семейно-брачных, уголовных вопросов, перешел в ведение светских государственных судов. В итоге к XX в. в большинстве европейских стран за каноническим правом осталась область преимущественно внутрицерковных отношений.

На протяжении XVIII–XIX вв. секуляризация проявлялась в форме заметного усиления позитивно-правовых умонастроений среди западных правоведов и философов, склонных рассматривать право как самостоятельную регулятивную силу, опирающуюся на мощь светских социальных институтов и не нуждающуюся в религиозных и метафизических обоснованиях своих норм. Формируется сугубо светская, «государствоцентристская» модель права, в которой последнее предстает уверенным в том, что способно самостоятельно, без помощи религии и церкви поддерживать необходимый социальный порядок. При этом практические кодификации как бы отменяют все предшествующие религиозно-философские и религиозноэтические искания, приведшие к появлению тех или иных конкретных норм и законов. Философскому и юридическому позитивизму важен прежде всего сам закон в его прагматическом приложении. Здесь действует отмеченная М. Вебером логика исторической рационализации права, проявляющаяся не только в его

секуляризации, но и в возрастании роли факторов специализации и бюрократизации правоотношений, в непомерном увеличении числа регулирующих их нормативных актов. Все это позволяет говорить о двойственной, амбивалентной природе процесса секуляризации, который не вписывается в границы однозначных положительных или отрицательных оценок. С одной стороны, Европа обязана ему появлением того богатства правовых идей и систем, которым она гордится. Вместе с тем это богатство вряд ли способно компенсировать те существенные потери в сфере духа и духовности, которыми обернулась для культуры практика обесценивания высших абсолютов и разрушения классических нормативно-ценностных иерархий.

Между тем социально-историческая практика уже продемонстрировала ту культурную модель, которая позволяет успешно сочетать тенденции сакральности и секулярности на началах цивилизованного паритета. Культура европейского барокко XVII в. являет собой пример сочетания духа антроподицеи и духа теодицеи, человеческого и божественного, секулярного и сакрального, свободы и ответственности. В барочной картине мира Бог и человек выступают на равных, представляют собой две равнозначные доминанты. Эта двухдоминантная модель миропорядка не отменяет традиционной иерархической вертикали и одновременно не сковывает человека, не ограничивает его духовную и практическую свободу. Более того, она защищает человека от соблаз-

на вседозволенности, оберегает от падений в бездну имморализма. В ней религиозные, моральные и правовые нормы не конкурируют между собой, а, дополняя усилия друг друга, служат одной цели – укреплению цивилизованного социального порядка.

Эту опасную двойственность секуляризации подчеркивал П. Тиллих: «Наша цивилизация решила в пользу секуляризации. Это было великое и очень нужное решение. Оно свергло с трона церковь – церковь, сделавшуюся силой угнетения и предрассудка. Оно осватило и наполнило смыслом нашу повседневную жизнь и труд. Однако оно отвергло те глубокие вещи, которые символизирует религия: чувство неисчерпаемой таинственности жизни, проникновение в конечный смысл существования и непобедимую силу безусловной преданности. Такие вещи отвергать нельзя. Если мы изгоним их в их Божественных формах, они вернутся в демонических формах. И вот теперь, в преклонный век нашего секуляризованного мира, мы оказались свидетелями самых чудовищных проявлений этих демонических форм; мы заглянули в тайники зла глубже, чем большинство прежних поколений».

Процесс секуляризации выполняет одновременно деструктивные и конструктивные функции. С одной стороны, он означает деструкцию традиционных форм сакральности, а с другой, – подготавливает социальную и духовную почву для новых форм сакральности, в которых абсолютные ценности и нормы обретут тот вид, который в наибольшей сте-

пени будет соответствовать новым социально-историческим обстоятельствам.

От теоцентризма к социоцентризму

На протяжении нововременного процесса секуляризации сложилось европейское социальное сознание – система классических воззрений на общество и государство как единый соционормативный комплекс, оказывающий определяющее цивилизующее воздействие на развитие всех сторон человеческой жизни. Социальное сознание сформировалось в результате действия двух важнейших факторов. Первый – это процесс формирования централизованных европейских государств с интенсивно развивающейся экономикой, промышленностью, торговлей, нуждающихся в нормативном обеспечении своих конструктивных инициатив, в интенсивной законотворческой практике.

Второй – это процесс секуляризации как постепенное освобождение социальной мысли, общественного и индивидуального сознания от власти церковных догматов и традиционных стереотипов религиозного мирозерцания. Он выглядел как логика постренессансного перераспределения мирообъяснительных функций в пользу светских текстов, создаваемых естествоиспытателями, философами, моралистами, правоведами и т. д.

Основными формами, в которых выступило социальное

сознание, стали две системы взглядов – естественно-правовая и позитивно-правовая. Развитие первой имело своим главным источником инициативы, исходящие преимущественно от формирующегося гражданского общества, защищавшего естественные права и свободы граждан и выдвигавшего крупных мыслителей-апологетов этих свобод.

Позитивно-правовая форма социального сознания, выражавшая интересы централизованных государств, разрабатывалась идеологами и политиками, находящимися на государственной службе.

Динамическая антитеза этих двух модусов составила внутреннее противоречие, благодаря которому западное социальное сознание развивалось как подвижная духовная целостность, способная производить разнообразные концептуальные структуры и сохраняющая при этом верность исходным нормативным, ценностным, смысловым константам западного культурного мира.

Протомодерн – эпоха перехода от классики к модерну

Протомодерн предстал в качестве маргинальной социокультурной парадигмы, занявшей промежуточное место между двумя культурно-историческими эпохами и соответствующими им типами цивилизаций – классической цивилизацией и цивилизацией модерна. Он возник как результат

взаимопроникновения двух тенденций. Первая – тенденция подведения итогов, исходящая от парадигмы классики, выдающаяся отчетливое понимание своих целей и задач и пытающаяся связать прошлое с настоящим.

Вторая тенденция отличалась устремленностью в будущее. Но при этом она еще не имела собственных духовных сил, чтобы постичь смысл «иероглифов» надвигающейся эпохи.

На протяжении плавного перехода от классики к модерну, продолжавшегося во второй половине XIX в., культура протомодерна еще не приобрела самостоятельных стилевых особенностей. На глазах мыслителей и художников былой нормативно-ценностный космос классической культуры с ее ясными критериями и отчетливыми смыслами начал все более походить на «разбегающуюся Вселенную» Эмпедокла, когда власть в ней перешла от Дружбы к Вражде.

Позитивизм как социоцентризм

В эпоху протомодерна начала складываться методология позитивизма, ставшая основанием, на котором утвердилась новорожденная социология XIX в. Она явилась частным случаем, конкретной формой более общей парадигмы социоцентрического характера. На культурно-историческом фоне постепенного сдвига в историческую тень парадигм теоцентризма, а затем и антропоцентризма стала выделяться

парадигма социоцентризма. Теперь уже не Бог и не человек выступали в роли доминант, довлевших над ценностными мирами. Общество обрело значимость наиболее важного предмета размышлений и аналитических усилий. Именно социоцентризм как исследовательская установка стал основанием, на котором утвердилась новая социологическая наука.

Теперь уже не божественные заповеди и не гуманистические иллюзии, а трезвые и прагматичные требования, исходящие из окружающей социальной среды, занимали социальных мыслителей. В русле этих императивов и складывается методология позитивизма.

Особенность позитивизма как совокупности познавательных установок социологического сознания состояла в том, что он требовал рассматривать все феномены социальной жизни прежде всего в эмпирически-фактографическом, утилитарно-прагматическом ключе. Он предписывал социологической мысли избегать каких-либо философских допущений метафизического характера.

Еще до того, как позитивизм сложился в самостоятельную методологическую парадигму общеполитического и социологического характера в работах О. Конта и Г. Спенсера, соответствующая тенденция уже существовала в виде принципа эмпиризма, намеренно игнорировавшего метафизическую проблематику. Адепты раннего и зрелого позитивизма не признавали ни абсолютных первопринципов, ни чистых

эйдосов, ни вечных сущностей.

В свете позитивистской методологии детерминационными механизмами, предопределяющими природу социальных явлений и процессов, выступают только лишь реалии природно-социального хронотопа (витальные, биопсихические факторы антропологического характера, социодинамика государственных институций, логика развития экономических, политических, идеологических и других отношений).

Мышление, ориентированное на принципы позитивизма, рационально, дискурсивно и опирается прежде всего на такое средство миропонимания, как рассудок. Но еще Платон характеризовал рассудок как мыслительную способность, занимающую промежуточное место между умением формулировать обыденные мнения и разумом, способным к тонкой, изощренной диалектике. Рассудку свойственно пребывать в плену видимостей, загораживающих от него истину. Отсюда сравнительная узость позитивистского миропонимания. В свете его установок предмет теоретического анализа предельно зауживается: берется социальный феномен сам по себе, отсеченный от трансцендентной и трансцендентальной реальности, от абсолютных первопринципов бытия, вечных сущностей, религии, метафизики, нравственности, этики, антропологии, психологии и т. д. В результате нередко в социологическом сознании на месте картин живой социальной реальности воцарялась этатистская схематика бездуш-

ного, рационализированного порядка, в котором не было места ни справедливости, ни благу, ни истине.

Накапливаемые факты, приобретаемые знания о социуме, если они отлучены от метафизических оснований бытия и мироистолкования и целиком пребывают во власти позитивистских установок, искажают картину социальной реальности. И тогда обнаруживается (если перефразировать Гераклита), что позитивистское многознание уму не научает. Накопление положительных знаний, их укладывание в громоздкие системы не заменяют самого главного и наиболее существенного – понимания основополагающих смыслов бытия человека в мире, социуме.

Рассудочное познание действительно не приемлет трансцендентного мира, отвергает высшую реальность. Для него Бог, душа, судьба, бессмертие – пустые, ничем не наполненные понятия, бесполезные для положительной науки. Наиболее характерным воплощением рассудочного мироотношения явились учения Ч. Дарвина, К. Маркса, З. Фрейда, отвергающие инобытие во всех его видах, отличающиеся невосприимчивостью к духовным первосущностям мира.

Социологический позитивизм признает существующим лишь то, что ясно и отчетливо оформлено в рациональных категориях социологической теории. Все, что пребывает «над» социальными фактами (Бог, эйдосы, идеалы) или «под» ними (коллективная душа, архетипы и т. д.), его не интересует. Он предпочитает замкнутые, уже освоенные им

предметно-проблемные области, внутри которых он чувствует себя компетентным, где теоретические положения поддаются опытной верификации, где все предельно прозрачно – цели и средства, намерения и орудия их реализации.

