

УЧЕБНИКИ
И УЧЕБНЫЕ ПОСОБИЯ

В. А. Бачинин

СОЦИОЛОГИЯ

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

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	7
Раздел I. Социологическое сознание	7
1. Социология – теоретическое самосознание цивилизованного социума	7
Социальное познание	7
Специфика социологического подхода к реалиям общественной жизни	8
Предмет социологии	8
Отношения между социологией и философией	9
Познавательные возможности социологии	10
2. Социологическое сознание западного человека	11
Ментальность западного человека	11
Социологическое сознание	12
Социологический рассудок	12
Социологический разум и рефлексия	13
Социологическая интуиция	14
Социологическое воображение	14
3. Социологическое познание	16
Социологический дискурс и его условия	16
Диалогическая открытость	17
Понимание как поиск смыслов	17
Принципы социологического познания	18
Структура социологического знания	21
Функции социологической теории	21
4. Классика и модерн – две эпохи в развитии социологии	23
История западной социальной мысли как «драма идей»	23
Социокультурные парадигмы и динамика развития социальной мысли	24
Парадигма классики. (Классическая цивилизация)	24
Традиционное общество как социальная основа классической цивилизации	25
Ренессанс как кризис традиционного общества и классической цивилизации	26
Секуляризация как одно из проявлений заката классической цивилизации	27
От теоцентризма к социоцентризму	30
Протомодерн – эпоха перехода от классики к модерну	30
Позитивизм как социоцентризм	31
«Смерть Бога» – символ разрушения классической картины мира и наступления эпохи модерна	33
Цивилизация эпохи модерна	34
Индустриальное общество как социальная основа цивилизации эпохи модерна	36

Постмодерн – современная эпоха расставания Запада с модерном	37
Раздел II. Эпоха классики: предыстория западной социологии	39
I. Социологические идеи античного, дохристианского мира	39
Софисты: интеллектуальная аномия как метод социального познания	39
Сократ: философско-этическая апология социального порядка	44
Платон: социальная статика как идеал	50
Аристотель: рациональные модели социального порядка	58
Цицерон: человек во власти законов	65
2. Социологические идеи эпохи становления христианской цивилизации	65
Сущность христианской цивилизации	65
Гностицизм: первоначальные опыты взаимной адаптации христианских и античных идей	74
Тертуллиан: духовные основания социальной позиции христианина	74
Августин: христианская картина социального процесса	75
Схоластика: опыты теоретического освоения христианской социокультурной повседневности	76
Фома Аквинский: сумма христианского социального опыта	78
Данте Алигьери: художественно-теологическая трансформация социальных, морально- политических идей	79
3. Социологические идеи христианской цивилизации нового времени (романо-католический социальный мир)	81
Антроподицея – новая парадигма социального мышления	81
Д. Савонарола: дух социального реформаторства	83
Н. Макиавелли: апология политической аномии	84
Т. Кампанелла: утопия как воображаемая модель реформированного социума	88
М. Монтень: опыты психосоциологии общественных нравов	89
Ж. Бодэн: анализ суверенной власти	89
Р. Декарт: рациональные основания социальной нормативности	90
Б. Паскаль: апология социального смирения	91
Ж. Боссюэ: теология монархии	91
Дж. Вико: циклическая динамика социальной истории	92
Вольтер: бог и социальный порядок	93
III. Монтескье: принцип географического детерминизма в социальной жизни	94

Д. Дидро: человек как общественное существо	96
К. Гельвеций: гедонистическая модель социальной жизни	96
П. Гольбах: идеал «этократии»	97
Ж.-Ж. Руссо: договорные основания цивилизованного общежития	98
Ч. Беккариа: пенитенциарная антропосоциология	100
Наполеон Бонапарт: политические и правовые основания реформирования институтов традиционного общества	102
А. де Сен-Симон: идея рациональной организации социальной системы	104
4. Социологические идеи христианской цивилизации нового времени (протестантский социальный мир)	105
Реформация как модернизация христианского социального мира	105
Эразм Роттердамский: критическая социография общественных нравов	106
Т. Мор: утопический проект идеального социального порядка	106
М. Лютер: концепция и практика реформирования религиозно-общественной жизни	107
Ж. Кальвин: социальный опыт радикальной модернизации христианства	107
У. Шекспир: художественно-образные модели социальной аномии	108
Г. Гроций: договорные основания человеческого общежития	117
Т. Гоббс: историческая метаморфоза общества от естественного состояния к цивилизованному	118
Конец ознакомительного фрагмента.	119