При этом характерно, что позитивизм не сознает собственной ограниченности. Уверенный в самодостаточности своих принципов, он с воинственным пылом нападает на метафизику, критикует всех, кто пытается рассматривать социальные реалии в контексте культуры, в их многообразных и сложных связях с мифологией, религией, нравственностью и другими порождениями человеческого духа. Этим он демонстрирует интеллектуальную ограниченность своих позиций. Разумеется, человеческий интеллект не следует упрекать в стремлении к упорядочению и некоторому упрощению своих представлений о мире. «Мы не способны думать в терминах неограниченного разнообразия деталей; очевидность приобретает присущее ей значение лишь в том случае, если она предстает перед нами, приведенная в порядок при помощи общих идей» (Уайтхед А. Религия и наука. – Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990. С. 457). Но особенность рассудочно-позитивистского подхода состоит в том, что используемые его сторонниками общие идеи не только упорядочивают сущее, но и деформируют его. Расчленяя, систематизируя, давая строгие, на его взгляд, дефиниции, рассудок уверен в исчерпы-

вающем характере, абсолютной истинности своих построений. Но он не замечает той опасности, которая подстерегает его и избежать которой ему, как правило, не удастся. Имя этой опасности – редукционизм с его логикой грубых упрощений-искажений. В его наивном реализме присутствуют не только конструктивные, но и деструктивные элементы: упрощая, огрубляя, он нарушает живые связи, соединяющие социальные феномены с одушевленным контекстом человеческой культуры. Его усилия временами напоминают вивисекцию, сдирающую с живого существа кожу и разрубающую его на части. В результате перед взглядом аналитика предстает не живое социальное явление, а его рассеченный труп.

Характерно, что позитивистскому рассудку чужды противоречия в явлениях и процессах. Эти объективные источники движения и жизненности грозят надуманным схемам и искусственным конструкциям разрушениями. Рассудку не свойственны споры с самим собой и сомнения в собственной правоте. Выдвигая какое-либо теоретическое положение, он обычно намерен твердо и до конца держаться за него. Слыша при этом только себя и звучащие в унисон монологи единомышленников, предпочитая каноны новациям, привычное – неизвестному, он не замечает, как оказывается в плену мыслительных штампов, из тисков которых почти никогда не может самостоятельно высвободиться. Именно поэтому эвристический потенциал позитивизма не слишком велик.

«Смерть Бога» – символ разрушения классической картины мира и наступления эпохи модерна

В классической культуре, в традиционной иерархии ценностей и норм роль главенствующего принципа играла идея Бога. Гранью, отделившей эпоху классики от эпохи модерна, можно считать тот исторический момент, когда западный мир услышал, что «Бог мертв». Эта мысль была сформулирована Фридрихом Ницше в категоричной форме безапелляционной констатации.

Однако, строго говоря, европейская «Теомахия» («убийство Бога») стала сквозным сюжетом европейской «фаустовской» культуры задолго до Ницше. Активное участие в этом философском ристалище принял Кант. У него Бог утратил свойства объективной первосущности и был помещен в пределы субъективного мира личности, превратился в трансцендентально-априорную идею, «личного» бога каждого человека, с которым тот вправе обращаться, как ему заблагорассудится. Предельным вариантом такого самоуправства стала возможность покушения на Бога в себе. Возникла возможность его убийства, чреватого образованием в сфере духа зияющей, рваной «дыры», светящейся адской чернотой.

В. Ф. Эрн назвал «метафизической спесью» демонстративную дерзость западной мысли, вставшую на стезю «бо-

гоубийства», т. е. на путь апологетики аномативности и деструктивности: «Метафизическая спесь, впервые явленная Эккартом, проникает в наиболее оригинальные отделы „Критики чистого разума“. В Гегеле она раскидывается гениальным пожаром. В истекающем кровью Ницше переходит в трагическое безумие» (Эрн В. Ф. От Канта к Круппу // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 106). Бог не мог «умереть» сам собой, но его можно было убить в самом себе, создав внутри себя темную метафизическую пустоту как особое аксиологически-экзистенциальное пространство, внутри которого не обладают сколько-нибудь заметной действенностью ценности религии, нормы морали, законы права и которое становится источником одного-единственного императива, который у Рабле звучал как призыв «делай, что хочешь», а у Достоевского обрел вид формулы «все дозволено».

Социологическим коррелятом «смерти Бога» стала гибель «земных богов» – казни королей во время революций в Англии и Франции. Мысленное уничтожение Бога, установившего порядок мироздания, и казнь монарха, оберегающего порядок в социуме, – однопорядковые факты духовной и социальной жизни. Оба они – это результат «разволшебствления» мира, десакрализации культуры, катастрофический итог секуляризации нормативно-ценностного пространства, в котором обитает человеческий дух.

Поскольку Бог участвовал в истории через монархов, то, убивая их, мятежные граждане полагали, что тем самым они

избавлялись и от влияния Бога на собственное существование. При этом аргументация могла приобретать совершенно одиозный характер, как, например, в филиппиках маркиза де Сада, изображавшего Бога жестоким, преступным сверхсуществом, безжалостным к человеку. Если, как утверждал де Сад, во всех религиях боги способны убивать людей, то почему человек не вправе ответить им тем же?

Когда Бог «умирал» на королевском эшафоте и в сердцах бунтарей, то многим это представлялось обретением некоей особой, ранее невиданной свободы. При этом мало кто подзревал, что вместе со «смертью» Бога гибло одновременно нечто чрезвычайно существенное в них самих. Акт метафизического вандализма не проходит бесследно для человека, как не проходит для него бесследно смерть отца, обрывающая живую нить, связывавшую его с предками, с культурными традициями прошлого и оставляющая сироту один на один не только с жизнью, но и со смертью.

Это настроение метафизического «сиротства» составило одну из экзистенциальных доминант в культуре европейского барокко. Его болезненно переживал Паскаль, чье метафизическое воображение рисовало ему образ опустевшего универсума: «Меня ужасает вечное безмолвие этих пространств». Со «смертью» Бога происходил обрыв тысячелетних культурных корней, питавших живыми соками человеческий дух. С крушением высшего Абсолюта уничтожалась нравственная точка отсчета, исчезал ценностный эталон и

не оставалось препятствий для распада некогда устойчивой иерархии норм, предписаний и запретов. Исчезало основание различия добра и зла, подвига и преступления и возникала чудовищная «шаткость» нравственных понятий. Подобное аномийное сознание не ведает абсолютных запретов. Для него все относительно, все течет, плывет, расплзается, и не на что опереться, кроме как на любое из сиюминутных настроений, на любой из инстинктивных позывов или капризов.

Л. Шестов писал о том, что Ницше был одним из первых европейских философов, который ужаснулся, постигнув, что совершили люди, убив Бога. «Может быть, если бы Ницше воспитался на Гегеле, он бы до конца своей жизни не заметил, что гегелевский бог есть только замаскированное безбожие. И только потому, что Шопенгауэр приучил его говорить правду о философском боге, ему дано было почувствовать, какое преступление совершили люди, обоготворив и создав культ общего понятия (или «идеального»). Ницше сам говорит, что люди и до сих пор не дали себе отчета в том, что они сделали. Это верно. Мы только понемногу начинаем чувствовать, в какую бездну мы провалились. И по мере того, как обнаруживается действительность, растет и ужас по поводу совершенного и совершающегося. Загадочным образом и внешние события как будто нарочно сложились так, чтобы даже и слепому стало видно, до какого безумия дошло культурное человечество... И вновь замученные люди возо-

пиют и вновь станут спрашивать, зачем убивали, зачем убивают Бога...» (Шестов Л. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 31).

А. Камю вторил Шестову, говоря, что Ницше не вынашивал планов убийства Бога, а уже нашел Бога мертвым в душе своей эпохи и первым осознал огромность этого события.

Начиная с Ганса Гольбейна, изобразившего мертвого Сына Божьего таким образом, что от этого зрелища у человека может «вера пропасть» (Достоевский), немало западных деятелей культуры Нового и новейшего времени предавались ранее запретным удовольствиям – с упоением творили в жанре «теоморта», изображали «мертвого» Бога среди живой природы и между живых детей Творца. Иногда это делалось с отменным вкусом и неподдельным эстетическим изяществом, как, например, у Шиллера в его поэтической миниатюре «Боги Греции», где поэт сетовал на то, что «праздно в мир искусства скрылись боги», в результате чего мир опустел, утратил былую гармоничную соразмерность и одухотворенность своих форм. Аналогичным образом в сентиментально-романтической эстетике выглядело и расставание с христианским Богом, для которого искусство стало не чем иным, как «лифтом на эшафот». Но главный парадокс «фаустовской» культуры заключался в том, что если Бог для нее «умер», то Дьявол остался здравствовать. И хотя Вяч. Иванов и утверждал, будто тот же Ницше вместо «умершего» Бога света и любви вернул миру античного Диониса, бо-

га безумия, разрушения и гибели, но на самом деле за изящным эллинистическим декором выделялся страшный лик не античного Диониса, а противобого – Люцифера.

Цивилизация эпохи модерна

Модерн явил собой цивилизационно-культурную парадигму, существующую в оппозиции к парадигме классики и строящую все свои определения как антитезы по отношению к определениям классической культуры. В них присутствует явный полемический задор, выраженный с разными степенями трансгрессивности, от вполне куртуазных до нигилистически-брутальных.

Наиболее существенные признаки модерна:

1) это период, совпадающий с эпохой индустриального общества и имеющий протяженность приблизительно в сто лет, начиная со второй половины XIX в. и вплоть до середины XX в.;

2) эпоха широкого распространения и последующего саморазрушения тоталитарных форм социальности: а) возникновение социокультурных предпосылок для грядущих социальных, политических, психологических, духовных метаморфоз общественного и индивидуального сознания; б) превращение политико-неправового авангардизма с его практикой духовного и военного террора в страшный бич всего человечества; в) гибель от внешних врагов (Германия) и

в результате самораспада крупнейших тоталитарных систем (СССР);

3) доминирование массовых, корпоративных, мифологизированных форм «мы-сознания»;

4) вектор культуротворческих интенций устремлен в направлении от порядка к хаосу, а весь нормативно-ценностный мир напоминает уже не «разбегающуюся Вселенную», а распавшийся космос, перешедший в состояние хаоса, забывший о существовании критериев меры, гармонии, истинности, справедливости, блага;

5) пребывание во власти тотальной анормативности, полной вседозволенности; творческий дух, ощутивший ужас перед лицом хаоса, переживает состояние коллапса – ему начинает казаться, что мир не просто «вывихнул сустав», а сошел с ума, впал в буйное помешательство, чреватое неминуемой гибелью; но постепенно отношение к хаосу меняется, и он все чаще начинает восприниматься уже как «родимый», соответствующий неким глубинным установкам человеческого духа, возникает уверенность в его продуктивности и в бесплодности и даже гибельности сверхпорядка; сам модерн начинает сознавать себя не только формой возмущения против классического порядка, но и этапом перехода к порядку нового типа, отличного от классического;

6) в философских картинах мира эпохи модерна нет места мотивам теодицеи и антроподицеи; обобщенные модели мира выстраиваются в соответствии с природой аномии и про-

низаны пафосом оправдания хаоса;

7) изобразительность носит коллажный характер; все целостности разорваны, а их распавшиеся части утратили всякое представление о существующих между ними связях, возникает атмосфера безответственной игры подложными разновидностями общепринятых ценностей, типичной формой культуротворческой деятельности становится жонглирование «симулякрами» существующих смыслов и норм;

8) на культурном сознании лежит печать «разорванности», символом которой мог бы выступить дидеротовский образ «сумасшедшего фортепиано», находящегося в плену аномативности;

9) философское знание демонстрирует стилевой хаос, пребывает в состоянии функциональной бессистемности, тяготеет к эссеизму, фрагментарной афористичности, методологическому авантюризму и анархизму;

10) мысль, философская или художественная, считает себя вправе выступить «голой», подобно библейскому Адаму, т. е. являться перед читателем в своей первородной семантической «наготе» без каких-либо стилевых прикрас;

11) нарастающие сомнения в достаточности рационалистических схем мироистолкования оборачиваются в итоге отказом от услуг разума и рассудка, от всех остаточных форм былой диктатуры «рацио»; культура обращается за помощью к подсознанию, надеясь увидеть в его архетипах исходные, ключевые формулы норм, ценностей и смыслов существова-

ния;

12) культура оказывается в роли библейского блудного сына: покинув отчий дом классики, отправившись в странствия и погрузившись на время в состояние полной амнезии, она освобождается от каких-либо привязанностей к традициям, нормам, канонам; но, чтобы сохранить за собой статус культуры и сберечь связи хотя бы с какими-то из культурных традиций, модерн обращается к наиболее отдаленным временам доисторической архаики, непосредственно соседствовавшим с докультурным хаосом еще не проясненного, смутного сознания древнего человека; так в модерне явственно заявляет о себе сильная стилевая тенденция неоархаического характера;

13) культурное сознание свободно от идеологических ангажементов;

14) велико разнообразие деструктивных умонастроений, пронизывающих самые разные сферы культуры;

15) социология демонстративно отстраняется от метафизики, объявляет себя самостоятельной теоретической дисциплиной, проникается духом позитивизма, эмпиризма, «фактопоклонства»; социологическое воображение оказалось вытесненным рационалистическим эмпиризмом.

Если в классической модели духовности подчеркивается прежде всего то, что отличает человека от других живых существ и возносит его над ними, то модерн акцентирует внимание на том, что роднит людей с животным миром, что яв-

ляется «слишком человеческим», «недостаточно человеческим» и «совсем не человеческим», пребывающим «по ту сторону» цивилизованности и культуры. Мир модерна оказался во многом миром, питающим интерес ко всему тому, что пребывает на самых нижних уровнях культуры, где культура – это еще почти природа, где человек – существо, чья телесность не слишком нуждается в духовности, а социальность не стремится возвыситься над витальностью. В культурном космосе модерна преобладало внимание к любви, низведенной до сексуальности, и к инстинктивной агрессивности, сублимированной в воинственную идеологию.

Индустриальное общество как социальная основа цивилизации эпохи модерна

Индустриальное общество представляет собой социум, находящийся на такой ступени прогресса, когда развитие промышленности (индустрии) оттесняет аграрный сектор на задний план и начинает повсеместно давать социальные плоды позитивного и негативного характера. Данное понятие ввел в социальную теорию А. Сен-Симон. Впоследствии европейские социологи и политологи стали активно его использовать, придав ему концептуальный статус. Характерные особенности индустриального общества:

- 1) интенсивное развитие индустриального сектора экономики и транспортной инфраструктуры входит в свою завер-

шающую фазу;

2) производство товаров и услуг начинает преобладать над производством средств производства;

3) непрерывно усложняющаяся система разделения труда требует развития и совершенствования системы общего и профессионального образования;

4) потребность в рационализации системы управления ведет к повышению степени бюрократизированности деятельности социальных институтов;

5) в отличие от традиционного, доиндустриального общества, где не существовало достаточно четкого распределения социальных функций между институтами и субъектами, здесь функциональная специализация становится одним из ключевых факторов успешного развития;

6) процесс секуляризации культуры достигает своего логического предела, когда социальное мышление предпочитает во всех ситуациях ответственного выбора опираться не на религиозные представления, а в первую очередь на рациональные свидетельства рассудочно-разумного характера.

Постмодерн – современная эпоха расставания Запада с модерном

Постмодерн предстает как маргинальный период постепенного расставания культуры с модерном, как пора всплеска ее внимания к ранее отторгнутым ценностям, смыслам

и нормам классического характера. Модерн, успевший на протяжении XX в. полностью «выговориться», утолить все свои притязания и амбиции, исчерпать все потенциалы, в конечном счете иссякает. Реакцией культурного сознания на этот финал становится возникновение постмодерна. Основные черты и свойства новообразующейся парадигмы:

1) это эпоха постиндустриального общества, начавшаяся во второй половине XX в.;

2) эпоха посттоталитарных цивилизаций;

3) культура постмодерна пока не имеет устойчивых, ясно выраженных стилевых признаков;

4) вектор культуротворческих устремлений разворачивается и устремляется вновь, как это уже было в эпоху классики, прочь от хаоса, навстречу порядку; на излете эпохи модерна культура пришла к отчетливому пониманию ценности, продуктивности хаоса, и на этой волне в области позитивного знания стала успешно набирать силу синергетика, а в метафизической сфере широко распространяется особый стиль постмодернистского философствования, склонного манипулировать «обломками» смысловых, ценностных, нормативных структур и извлекать из этих игр различные по своей значимости эстетические и познавательные эффекты;

5) вновь воцаряется нормативность в самых разных формах, имея при этом не запретительный характер, как в классической культуре, а разрешительный, соответствующий

щий принципу «разрешено все, что не запрещено»;

6) возникает тенденция движения от коллажности к симфонизму, которой соответствует образ «сжимающейся Вселенной»: это уже не хаос, но пока еще и не космос, а нечто среднее между ними с явно выраженной динамикой возрождения порядка, разрушенного модерном;

7) философское знание пребывает в поисках новой системности;

8) культурное сознание переходит от антитезы порядка и хаоса, т. е. от доминирования идеи порядка в классическую эпоху и идеи хаоса в культуре модерна, к примирению этих двух онтологем в содержании третьей онтологемы, именуемой «хаосмосом». Соединение моделей космоса и хаоса, наложение одной на другую дают лабиринт или ризому в качестве зрительного образа культуры постмодерна, не придающей никакого значения пространственно-временным границам и формам, т. е. постмодерн выступает как эпоха генезиса нового типа порядка, не похожего на классический, некогда разрушенный модерном;

9) западная культура, очнувшаяся от состояния беспмятства, в котором она пребывала на протяжении эпохи модерна, чем-то похожа на блудного сына, уже возвращающегося в отчий дом: она начинает узнавать знакомые ей в прошлом ценностные, смысловые и нормативные ориентиры; амнезия остается в прошлом, сознание проясняется, но мир уже успел измениться и само культурное сознание стало другим;

оно еще не знает, на каком языке, при помощи каких символов и знаков заговорит в этой изменившейся ситуации, но в одном оно уже уверено: это не будет язык модерна или классики – в невнятном пока еще гуле слабых и неразборчивых голосов рождается нечто третье, особенное, знающее цену и модерну, и классике и уверенное в том, что не уступит им ни в силе выразительности, ни в творческой продуктивности;

10) культуре постмодерна присуще гипертрофированное самомнение, позволяющее ей рассматривать себя как средоточие высшей мудрости, оставившей далеко позади трюизмы классики и фокусы модерна; она предстает как неисчерпаемый резерв возможностей по объяснению, пониманию, истолкованию всего многообразия граней сущего и должного;

11) совершается переход от былого доминирования духовности над витальностью и рациональности над иррациональностью (в классической культуре) и приоритета витальности над духовностью и иррациональности над рациональностью (в культуре модерна) к их уравниваемости в пределах телесности, к соматическому гомео-стазису, примиряющему витальность с духовностью и рациональные устремления с иррациональными;

12) постмодернистское культурное сознание не может испытывать ни оптимизма, ни благодушия в свете всего того, что происходит с миром и с ним самим, не верит в возможность благих перемен в человеке и цивилизации, и потому его можно охарактеризовать при помощи гегелевского опре-

деления как «несчастное сознание»;

13) отсутствует стремление отыскивать во всем смыслы и значения; вместо него есть готовность исследовать то, что существует «по ту сторону смысла», что сродни внезапным болезням, разрушительным аффектам, безумию, немотивированным преступлениям, что не подчиняется никаким контролирующим инстанциям, не вписывается в пространства, ограниченные полярностями бинарных оппозиций, хотя и обладает онтологической правомерностью;

14) после конструктивизма классики и деструктивизма модерна приходит деконструктивизм;

15) возникают тенденция сближения социологии с метафизикой и возможность конституирования неоклассической метафизической социологии, относящейся с большим вниманием к таким нормативно-ценностным сферам, как нравственность и религия, отводится важное место социологическому воображению и метафизической дедукции как инструментам познания;

16) культура, испытывавшая в процессе жизнеистолкования возможности сознания (в эпоху классики) и подсознания (в эпоху модерна), обращается к совокупному витальному, социальному, духовному и метафизическому опыту, сосредоточенному в человеческом теле как в целостном микрокосме, и возлагает на человеческую телесность серьезные эпистемологические и экзистенциальные надежды.

Раздел II. Эпоха классики: предыстория западной социологии

I. Социологические идеи античного, дохристианского мира

Софисты: интеллектуальная аномия как метод социального познания

Древнегреческие философы Протагор, Горгий, Гиппий, Продик, Антифонт и другие называли себя учителями мудрости (софистами) и обучали греков искусно дискутировать и добиваться победы в спорах.