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 «кажيمостью» 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 первосущностей 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, развива-

ются 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 непосредственной 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 приспосабливаться 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 типическим, необходимым и закономерным. В той же мере ее нельзя 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 кон-

кретные 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 приращение 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 внутренних противоречий. Но замкнутость, искусственная самодостаточность 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 триумвирата, 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 человеческого 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 (русская) 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, склонным 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 приспосабливаться 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 имморальную 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 социологического 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 фрагмент 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 исследователями 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 разрознено, 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 принципа 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 построений 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 мета-

физического 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 метафизическими 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 требует 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 принимающей во внимание иррациональные компоненты бытия и, в особенности, человеческой 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 рационализованная 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 соци-

альной реальности 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 реальностей.

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 умообразный 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 реальности.

Если учитывать, что семантическое пространство каждого социального феномена практически беспредельно, то дискурс 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 исследо-

вании 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, взаимообусловливающих и одновременно взаимоисключающих друг друга, находящихся в отношениях взаимозависимости и вместе с тем обладающих относительной самостоятельностью.

Отношения противоположностей предполагают содержательно-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 обязательном 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 противоречия. В этом состоит неустрашимый драматизм социального существования людей, где гармония относительна, а противоборство в самых разных его формах абсолютно и неизменно.

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 окрашенность, 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 конкрет-

ных 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 беспристрастность получаемой информации являются ее важнейшими свойствами.

Когда некая реальность 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 мысленных 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 экстраординарных 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 искомых 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 изобра-

жение 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 поверхностью – 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 оказываются 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 установка 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 отношений.

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 «беспрестанные 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 определе-

ние 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 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 стилиевой формы, обозначаемой понятием протомодерна. 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 заверченный 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 «осевого времени» (VIII–II вв. до н. э.) до середины XIX в.;

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

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, вне-нормативной «наготе», а непременно была облачена в социокультурные «одеяния» из множества нормативных условностей;

9) господствовала вера во всемогущество 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 форма 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 патриархального 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 своей 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 «осевого 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 разверзшейся 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» («расколдовывание») 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 антитезы, 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, крепнущим 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 оправдывать 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 бессилен 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 замечательный 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 правоведения. 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 соблазна 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 степени 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, выказывающая 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 стиле-

вых 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 утвердилось 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 утвердилось 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 бездушного, 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 миростолкования и целиком пребывают во власти пози-

тивистских 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 первоэссенциям 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 при существе 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 исчерпывающем характере, абсолютной истинности своих построений. Но он не замечает той опасности, которая подстерегает его и избежать которой ему, как правило, не удается. 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 разрушающую 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 «Теомехания» («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 перво-сущности 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 самоуправления 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 «богоубийства», т. е. на путь апологетики анормативности 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 «разволшебствования» 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 некой особой, ранее невиданной свободы. При этом мало кто подозревал, 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 различения добра и зла, подвига и преступления и возникала чудовищная «шаткость» нравственных понятий. Подобное аномийное сознание не ведало абсолютных запретов. Для него все относительно, все течет, плывет, расплывается, 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 возопиют 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, бога безумия, разрушения и гибели, но на самом деле за изящным эллинистическим декором виделся страшный лик не античного Диониса, а противобога – 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 пронизаны 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 анормативности;

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 выступать «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 существования;

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 является «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 завершающую 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 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, очнувшись от состояния беспамятства, 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 гомеостазису, 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 определения 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, испытавшая 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 строгого 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 общего 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 порождало повышенный интерес к ремеслу софистов, у которых можно было научиться искусству словесных поединков, мастерству дерзких нападок 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 козлоноге сатире, 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 дыханием и греет, и охлаждает; это доказательство двуличия и лживости человеческой натуры». Софисты, которые при помощи одних и тех же слов строили и разрушали, отыскивали истину и прятали ее, превозносили благо и справедливость и растапывали 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 устремлявшимися в своих суждениях туда, куда направляла их коварная логика софистов. У этой формы господства был особый, изощренный вкус. Надо было быть социальным гурманом, честолубцем 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 аномативное 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 сверхличный 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 чистосердечие 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 злонамерение. Для своевременного пресечения злодеяний 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 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 добро 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 антропоидеи