Формула интеллектуальной аномии (беззакония)

Учителя мудрости, странствующие по городам Эллады, бравшиеся за обучение всех желающих любым наукам, в том числе математике, грамматике, поэтике, риторике, сумели придать философским знаниям достаточно приземленный, прагматически ориентированный характер. В выступлениях софистов обращают на себя внимание два обстоятельства.

Первое – это дух дионисийского буйства, проявившийся в том, что высказывания софистов осуществляли на глазах публики невероятные разрушения. В обычные слова как будто вселялся некий демон, сокрушающий древние традиции, привычные нормы, устоявшиеся смыслы, общепризнанные законы и авторитеты.

Сокрушив все нормативные, ценностные и смысловые структуры, софист мог тут же, в присутствии потрясенных и растерянных слушателей, выстроить новую смысловую структуру любой конфигурации. Это интеллектуальное дионисийство воспринималось большинством публики вполне благосклонно и даже с восторгом, поскольку отвечало глубинной сути греческого духа, которому Дионис, бог буйства и разрушений, был столь же близок, как и Аполлон, бог порядка и гармонии.

Софисты умели облекать интеллектуальное дионисийство в изящные формы изысканной риторики. В отличие от строго дорического духа натурфилософии, пренебрегавшей каким бы то ни было украшательством, софистика явилась своеобразным воплощением ионийского стиля, ценящего красоту и изящество внешней формы. Требования риторического искусства, вторгшиеся в философию благодаря софистам, были, по сути, не чем иным, как трансформацией ионийского начала, ценящего не столько смысл философствования, сколько его форму.

Еще один фактор, способствовавший привлечению об-

щего внимания к софистам, связан с характером социально-правовой системы и, в частности, с тем обстоятельством, что судебные процессы в греческих полисах не предполагали присутствия официальных защитников и обвинителей. Истцы и ответчики должны были сами отстаивать свои права и доказывать собственную правоту в открытых дебатах перед судьями. На суде возникала атмосфера словесного агона, где каждая из сторон страстно желала победы и стремилась использовать все приемлемые обстановкой суда языковые, логические и риторические ресурсы. Платон свидетельствовал о том, что «в судах решительно никому нет никакого дела до истины, важна только убедительность». Все это породило повышенный интерес к ремеслу софистов, у которых можно было научиться искусству словесных поединков, мастерству дерзких нападков и хитроумных защит.

Уроки софистов, которые умели с виртуозностью фокусников доказать, что черное – это белое, добро – это зло, мир – это война и т. д., были далеки от соответствия общепринятым нравственным критериям. Они производили двойственное впечатление, суть которого хорошо передавала одна из басен Эзопа. В ней говорилось о козлоногом сатири, который увидел, как крестьянин зимним, холодным днем согрел дыханием свои озябшие руки. Затем сатир оказался у крестьянина в гостях, и там ему представилась сходная по виду, но противоположная по смыслу сцена: хозяин дул на горячую пищу, чтобы остудить ее. Вывод сатира оказался не

лишен глубокомыслия: «Я не могу быть другом того, кто дышанием и греет, и охлаждает; это доказательство двуличия и лживости человеческой природы». Софисты, которые при помощи одних и тех же слов строили и разрушали, отыскивали истину и прятали ее, превозносили благо и справедливость и растаптывали их, демонстрировали не наивное, естественно-бессознательное двуличие, а намеренное коварство человеческого рассудка, опасное для устоев цивилизованности и культуры.

Амбивалентность софистики имела несколько различных проявлений, но самое разительное из них – это сочетание творческого духа с духом разрушения. Энергичная мысль Протагора, Горгия, Гиппия, Продика, вооруженная мастерством логической аргументации, обладала огромным созидательным потенциалом. В отрывках тех сочинений, которые дошли до нас, в сохранившихся цитатах очевидно присутствие интеллектуального блеска. И если бы целевые причины их деятельности были непосредственно причастны к идеалам общественного блага и справедливости, имена этих мыслителей вполне могли бы стоять в одном ряду с именами Сократа, Платона и Аристотеля. Но целевая детерминация здесь была иного рода: софистов не интересовали возвышенные общественные идеалы, их манили богатство, популярность, выгода.

Дух властолюбия

Самой крупной мишенью для софистов служили абсолютные ценности и нормы бытия. Заповедный мир должного с его возвышенными идеалами, незыблемыми законами, традициями, канонами служил для них примерно тем же, чем является для искусного охотника лес, полный дичи. Обуреваемые непомерной гордыней, которая позднее будет оцениваться христианством как главный из семи смертных грехов, они легко переступали черту запретного. В сущности, софисты жаждали власти. Их прельщала перспектива господства над умами современников. Им нравилось манипулировать их мнениями, обращаться с ними как с марионетками, послушно устремлявшимся в своих суждениях туда, куда направляла их коварная логика софистов. У этой формы господства был особый, изощренный вкус. Надо было быть социальным гурманом, честолюбцем и властолюбцем, чтобы открыто пренебрегать возможностями обычной политической карьеры и использовать свои дарования в столь неординарном направлении. Но, для того чтобы присвоить себе власть над умами людей, необходимо было освободить их от власти привычных представлений, от диктата укоренившихся в их сознании нормативных и ценностных стереотипов. Дух, переведенный в анормативное состояние, утративший традиционные ориентиры, превращался в слепца, нуждающегося в поводыре. И здесь-то софист и начинал ощущать

всю меру своего господства над душой, в которой разрушены абсолюты и которую можно было теперь вести в любом направлении, безраздельно властвуя над ней и наслаждаясь этой властью.

Античное «богоубийство»

Обычно самой главной заслугой софистов считают формулировку Протагором знаменитого тезиса о человеке как мере всех вещей. Этот принцип действительно резко изменил ценностную доминанту и смысловую направленность греческой философии: она из «натуродоминантной» превратилась в «антроподоминантную». Философы поняли, что они вправе смотреть на мир с точки зрения человеческих интересов, с позиций живого, конкретного индивида. Изменилась точка отсчета в ценностной иерархии, изменился весь строй и тон философствования. Если прежде «мера всех вещей» имела сверхлический характер и восходила к древним богам, божественным законам, вселенскому Логосу, то теперь она оказалась низведена с небес. Лики богов утратили свой грозный облик, авторитет их начал колебаться в свете рассуждений софистов. Когда Протагор во всеуслышание заявил, что он не знает, существуют боги или нет, поскольку ему мешают два препятствия – темнота вопроса и краткость человеческой жизни, – за этими словами крылось не чисто-сердечие оказавшегося в тупике мыслителя, а хитрость притаившегося охотника, прицеливающегося в свою жертву.

Гораздо откровеннее был другой софист, Критий, который прямо, в открытую намеревался совершить «богоубийство», заявив, что боги – это не более, чем выдумка людей, что их не было в прошлом и нет в настоящем. Законодателям в давние времена понадобилось придумать богов и наделить их свойствами надсмотрщиков за поведением людей, чтобы облегчить себе труд по управлению подданными. В своей трагедии «Сизиф» Критий рассуждал о том, что в глубокой древности, когда еще не было юридических законов, среди людей царило право сильного. Чтобы воспрепятствовать разгулу насилия, были созданы законы, устанавливающие наказания за различные проступки и преступления. Но это не помогло, и злодеяния не прекратились, а приобрели лишь более скрытый характер. И вот тогда пришлось придумать богов, предназначение которых состояло в том, чтобы обуздать человеческое злонаравие. Для своеговременного пресечения злодейств боги изображались вездесущими, всезнающими, всевидящими, проникающими даже в человеческие помыслы, так что от них было уже невозможно скрыть преступные намерения. Признав существование богов, люди оказались пленниками собственного изобретения. Многие и по сей день являются рабами иллюзорной уверенности, будто над ними есть высшие силы, но на самом же деле истина состоит в том, что не боги, а человек – настоящий хозяин своей жизни. Ему принадлежит право самостоятельно решать, как ему жить и куда направлять свои силы – на доб-

ро или зло.

Трезвый и даже циничный рационализм софистов в их оценках традиционных абсолютов был нацелен на расчистку интеллектуального пространства от нормативных заграждений. Создавались предпосылки для того, чтобы социально-философская мысль, освободившаяся от религиозных ограничений и нравственных привязанностей, могла беспрепятственно бесчинствовать в атмосфере созданной ею интеллектуальной вседозволенности.

Массовое сознание, интуитивно ощущавшее опасность софистики, временами довольно резко реагировало на подобный негативизм. Так, сочинения Протагора были публично сожжены на городской площади Афин, а сам он был приговорен к смертной казни и вынужден был спасаться бегством.

У истоков антропоциеи

Предприняв попытку обесценить мифологические традиции и разрушить религиозные абсолюты, софисты получили возможность поставить в центр миропорядка человека. В истории мировой культуры это была первая форма антропоцентризма. Индивидуальное «я», выделившись из родового «мы», устремилось в своем трансгрессивном порыве вперед, к новым рубежам самоутверждения, пока не достигло ценностно-смыслового предела, дальше которого двигаться было уже некуда. Таковым оказался протагоровский антро-

поцентризм, возносящий человека над миром, ставящий его выше традиционных нормативных ограничений, несущий в себе идею автономии человеческого духа, который совершил дерзкий акт по присвоению себе права произвольной расстановки ценностных ориентиров и нормативных акцентов. Его трансгрессивность несла в себе, наряду с известной долей интеллектуального авантюризма, также и рациональные начала. Так, Протагор справедливо утверждал, что у человека всегда имеется возможность высказать о любом предмете два противоположных мнения, чему способствуют следующие обстоятельства: 1) любая вещь внутренне противоречива и тем самым позволяет обращать внимание то на одни ее свойства, то на другие, противоположные по характеру; 2) мнения людей о конкретном предмете могут быть различными в силу естественных расхождений вкусов и взглядов. Из этого следовал вывод: если предметы внутренне неоднозначны, а люди различны и их мнения о вещах далеки от единообразия, то не может быть и речи о существовании объективной истины. Любое знание о чем бы то ни было – это образчик противоречия, поскольку оно выражает действительность, будучи не в состоянии ее выразить; оно передает истину, будучи не в силах ее передать. Отсюда любая истина имеет все основания быть одновременно и ложью.