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 антропоцентризм, 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 интеллекту-

ального 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 личностной 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, откровенным 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 immoralной 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 должностования 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 уменьшить 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 затруднительно 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 грязи 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 речами 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, отказавшийся 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 поспевать 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, впадет 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 поиска 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 обнаружи-

вались 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-познавательного 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 культуры. 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 превосходит 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 смысло-несущим 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 соответствии с законом высшей справедливости, когда они глухи к зываниям 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 пере-

убедить 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 отступать, 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 следовать 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 Екклесиаста, 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 нис-

провержение 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 запастись 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. Первый – 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 частного 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 насовсем, 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 философией 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 реализоваться 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 система 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 эффективной 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 своеобразность 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 духом, 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, которая 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, распаханности платоновских диалогов в интеллекту-

альную, этическую, 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» предстает 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 разделил 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 самозабвением 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 возникающая 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 отличалось 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 высшего, 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.

Мыслитель приложил немало интеллектуальных усилий, чтобы найти способ соединения «естественной» справедливости идеального космоса с «искусственным» продуктом человеческих усилий – государством с его законами и правосудием. Средство такого соединения он нашел в иерархической структуре человеческой души, имеющей три основные части – разумную, волевую и чувственную. Каждой из трех имеющихся у человека высших способностей – разуму, воле и чувствам – соответствует своя добродетель: разуму – мудрость, воле – мужество, чувствам – умеренность. Этот принцип тройственного разделения Платон перенес на социальную структуру государственного организма, где должны быть три главных сословия: 1) философы-правители, обладающие мудростью и руководящие государством; 2) воины, обладающие сильной волей и мужеством, позволяющим им успешно защищать государство; 3) ремесленники с земледельцами и прочие простые труженики, ведущие умеренный образ жизни и занятые тем, чтобы обеспечивать государство продуктами, необходимыми для нормального существования.

Такое разделение обязанностей представлялось Платону естественным, целесообразным, разумным. Подобно тому как единство мудрости, мужества и умеренности дает четвертую, наивысшую, добродетель – справедливость, так единение трех сословий в общей заботе о благе государства приводит к справедливому общественному устройству. Взаимное сосуществование сословий и их естественное сотрудничество обеспечивают стабильный правопорядок в государстве и позволяют ему достигать своей высшей цели – справедливости. Такое государство представляет собой продолжение идеального космоса, земное воплощение строгих требований Логоса, микромодель Космополиса, т. е. не просто институт, обеспечивающий элементарные физические и материальные нужды людей, а естественную и

вместе с тем божественную по своей сути форму общежития, необходимую для развития и совершенствования человеческой цивилизации. Система правосудия в таком государстве является не чем иным, как конкретной трансформацией законов Космополиса, и поэтому она – образчик естественного права. Платон уверенно использовал ее как эталон и критерий для критических оценок существующего в его время законопорядка. В ней же он видел перспективную программу будущих социальных преобразований.

Согласно платоновской традиции, у права имеются две главные ипостаси – метафизическая и эмпирическая. В первом случае это идеальное «метаправо», как возможность существования совершенного законодательства и оптимального правопорядка, во втором – живое право, пребывающее в природно-социальной реальности и включающее в себя как естественное, так и положительное право. Между ними существует причинная связь, которая не должна рваться, чтобы не нанести вреда государствам и народам. Идеального права нет в реальной жизни, а что касается естественного и позитивного права, то они – всего лишь бледные тени идеального права как совокупности исходных императивов, соответствующих высшему предназначению человеческих существ и создаваемых ими социальных институтов. То, о чем говорил Платон, представляло собой, в сущности, идеальное право, т. е. умо-зрительную конструкцию, дающую ответы на вопросы о том, каким должно быть право, какова его наиболее безупречная модель. При этом мысль и воображение Платона неизменно устремлялись в метафизическую сферу, в мир идей как идеальных образцов для подражания, в мир должного в его чистом виде. Земному праву людей следует из этого мира черпать эталоны и критерии. На него должны ориентироваться нормы, которые позднее получают название естественно-правовых и позитивно-правовых. Идеальное право, связанное с первоначалами, от которых произошел природно-социальный мир, позволяет людям сознавать свою связь с высшей реальностью и рассматривать все относительное в его причастности к абсолютному.