В лице софистов человек впервые обнаружил беспредельные возможности языка, удивительную гибкость и многозначность понятий, способность выстраивать и опровергать

любые доводы и сразу же начал применять свои открытия на практике, нанеся тем самым значительный урон делу поиска истины. Так, Горгий сформулировал несколько принципиально важных положений: 1) ничто не существует; 2) если что-либо и существует, то не может быть познано; 3) если нечто и может быть познано, то эти знания нельзя ни выразить, ни передать кому-либо. Таким образом, открывался путь не только к «богоубийству», но и к «убийству» истины. Та же участь ожидала общее благо и справедливость. Горгию была близка мысль о том, что мы живем в мире не истин, а мнений, которые по-своему первичны в общественных оценках этических и правовых вопросов. Но поскольку у каждого имеется свое, особое, мнение, то у людей нет почвы для единства взглядов, формирования общих для всех, универсальных, подходов к морально-правовым явлениям. В своей речи в защиту Елены Прекрасной, из-за которой, согласно древним мифам, началась Троянская война, Горгий блестяще оправдал виновницу гибели Трои. Согласно его версии, Елену толкнули на путь неверности, во-первых, воля могущественных богов Олимпа, во-вторых, энергичные притязания Париса и, в-третьих, беспощадный Эрос, а сама она при этом оставалась чистой и ни в чем не повинной. Аналогичным образом софисты могли оправдать любой неблагоприятный поступок и даже преступление. Для этого достаточно было лишь сослаться на неодолимую силу внешних обстоятельств, исключить из поля зрения проблему личност-

ной мотивации, и тогда человек освобождался от ответственности за содеянное и предстал в роли несчастной жертвы надличных сил. Софисты обучали всех желающих навыкам использования этого стереотипа для оправдания своих поступков как в обычных, повседневных ситуациях, так и в условиях судебных разбирательств.

Апология свободы

Софисты настаивали на отсутствии универсальных, общеобязательных нравственных требований и правовых норм. Акцентируя внимание на праве человека иметь субъективное мнение по всем вопросам, они трактовали социокультурную нормативность как нечто необязательное. Их субъективизм оборачивался открытым пренебрежением традиционными запретами, воинствующим негативизмом, открытым имморализмом, различными формами вседозволенности. Свобода как ценность, вкус которой впервые начал ощущать человек «осевого времени», не успев получить всестороннего философского, этического, юридического обоснования, была перехвачена софистами и заменена ее темным двойником – дерзким, имморальным своеволием. Совершив эту коварную подмену, софисты продемонстрировали разрушительный потенциал своего учения, которое, подобно тарану, стало разбивать пока еще достаточно хрупкие цивилизационные и культурные структуры античного социума, расшатывать его нравственно-правовые устои.

Интеллектуально-логическая вседозволенность оказалась чем-то вроде опасного оружия, оказавшегося в руках бесшабашного подростка, лишённого зрелого морально-правового сознания. Софисты с их изворотливым хитроумием, азартом и упоением впадали в поистине дионисийные восторги, буйствуя и разрушая оружием логических софизмов все, что попадалось им на пути. С интеллектуальным цинизмом они выворачивали наизнанку любые очевидности, низвергали любые абсолюты, опрокидывали все общепринятые, традиционные запреты. Намеренно совершаемые логические подмены вводили в заблуждение слушателей, позволяли навязывать им любое выгодное для софиста мнение. Широкая образованность, значительный жизненный опыт, ораторское мастерство позволяли им легко достигать поставленных целей.

Открытие софистики можно приравнять к изобретению людьми такого оружия, как лук и стрелы. Некогда возможность точного попадания в цель, удаленность от противника на безопасное расстояние радикально изменили условия охоты и войны. Софистика изменила исходные условия вербального общения, предоставив сторонам возможность пользоваться мощным оружием нападения и защиты. Обладая имморальной природой, как и подобает любому оружию, она заняла прочное место в арсенале средств социальной борьбы.

Имморализм как отрицание справедливости

Стихийно возникший в античном мире плюрализм философских идей и учений открывал перед каждым гражданином греческого полиса возможность занять любую из существующих мировоззренческих позиций или же сформулировать, обосновать собственную. Подобная «демократия» в сфере философии допускала существование негативистски ориентированных точек зрения, исполненных иронии, скепсиса и высокомерного превосходства по отношению к общепринятым ценностям и нормам. Они были удобны для хитроумных прагматиков, готовых ради собственной выгоды пренебречь всем, чем угодно. В их лице софисты получили ощутимую социальную поддержку. В последующие века ее свойства высоко ценились и активно использовались в политической и судебно-процессуальной сферах.

Риторические экзерсисы софистов имели спрос и своих заказчиков. Однако большинство греков, имевших здравый смысл и здоровое чувство социального самосохранения, интуитивно ощущали опасность, исходящую от софистов. Их смущало отсутствие положительно ориентированного долженствования и негативное отношение к общепринятым представлениям о благе и справедливости. Так, Антифонт рассуждал: «Справедливость заключается в том, чтобы не нарушать закона государства, в котором состоишь гражданином. Так, человек будет извлекать для себя наиболее

пользы из применения справедливости, если он в присутствии свидетелей станет соблюдать законы, высоко их чтя, оставаясь же наедине, без свидетелей, будет следовать законам природы. Ибо предписания законов произвольны, искусственны, веления же природы необходимы... Вообще же рассмотрение этих вопросов приводит к выводу, что многие предписания, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе человека... Что же касается полезных вещей, то те из них, которые установлены в качестве полезных законами, суть оковы для человеческой природы, те же, которые определены природой, приносят человеку свободу» (Антология мировой философии. М., 1969. Т. 1. С. 320–321).

Противопоставление естественных и социальных законов позволило Антифону приуменьшить значимость первых на фоне требований природной необходимости. Практика соблюдения социальных законов во имя утверждения справедливости изображена им как тяжкое бремя, лежащее на человеке. И напротив, подчиненность естественным законам выглядит как вход в царство свободы, т. е. все переворачивается с ног на голову: диктат естественной необходимости отождествляется со свободой. С подобным отождествлением можно согласиться только в том случае, если позволительно поставить человека в один ряд с тиграми, волками и обезьянами и считать их обладателями истинной свободы. Но поскольку решиться на подобный шаг оказалось затруднитель-

но даже софисту, то Антифонт предложил путь двоедушия и лицемерия: там, где нет других возможностей, пользоваться социальными масками, изображая из себя радетелей законов и справедливости. Во всех же иных случаях можно существовать без маски, быть самим собой, оставаться таким, каким тебя сотворила природа, и действовать по ее законам, не взирая на нормы морали и права, созданные цивилизацией и культурой.

Аналогичным деструктивным духом пронизаны рассуждения о справедливости софиста Калликла. По его уверениям, равенство противоречит естественному ходу дел, самой природе вещей и, напротив, неравенство вполне соответствует естественным законам и потому должно считаться справедливым. «Обычай объявляет несправедливым и постыдным стремление подняться над толпою, – утверждает Калликл в диалоге Платона „Горгий“, – и это зовется у людей несправедливостью. Но сама природа, я думаю, провозглашает, что это справедливо – когда лучший выше худшего и сильный выше слабого. Что это так, видно во всем и повсюду, и у животных, и у людей, – если взглянуть на города и народы в целом, – видно, что признак справедливости таков: сильный повелевает слабым и стоит выше слабого. По какому праву Ксеркс двинулся походом на Грецию, а его отец – на скифов? (Таких примеров можно привести без числа!) Подобные люди, думаю я, действуют в согласии с самою природою права и – клянусь Зевсом! – в согласии с законом самой

природы, хотя он может и не совпадать с тем законом, какой устанавливаем мы и по какому стараемся вылепить самых лучших и решительных среди нас. Мы берем их в детстве, словно львят, и приручаем заклинаниями и ворожбою, внушая, что все должны быть равны и что именно это прекрасно и справедливо. Но если появится человек, достаточно одаренный природою, чтобы разбить и стряхнуть с себя все оковы, я уверен: он освободится, он втопчет к грязь наши писания, и волшебство, и чародейство, и все противные природе законы, и, воспрянув, явится перед нами владыкою, бывший наш раб, – вот тогда-то и просияет справедливость природы» (Платон. Сочинения. Т. 1. М., 1968. С. 308). Эта тирада, выдающая кулачное право сильных за апологию справедливости, звучит почти в духе Ницше и выглядит чуть ли не пророчеством о пришествии сверхчеловека, который отбросит священные скрижали религиозных запретов, отмахнется от всех социальных ограничений, явит себя зверем в человеческом облике. Для Калликла естественное право сводится к возможности грубого насилия по отношению к более слабым. Этим исчерпывается вся суть права, которое предстает в виде неправа, а справедливость обнаруживает все признаки несправедливости.

В идеях софистов присутствуют зерна будущих доктрин имморализма и правового нигилизма. То, что у них оказалось едва лишь намечено, обретет в эпоху Возрождения и в Новое время масштабы развернутых, полномасштабных

концепций макиавеллистического, анархического и ницшеанского толка.

Сократ: философско-этическая апология социального порядка

Сократ (469–399 гг. до н. э.) – великий древнегреческий мыслитель. Он родился в Афинах, в семье каменотеса-скульптора и повитухи. Возмужав, он унаследовал профессию отца, но в сорокалетнем возрасте почувствовал неодолимое желание заняться философией, в результате чего все прочие жизненные интересы отодвинулись для него далеко на задний план. Забросив домашние дела, Сократ стал проводить большую часть времени в философских беседах-диспутах с афинскими интеллектуалами. Обладая сильным умом, талантом красноречия и ярко выраженным познавательным интересом, он утвердился в мысли, что в живом философствовании заключается его истинное жизненное предназначение. «Меня Бог поставил в строй и обязал заниматься философией, испытывая себя и людей», – говорил он о себе.

Будучи ироничным и принципиальным, беспощадным к таким человеческим порокам, как лицемерие, тупоумие, корыстолюбие, Сократ приобрел немало недругов среди афинских обывателей. В конечном счете трое из них написали совместный донос, в котором требовали, чтобы Сократ, будто бы не признававший богов и развращавший своими ре-

чами молодежь, был приговорен к смертной казни. Афинский суд, состоявший из пятисот присяжных, рассмотрел дело Сократа и посредством голосования вынес ему смертный приговор. Спустя некоторое время, Сократ, отказавшись от побега, который ему хотели организовать друзья, выпил чашу с ядом.