Метафизика идеального права свидетельствует о том, что цепь все более глубоких сущностей правовых явлений не является бесконечной, а имеет опору в некой предельной абсолютной основе, выступающей для себя и причиной, и следствием. Платон не стремился помыслить бесконечный ряд причин-сущностей. Скорее всего, им руководили соображения не столько логического, сколько эстетического характера, обнаруживающие, что без замыкавшей все сущее основы в картине бытия словно чего-то не доставало и вся масса существующих вещей и явлений как бы «проваливалась» в некую бездну, что выглядело эстетически «некрасиво» (С. С. Аверинцев). Во избежание такого неблагообразия и эстетического бесчинства множественные ряды феноменов сущего должны были обрести свое завершение в едином Первоначале.

Социальная статика жесткой нормативности (диалог «Законы»)

В диалоге «Государство» Платон попытался найти способ соединения естественной справедливости космоса с искусственным продуктом человеческих усилий – государством, его законами и правосудием. В «Законах» он продолжил эти попытки. «Законы» отличаются от диалога «Государство» большей детализацией воображаемой модели и более резко выраженным духом нормативной регламентации всех сторон социальной жизни. В этом сочинении Платон, при всей его любви к мифам и привычке давать волю воображению, показал себя довольно трезвым реалистом, сознающим несовершенство человеческой природы, заставляющей людей вести себя неблагоприятно и излишне агрессивно. Сколь бы совершенным, продуманным, детализированным ни был план идеального общественного устройства, следует не упускать из виду постоянно существующую угрозу всплеск человеческой ярости и гнева и заботиться о надежных средствах общественной безопасности. В противном

случае естественные наклонности людей к эгоизму, поискам удовольствий, своекорыстии разрушат любое, даже самое совершенное, государство.

Наилучшее законодательство должно быть ориентировано на требования высшего абсолютного Первоначала и соответствовать трем главным критериям: 1) ориентироваться не на войну и захват добычи, а на всеобщий мир и справедливость; 2) всемерно способствовать здоровью, силе и красоте граждан как главным человеческим благам; 3) иметь своей целью важнейшие божественные блага – здоровое, разумное и мужественное состояние каждой человеческой души. Необходимым условием этого является продуманное воспитание граждан. Платоновская теория воспитания предполагает, что люди находятся во власти богов и являются чем-то вроде игрушек, кукол-марионеток, дергаемых за ниточки божественной волей. Среди этих нитей существует наиглавнейшая «золотая нить», ведущая к благу, – человеческий рассудок. Поэтому главная цель воспитания заключается в том, чтобы развивать у граждан, в первую очередь, рассудительность, которая включает в себя способность к соблюдению трех важнейших требований: 1) почитание богов и героев; 2) почитание родителей, как живых, так и умерших; 3) почитание всех своих сограждан. У тех, кто соблюдает эти требования, складывается рассудительное, законопослушное правосознание.

Существует устойчивое мнение, будто Платоном в «Государстве» и «Законах» владело стремление обосновать необходимость неизменности, вечной неизблемости описываемого им социального порядка. При этом забывается, что Платон пытался изобразить не земной порядок, а *идею* социального порядка, которая неизменна уже по своему определению. Однако Платону не удалось провести свой принцип с достаточной последовательностью и необходимой строгостью: в те картины, которые он рисовал, постоянно вторгалась земная, знакомая ему реальность. Временами он, увлекаясь, сам забывал, что описывает – то ли идею совершенного государства, то ли ее земное воплощение. Все земное, сколь бы стабильным и прочным оно ни было, не может быть вечно неизменным, и диалектик Платон, хорошо усвоивший уроки Гераклита о текучести сущего, прекрасно это понимал. Поэтому претензии к нему как яркому консерватору неосновательны.