Внутри эмпирической личности Сократа, обычного афинянина, толстого, лысого, курносого, обремененного семьей, существовало метафизическое «я», которое Сократ называл своим «даймоном», «гением» или внутренним голосом. На суде он говорил, что всегда повиновался тем советам, которые давал ему «даймон». Так, внутренний голос некогда предостерег Сократа от занятий государственными делами. И философ имел впоследствии много возможностей, чтобы убедиться в правоте «даймона», в том, что если бы не послушался, то давно бы погиб, не принеся пользы ни себе, ни Афинам. Обычному человеку невозможно уцелеть, говоря властям о несправедливости и беззакониях, творимых государством. Тот, кто действительно ратует за нечто благое, должен оставаться частным лицом. Только так можно сохранить духовную свободу и возможность поиска истины. В противном случае философу легко потерять себя. Душа того, кто с головой окунется в политическую жизнь, не будет попевать за сменой внешних впечатлений. Чуждые ей требования станут раздирать ее на части. Она будет деформироваться и сжиматься под давлением внешних обстоятельств.

Утратив свободу и способность воспарять над миром, душа утратит связи с высшей реальностью, упадет в полусонное состояние, из которого ее будет невозможно высвободить. Сократ чрезвычайно дорожил способностью внимать голосу своего «даймона» и высоко ценил статус свободного мыслителя, чье духовное «я» постоянно пребывает в состоянии бодрствования, всегда готово к энергичным интеллектуальным усилиям, штурмам самых сложных философских проблем.

Вся сила философского дара Сократа воплотилась в устном слове. Он не писал ни трактатов, ни философских поэм, ни трагедий, ни диалогов. Если бы не два ученика Сократа, Ксенофонт и Платон, имевшие склонность к литературному творчеству и запечатлевшие некоторые беседы Сократа с согражданами, его имя вполне могло бы кануть в Лету. Несмотря на то, что о мыслителе и его взглядах принято судить по его сочинениям, в случае с Сократом приходится иметь дело с текстами, вторичными по отношению к его истинному кредо. Неведомо, каким было это кредо на самом деле, а известен лишь философ по имени Сократ, изображенный Ксенофонтом и Платоном.

Диалогическая форма социальной коммуникации

Для Сократа основным средством интеллектуального по-

иска стал живой, непосредственный диалог. Представлявший собой своеобразную микромодель культурного агона, диалог выглядел как состязание собеседников, в котором сталкивались различные взгляды, мнения, позиции, совершался обмен знаниями, обнажались несоответствия и противоречия в устоявшихся ранее представлениях. Сократ обладал умением доводить обнаружившиеся в диалоге противоположные взгляды до непосредственного столкновения. Заостряя противоречия, он уточнял смыслы понятий, выявлял новые содержательные грани и оттенки. При этом он никогда не брал на себя роль оракула, изрекающего окончательные истины. Для него диалог выступал как многоактная интеллектуальная драма, ценность которой была не в финальной сцене развязки, а в том, что ей предшествует. В процессе беседы обнаруживались различные смысловые аспекты обсуждаемой проблемы, между которыми отыскивались связи, устанавливались логические отношения и в итоге возникало новое знание о предмете. Участие в этом поиске будило в Сократе азарт охотника и доставляло ему высшее наслаждение, степень которого становилась предельной, когда философу удавалось установить принадлежность выявленных смыслов единому целому божественного закона (номоса). Появлялось не только новое знание, но и открывался факт его причастности к высшим нормативным и ценностным первоначалам бытия. Умея выявлять и активно использовать продуктивный потенциал интеллектуально-познава-

тельного агона, Сократ был далек от того, чтобы присваивать себе его результаты и считать себя единоличным обладателем истины. Он всегда признавал соавторство собеседника, сколь бы малым ни являлся его вклад. В отличие от Гераклита, намеренно державшегося обособленно, никого не впускавшего в свой духовный мир, не посвящавшего сограждан в свои интеллектуальные искания, Сократ был открыт для каждого и видел в диалогическом общении мощный фактор стимуляции творческого мышления.

Сократ против софистов и циников

Как некогда Солон занял место ключевой фигуры в генезисе греческой правовой цивилизации, так Сократ ознаменовал поворотный пункт в развитии античного философско-правового сознания. Подобно афинскому Акрополю, увенчанному мраморным Парфеноном и свидетельствующему о торжестве аполлоновского начала в культуре, учение Сократа, его личность и судьба говорят о возможности победы номоса над дисномией, аполлонийства над дионисийством в сфере философского духа. Вряд ли было случайностью то обстоятельство, что именно с фронтона храма Аполлона, а не какого-либо иного бога, Сократ взял изречение, ставшее его жизненным девизом: «Познай самого себя».

Ницше, отождествивший аполлонизм с рационализмом, назвал афинского мыслителя первым «теоретическим человеком» и увидел в его идеях первый симптом упадка куль-

туры. Он считал, что Сократ совершил неоправданную подмену, поставив силу рассудочного знания на место силы инстинкта. Будучи апологетом тотальной дисномии, продолжателем линии, у начала которой стояли греческие софисты и циники, Ницше, конечно же, не мог быть союзником и единомышленником Сократа – этого открытого противника всех форм философского имморализма.

Философское дионисийство циников и софистов, их многочисленные попытки обосновать свое право на свободу от каких-либо нормативных и ценностных ограничений расшатывали нравственно-правовые устои в греческих полисах. Их философия отклоняющегося поведения еще не имела под собой серьезных онтологически-космологических оснований (они появятся позднее, вместе с Эпикуром, который предпримет попытку обосновать «право» атомов отклоняться в сторону от траектории, предписанной высшей необходимостью).

Опасность деятельности софистов и циников состояла в том, что их интеллектуальный дионисизм носил не сезонно-рекреационный характер, подобно празднествам в честь бога Диониса, а имел вид целенаправленных и систематических усилий, которые приносили больше вреда, чем пользы, поскольку деструктивных компонентов в них было несравненно больше, чем конструктивных. Но, как известно, действие способно рождать противодействие. Не потому ли среди греческих философов появилась грандиозная фигура

гениального мыслителя, видевшего свое предназначение в том, чтобы служить не Дионису, а Аполлону, укрепляя философскими средствами основы морали и правопорядка. В лице Сократа словно сам божественный аполлоновский номос восстал против безответственности софистов и бесстыдства циников.

Онтология номоса

Сократ утверждал, что существуют два типа оснований нравственно-правовой реальности – объективные, восходящие к космическим, божественным законам, и субъективные, связанные с познавательными способностями человеческого разума. Главенствующая роль принадлежит божественному номосу, сосредоточившему в себе абсолютные требования и непререкаемые запреты. Номос универсален; он сам себя определяет и служит главным ориентиром для всех социокультурных усилий человека. Эти взгляды Сократ воспринял от натурфилософов. Греки представляли номос в качестве безличной силы, подчиняющей своей власти отношения между людьми и способной оберегать от разрушений все лучшее и наиболее ценное, что имеется в человеческой жизни. Гераклит, различавший номос божественный и номосы человеческие, утверждал, что последние питаются от первого, который все превозмогает и над всем властвует. Человеческие номосы, по его словам, – это то, без чего нет и не может быть цивилизованной жизни, поэтому людям следует

упорно и отважно сражаться за номос, как за свои стены.

Для досократиков в одном ряду с номосом пребывало понятие логоса. Они считали, что через логос до людей доводится смысл требований космоса. Логос выступал смыслоносущим медиатором между человеком и мирозданием, говорил о том, как следует жить и что необходимо делать, чтобы высший порядок не нарушался и чтобы мера организованности и гармоничности в мире не убывала. Являясь онтологически исходной семантической формулой упорядоченности, от которой производны смыслы, нормы и ценности человеческого существования, логос нес в себе базовые нормативные образцы, в соответствии с которыми должны строиться системы моральных и правовых предписаний. Далеко не все люди внемлют императивам логоса. Наиболее чутки к ним мудрецы-философы, видящие свой нравственный долг в том, чтобы доводить до всех остальных людей мысль о важности внимательного вслушивания в смыслы высших требований. Поскольку любое отклонение от требований логоса усугубляет дисгармонию бытия человека в мире, то каждое проявление своеволия следует «гасить скорее, чем пожар». К сожалению, большинство людей с их младенчески слабым рассудком получают лишь малую долю от разумности логоса. Поэтому в их жизни так мало гармонии и столь в избытке зло в виде несчастий, страданий, пороков и преступлений.

Когда индивиды и государства действуют не в соответ-

ствии с законом высшей справедливости, когда они глухи к взываниям логоса, космос поворачивается к ним своим грозным ликом: логос становится роком, беспощадно карающим виновных. Таким образом, логос занимал в античном сознании место рядом с номосом, выступая противоположностью хаоса, дисномии, всех форм социального зла и несправедливости. Сократу была близка натурфилософская идея логоса-номоса. Он ратовал за то, чтобы требования морали и законы государства соответствовали призыву высшей справедливости, исходящему от логоса. В отличие от софистов, он был убежден в существовании всеобщих нравственных и естественно-правовых норм, имеющих не относительный, а абсолютный характер.

В лице Сократа греческая цивилизация обнаружила способность к самоанализу своих фундаментальных онтологических оснований. Более того, она нашла в его лице своего надежного защитника, который ни в мыслях, ни в делах никогда не отрывал себя и свою судьбу от судьбы породившего его афинского полиса. Весьма характерен в этом отношении заключительный этап жизни Сократа. Когда суд вынес философу смертный приговор, а друзья предложили ему организовать побег, Сократ возразил, что для него как гражданина существует безусловный долг, требующий подчиняться законам государства. Нарушения гражданами законов чревато для полиса гибелью. Афинское государство не сможет существовать, если судебные решения, принимаемые в нем,

не будут иметь силы. Поэтому надо либо переубедить государство, либо исполнять то, что оно велит, а если оно к чему-то приговорит, нужно терпеть невозмутимо, будут ли это побои или оковы, пошлет ли оно на войну, на раны и смерть. Все нужно выполнить, ибо в этом заключена справедливость. Нельзя отступить, уклоняться или бросать свое место в строю.

И на войне, и на суде, и повсюду надо исполнять то, что велит Государство-Отечество. Демонстрировать же непослушание или тем более учинять насилие над матерью или над отцом, а тем паче над Отечеством – нечестиво.

Когнитивные основания человеческого номоса

Сократ полагал, что божественный номос не может утвердиться в межчеловеческих отношениях сам собой. Нравственности и праву необходимы надежные основания, которые пребывали бы в самом человеке, во внутренних структурах его духа. Индивидуум обязан проявлять встречную активность, иметь волю, желание и мужество двигаться по направлению к добру и справедливости. Для этого императивы божественного номоса должны пройти сквозь контролирующую инстанцию критической рефлексии, принять в индивидуальном сознании форму личных убеждений, обладающих непреложной достоверностью. Человек должен быть уверен, что для него в жизни не существует иных путей, кроме того, чтобы всегда, при любых обстоятельствах сле-

довать требованиям божественного номоса. Для Сократа начальным пунктом, с которого открывался бы путь к подобному принятию, выступало знание. Он считал, что поскольку объективные, абсолютные и всеобщие нормы существуют, то долг человека заключается в том, чтобы знать, во-первых, об их существовании, а во-вторых, о содержании заключенных в них требований. Только тот, кто знает, что такое добродетель, законопослушание и справедливость, может быть в полном смысле этих слов добродетельным, законопослушным и справедливым. Знания такого рода представляют собой главное условие цивилизованного поведения. И напротив, незнание этих простых, но очень важных вещей чревато опасными проступками, пороками и преступлениями.

Зло гораздо чаще заявляет о себе в среде тех, кто не знает сути добра и справедливости, чем в среде знающих ее. Тирания, дисномия, вседозволенность гораздо быстрее утверждаются среди темноты и невежества, чем в просвещенной среде. Сократ был убежден в том, что люди в своем большинстве не обладают врожденной предрасположенностью к злу. А если они и творят его, то это происходит чаще всего по неведению. Кто невежествен, тот не в состоянии сделать правильный выбор в сложной жизненной ситуации. За неразумным выбором могут последовать другие ошибочные шаги с роковыми, непоправимыми последствиями.

Тезис о том, что знание ведет к добродетели, а незнание – к порокам и преступлениям, представляет собой образчик

западной, европейской мудрости. Он не вписывается в библейскую формулу ветхозаветного Екклезиаста, утверждавшего, что во многом знании много печали. Сократ в данном случае выступает единомышленником Софокла, который в трагедии «Царь Эдип» высвечивает ту же идею о непосредственной связи между знанием (незнанием) и добром (злом). Для обоих, драматурга и философа, преступник – человек, пребывающий в состоянии непонимания глубинных первооснов бытия, погруженный во тьму незнания. С ними солидарен Платон, утверждавший, что знание прекрасно и способно управлять человеком. Все вместе они убеждены, что того, кто познал хорошее и плохое, ничто уже не заставит поступать иначе, чем велит знание. Мыслящий дух испытывает потребность знать глубинную суть тех норм, ценностей и смыслов, что составляют содержание нравственности и права. Задаваясь вопросами об их истинности, он склонен проверять их на достоверность и действенность. Проверки такого рода могут иметь как позитивно-конструктивные цели, так и откровенно деструктивные, включая расшатывание и даже ниспровержение норм и законов. В этом, втором, направлении действовали софисты и циники, чьи интеллектуальные и практические усилия создавали в морально-правовом пространстве государств-полисов очаги дисномии, распространяли настроения неверия в целесообразность цивилизованного правопорядка.

Интеллектуально-поисковая активность Сократа имела

противоположную, чем у софистов и циников, направленность. Он исследовал нравственно-правовые предписания, руководствуясь как познавательным интересом, так и стремлением доказать всем и каждому недопустимость отрыва единичного от всеобщего, частных интересов от интересов государственного целого. Гегель писал: «Сократ выступает теперь с убеждением, что в настоящее время каждый должен сам заботиться о своей нравственности; так он, Сократ, заботился о своей нравственности с помощью сознания и размышления о себе, ища в своем сознании исчезнувшего в действительности всеобщего духа; так он помогал другим заботиться о своей нравственности, пробуждая в них сознание, что они обладают в своих мыслях добром и истиною, т. е. тем, что в действовании и знании есть само по себе сущее. Теперь люди больше уже не обладают последним непосредственно, а должны запасаться им подобно тому, как корабль должен делать запасы пресной воды, когда он направляется в такие места, где ее нет. Непосредственное больше уже не имеет силы, а должно оправдать себя пред мыслью.» (Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн. 11. Л., 1932. С. 55).

Восстановление прочности нравственных устоев означало для Сократа обращение к духовным резервам личности, к ее познавательным способностям, к социализирующему, культуросозидающему потенциалу знания как такового. Все человеческие знания Сократ подразделял на два типа. Пер-

вый – знания, которые позволяют человеку верно прогнозировать и удачно осуществлять житейски выгодные шаги. Из знаний такого рода складывается индивидуальная рассудительность. Именно ею обладали софисты, пытавшиеся и в других развивать это свойство. Второй вид – знания, дающие человеку понимание высших жизненных ценностей.

Социологемы номоса и дисномоса

Для Сократа падение общественных нравов было очевидно. Распадалась былая всеобщность коллективно-родового духа, оседали и рушились устои прежнего, унаследованного от патриархальной эпохи единения. То, что некогда было родовым «мы», теперь рассыпалось на множественность отдельных «я». И чтобы удержать их в прежнем состоянии общей целостности, было уже недостаточно ни реликтовых психических формообразований, основанных на коллективном бессознательном, ни духовного потенциала общей для всех эллинов олимпийской мифологии и столь же общего гомеровского эпоса. Даже процессы активного законотворчества в греческих полисах не могли приостановить угасание духа солидарности, поскольку апеллировали прежде всего к внешним социальным факторам, слабо затрагивая внутренние, мотивационные структуры индивидуального сознания. Для единичного рассудка утратила прежнюю значимость всеобщность божественного Закона. Роль ведущей движущей силы стала переходить к принципам частно-

го интереса и субъективного разума, прославляемым софистами.

Для Сократа номос – это упорядоченность, соразмерность, законосообразность, способность к рациональной саморегуляции. Это мир, в котором индивидуальности обладают самосознанием, умеют владеть собой и способны заблаговременно гасить опасные всплески разрушительных страстей. За номосом Сократу виделся светлый лик бога Аполлона, оберегающего мир гармонии, меры, порядка, морали и эвномии – благозакония. Номос и дисномос были непосредственно связаны между собой, поскольку номос возникал из архаического дисномоса. С утверждением законопорядка дисномос не исчезал совсем, а продолжал существовать в качестве возможности, в виде грозящей опасности, подстерегающей мир и порядок. Эта подвижная антитеза составила пульсирующее начало морально-правовой мысли Сократа.

Платон: социальная статика как идеал

Платон (427–347 гг. до н. э.) – крупнейший мыслитель античного мира. Уроженец Афин, он происходил из древнего аристократического рода. Со стороны матери его предком был великий реформатор Солон. Одаренный от природы многими талантами, Платон писал стихи и драмы, занимался музыкой и живописью, участвовал в Олимпийских играх и добивался побед. В 20-летнем возрасте увлекся филосо-

фией и стал учеником Сократа. После суда и казни учителя покинул Афины на долгие годы. Вернувшись из странствий, открыл собственную школу. Расположенная в роще, посвященной мифическому герою Академу, получила название Академии и просуществовала почти тысячу лет, до 529 г., когда она была ликвидирована императором Юстинианом в разгар его гонений на язычество.

Эпоха и личная судьба

«Осевое время» позволило развернуться дарованиям Платона в полной мере. Ему удалось реализовать как мыслителю, имевшему яркое метафизическое и социологическое воображение, обладавшему талантами мифотворца и поэта-драматурга. Из учения Платона, по сути, вышла вся последующая западная метафизика. В этом отношении симптоматично высказывание А. Уайтхеда о том, что европейскую философию последующих веков можно рассматривать как подстрочный комментарий к Платону.

Для Платона главной темой его размышлений выступала жизнь человеческого духа в смутную, переходную эпоху, когда совершался болезненный отрыв от старых родовых корней, патриархальных традиций, распадалась «связь времен» и требовались немалые духовные усилия для ее восстановления. Переходность его эпохи состояла еще и в том, что это был канун грядущих социально-исторических потрясений: едва успевшая сложиться и укрепиться, полисная систе-

ма незаметно для себя входила в предкризисное состояние. Не за горами было македонское завоевание, а за ним и постепенный закат греческой цивилизации. Выступления софистов и киников нагнетали предкатастрофические настроения и знаменовали «начало конца» целого культурного мира.

На авансцену общественной жизни выдвинулся новый тип личности, обладающий ярко выраженной *трансгрессивностью* в виде бесцеремонной и неукротимой склонности к преодолению существующих нормативных ограничений как в практической, так и в духовной сферах. Стремящаяся к свободному самоопределению, не страшась никаких преград, имеющая развитую мотивационную сферу, склонная к независимому мышлению, трансгрессивная личность предпочитала самостоятельно решать, считаться ли ей с существующими традициями, нормами, законами или же нет. Присущее ей страстное желание новизны обнаруживалось в готовности к мотивированным «переступаниям» границ допустимого и дозволенного, в необычайной дерзости творческих порывов духа, а также в податливости влияниям «развратительных идей» софистов и циников.

Первичная нормативная реальность, сложившаяся ко времени Платона, вместе с греческой полисной государственностью не замедлила обнаружить свои несовершенства. На фоне многих драматических социальных метаморфоз и коллизий возникла острая необходимость в более эффектив-

ной регулятивной системе, которая смогла бы удерживать трансгрессивную личность от опасных шагов и противодействовать интеллектуальному бесстыдству софистически-цинического характера. Это потребовало от Платона освоения огромного массива морально-правовой проблематики. И он, прямой потомок законодателя Солона, активно повел «мозговой штурм» корпуса этических и философско-правовых вопросов в своих грандиозных творениях «Государство» и «Законы».

Впечатляет своеобычность экзистенциального рисунка судьбы философа. На самом взлете жизни его поджидала личная трагедия, сопровождавшаяся судом, тюрьмой, казнью и тяжелейшими душевными потрясениями. Это были суд, тюремное заключение и смертная казнь его учителя Сократа, ставшего для него духовным отцом, которому впоследствии была уготована роль платоновского «alter ego» в диалогах ученика. После казни учителя Платон на длительное время покинул Афины, чтобы, спустя годы, вернуться в родной город фактически уже другим человеком с новыми взглядами, внутренне готовым к открытию «второй навигации», позволившей ему направить все силы духа на доказательство существования сверхчувственного мира бессмертных идей и в первую очередь идеи высшей справедливости. Сократ, видевший в своей смерти уход в другой мир, в иную жизнь, помог ученику в дальнейшем утвердиться в мысли, что лишь тот мир, в котором человек живет не телом, а ду-

хом, является главным, а та реальность, где приговаривают к смертной казни безвинных мудрецов, не может быть истинной, главенствующей, единственной. Поэтому непременно должен существовать иной, высший, идеальный мир, где справедливость не попирается, а господствует.

Эту коллизию платоновской судьбы глубоко прочувствовал и объяснил Вл. Соловьев в своем очерке «Жизненная драма Платона». Принцип двоемирия стал ведущим в метафизике Платона. Его идеи-эйдосы предстали как высшие ценности бытия, в которых сконцентрировано все лучшее, что имеет шанс осуществиться в бытии природы, человека, государства и цивилизации. Идеалы порядка, меры, гармонии, совершенства, наивысшего блага, всеобщей справедливости оказались сфокусированы в платоновских эйдосах в предельной степени, а исходящие от них формообразующие первопринципы обнаружили способность служить источниками надежд на то, что у земного мира имеется возможность быть не самым несовершенным. Более того, идеи у Платона выступили своеобразным метафизическим гарантом того, что злу никогда не удастся целиком подчинить себе мир и превратить его в беспросветное гнездилище пороков, преступлений и страданий.

Платону удалось органично соединить предельную отвлеченность исходных метафизических первопринципов с глубокой личной окрашенностью своих философских построений благодаря в первую очередь фигуре Сократа, кото-

рая оказалась в центре всего последующего платоновского творчества. У философа были основания воспринимать казнь учителя как смерть одной из важнейших ипостасей собственного духовного «я», и эта утрата породила желание воскресить Сократа, сделав его своим философским двойником. Под сенью воспоминаний о смертной казни, совершенной почти что над ним самим, прошла вся последующая жизнь Платона. Отождествив себя со своим главным героем, Платон оставил миру сдвоенное литературно-философское целое учителя и ученика. Можно, вероятно, говорить о том, что через сочинения великого метафизика потомкам стало известно учение одного мыслителя с двойным именем Сократа-Платона.

Платоновский диалогический дискурс

Форма диалога, столь любимая Платоном, стала для него средством выражения представлений о неустранимом драматизме бытия, о неискоренимости жизненных противоречий и о вечной неуспокоенности человеческого духа, жаждущего высшей истины и справедливости. Характерно, что в диалогах платоновский Сократ никогда не берет на себя роль оракула, изрекающего несомненные истины, оставляя последнее слово не за собой и даже не за автором; оно всегда остается за читателем диалогов – читателем сегодняшним, завтрашним, послезавтрашним. В этой открытости, распахнутости платоновских диалогов в интеллектуальную, этиче-

скую, экзистенциальную перспективу духовной жизни человеческого рода состоит один из главных секретов их содержательно-смысловой неисчерпаемости.

Если философам последующих эпох было свойственно излагать результаты своих размышлений в логически завершенном виде уже систематизированных рациональных доводов, то у Платона этого нет. Его творческое «я» представит в живом поиске, когда каждый новый смысловой нюанс, каждый новый поворот мысли рождается на глазах читателя. При этом несомненно, что философ ведет свой внутренний разговор-размышление, беседует с самим собой, но при этом для удобства читательского восприятия он разделит связки отдельных доводов, принадлежащих конкурирующим позициям, между воображаемыми собеседниками. В итоге возник жанр диалога как наиболее подходящий для энергичного, ищущего ума, позволяющий сохранять обстановку открытости, незавершенности, недосказанности чего-то важного и потому приглашающий читателя поддержать и продолжить дальнейший поиск.

Из суммы сократических диалогов явно складывается единый сверхдиалог, который вполне мог бы называться «Житие великого праведника». Его главный герой, с самоабвеньем и настойчивостью проводивший свои изыскания, не столько дал правильных ответов, сколько поставил верных вопросов, над которыми мировая философская мысль размышляет вот уже почти две с половиной тысячи лет.

Мировой и социальный порядок

Идея организованного миропорядка, законам которого должны подчиняться государство, индивиды, вся система правосудия, составляет ядро естественно-правовой философии. Воплотившись в классически отчетливые формы в произведениях Платона, эта идея постепенно вызревала в учениях его предшественников, греческих натурфилософов.

Главным предметом размышлений античных мыслителей был мир как единое, упорядоченное целое, т. е. как космос, представший в их воображении не в виде некой безмолвной бездны, но как возникшая из хаоса живая целостность, наделенная разумом и душой и существующая по своим строгим законам, главный из которых именовался Логосом. Требованиям божественного, космического Логоса должна была подчиняться жизнь государств и отдельных индивидов. Когда люди действовали в соответствии с ними, а государственные законы не противоречили императивам Логоса, на земле появлялись мудрость, правда и справедливость. Через Логос до человека доходят суть и смысл высших требований, необходимых для поддержания мирового порядка и космической гармонии.

Логос выступает в роли своеобразного посредника между космосом и человеком и подсказывает людям, как им следует жить и что необходимо делать, чтобы мера гармоничности бытия не убывала. К велениям Логоса из всех людей

наиболее чутки мудрецы-философы. Именно они взяли на себя задачу доказывать всем другим необходимость жить в гармонии с космосом и убеждать в том, что любое своевольное отклонение от требований Логоса нарушает космический порядок. Человеку следует искать и соблюдать меру во всем, блюсти справедливость в правосудии, чтить законы, в соблюдении которых заключен смысл его бытия. Через меру и справедливость ему открывается путь к космическим гармониям и высшему совершенству.

Платон придал философским умозрениям досократиков еще большую естественно-правовую выразительность. В его учении появляется, наряду с физическим космосом, идеальный космос. Это высший мир идей, которые пребывают вне физического пространства и времени и составляют первооснову и сущность всех земных предметов и явлений.

Учение об эйдосах

Платон полагал, что главные причины того, что происходит в социальном мире, находятся за его пределами. Эти причины, или сущности, имеют метафизическую природу и являются чистыми формами, по образцу которых скроено все, что окружает человека. Платон назвал их идеями (эйдосами). Мир идей в содержательном отношении бесконечно богаче социального мира. Последний является всего лишь его бледным подобием, далеким от совершенства и напоминающим плохую копию с шедевра гениального художника.

Основные свойства идей:

1) обладают сверхчувственной природой, лишены материальности, не воспринимаются человеческими органами чувств, а только умопостигаемы;

2) являются причинами всего сущего и должного, что составляет жизнь космоса, государства и человека; если же воспользоваться позднейшей аристотелевской типологией, то идеи – это формообразующие причины, сами ни от чего не зависящие, но распространяющие свое влияние на социум и людей; с их помощью хаотическая бесформенность земных стихий обретает необходимую оформленность и упорядоченность;

3) выступают первосущностями всех вещей и явлений природно-социальной жизни, находящимися с последними в отношениях вертикальной генетической детерминации; то, как осуществляются эти отношения, для людей – непостижимая тайна, проникнуть в которую человеческий разум не в состоянии;

4) имеют онтологический характер, т. е. пребывают не в человеческом сознании, а сами по себе, независимо от чего бы то ни было; они буквально царят над миром, в котором живет человек; на них невозможно воздействовать каким-либо образом, ни одну из них невозможно уничтожить;

5) находятся в отношениях изоморфизма с реалиями социальной сферы, в которой не может появиться ничто из того, что отсутствовало бы в мире идей или радикально отли-

чалось бы от них; этот изоморфизм относителен, но он позволяет говорить о метафизическом и социальном мирах как о родственных, а не чужеродных;

6) выступают в качестве универсалий для всех единичных вещей или явлений данного вида; любое конкретное проявление чего-либо, например справедливости, отмечено воздействием идеи справедливости;

7) отличаются неизменностью содержания, что мешает социальным реалиям слишком далеко и радикально уклоняться в опасные стороны; будучи ничем не замутненными в их идеальности и стабильными в своем совершенстве, идеи стоят как бы на страже и не дают производным от них вещам демонстрировать капризное непостоянство и беспредельное своеволие;

8) характеризуются атемпоральностью и атопологичностью бытия, пребывают вне времени и пространства, т. е. в вечности; перед их невозмутимо величавыми ликами меркнет все, что отмечено печатью суетности, бренности, неминуемости грядущей гибели;

9) выступают в качестве образцов наивысшего совершенства, в которых сконцентрированы все идеалы порядка, меры, гармонии и которые дают надежду на то, что у земного мира имеется возможность быть не самым несовершенным; в них сосредоточено все лучшее, что имеет шанс осуществиться в бытии социума, государства и человека; они выступают метафизическим гарантом того, что злу никогда

не удастся полностью подчинить себе социальный мир и навсегда превратить его в гнездилище мрака, пороков и преступлений;

10) несут в себе эталонную нормативность, принуждая земные вещи стремиться культивировать в себе те свойства и качества, которыми обладают породившие их идеи (Кьеркегор перевернул все с ног на голову, полагая, что в истории практического воплощения идей, в превращении духовного в материальное, высокого в низкое присутствует логика деградации идей);

11) непостижимы для усилий непосвященного рассудка; только философы, способные к метафизическому умозрению, интеллектуальному созерцанию, могут прикоснуться к ним своим умственным взором;

12) каждая идея – конкретное единство номоса (высшей нормативности), этоса (высшей ценности), логоса (высшего смысла) и пафоса (высшей выразительности и привлекательности).

Мир идей иерархичен, и верховное положение среди них занимает идея блага. Это абсолютная первоформа-первоценность, от которой производны все социальные формы добра, справедливости, нравственности, правопорядка. Через ее посредство заявляет о себе творец мироздания. Являясь Демиургом, Мастером, Художником, пожелавшим создать природно-социальный мир, Бог ориентировал свои усилия на идею блага. Платон сравнивает эту идею с солнцем выс-

шего, невидимого мира. В ценностном и нормативном отношении она – альфа и омега всего. В ней сосредоточены и исходная причина, и желаемая цель, и вероятный результат практически-духовной, морально-правовой жизни человеческого рода. Устремляясь к ней, руководствуясь ею, люди рано или поздно достигнут обозначенного ею уровня нравственности и состояния правопорядка.

Модель идеального государства как плод мысленного эксперимента

Эйдосы Платона, находясь в иерархической соподчиненности, имеют над собой самые главные и высшие из всех идеи блага и справедливости, заставляющие все в мире стремиться к ним. Если это государство, то оно обязано так организовать свою деятельность, чтобы весь строй жизни его граждан был подчинен нормам и принципам, вытекающим из идей блага и справедливости. Мудрым и справедливым является такое государственное устройство, при котором присутствует строгое разделение труда, каждый занимается своим делом, и во всем дает о себе знать твердый и надежный правопорядок.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.