Принципы поддержания социального порядка (нормативная пенология)

В «Законах» Платон представляет основные черты своей социологии наказаний. В основе его пенологии (науки о наказаниях) лежит антропологическая посылка, согласно которой люди по своей природе слабы, податливы на искушения, злы и порочны. Именно поэтому государству следует иметь эффективное, детально разработанное законодательство, которое регламентировало бы все стороны человеческого существования. Законы призваны нейтрализовать несовершенство человеческой природы и подстраховывать, оберегать общество от их разрушительных проявлений. Они должны предостерегать против возможных преступлений и грозить суровыми карами тем, кто вздумает их нарушить. Среди таких нарушителей могут оказаться не только граждане с грубой природой, не поддающейся воспитательным воздействиям, но и слуги, рабы или приезжие чужеземцы. Исходный принцип платоновской пенологии звучит твердо и однозначно: закон безмолвствует перед невиновным, но для провинившегося он громко глаголет. Наказание по закону не имеет своей целью причинение зла; его задача – сделать виновного менее испорченным. Никто из совершивших те или иные преступления не должен нигде и никогда оставаться безнаказанным. Наказания же могут быть разными – денежная пеня, палочные удары, тюремное заключение и смертная казнь.

Решение о наказании за совершенное преступление выносят судьи открытым голосованием. Они располагаются напротив обвиняемого и истца. Вначале слово предоставляется истцу, а затем ответчику. После их речей старейший из судей начинает допрос. Его

вопросы дополняются вопросами других судей к обвиняемому и свидетелям. После трехдневного заседания судьи выносят свой приговор. Самого сурового наказания в государстве Платона заслуживают преступления против богов. Виновный наказывается смертью, а труп его выбрасывается за пределы страны. Далее следуют преступления против существующего государственного строя. Платон называет врагами государства тех, кто участвует в заговорах, разжигает восстания, прибегает к насилию, отказывается защищать отечество. Таких граждан судьи приговаривают к смерти.

Говоря об убийствах, Платон разделил их на невольные и насильственные. Если убийство совершено во время спортивных игр или военных упражнений, то виновный не несет уголовного наказания, а лишь проходит через обряд религиозного очищения. При намеренном, сознательном, убийстве наказания подразделяются на следующие: за убийство чужого раба хозяину возмещается убыток, если же убит собственный раб, то господину достаточно одного лишь религиозного обряда очищения. Если происходит невольное убийство свободнорожденного человека, виновный должен очиститься и удалиться из отечества сроком на один год. Если же убийство совершено в приступе гнева и ярости, то убийца отправляется в изгнание на два года. Всякий убийца, не подчинившийся закону, не прошедший через очищение и осквернивший своим присутствием общественные места – рынки, площади, игрища, храмы, – может быть привлечен к суду любым из граждан и подвергнут более суровому наказанию. Если раб убьет своего господина или любого свободнорожденного, то близкие вправе сделать с убийцей все, что угодно, но ни в коем случае не оставлять его в живых. Когда один из супругов в припадке гнева убивает другого, то наказанием служит изгнание из страны на три года. Эта же мера применяется в случае драматического конфликта между братом и сестрой. Если кто-то в припадке гнева убивает одного из своих родителей, то он подвергается суду по самым тяжким обвинениям в оскорблении действием, нечестии и святотатстве и заслуживает многократной смертной казни, если бы только это было возможно.

Говоря о мотивах самых тяжелых преступлений, Платон утверждал, что причиной тому часто служит наибольшее из зол – господство страсти, заставляющее душу дичать от вожделения, устремляться к ненасытному стяжанию и насилию. Яростное начало начинает господствовать в душе человека, переворачивает все в ней вверх дном и толкает на преступление с тиранической силой, которой невозможно противостоять. Признавая неодолимость этой силы для многих людей, Платон склонен к тому, чтобы в его государстве за преступления, совершенные в состоянии аффекта, карали сравнительно мягко. Самым нечестивым из всех преступлений Платон считал предумышленное убийство кровного родственника. Кроме страшного божественного возмездия убийцу ожидает суровая кара государства: его предадут смерти, а обнаженное тело выбрасывают за пределы страны на отведенный для этого перекресток. Затем все должностные лица, ради очищения всего государства, должны принести по камню и бросить в голову трупа. Платон говорил и о тех, кто насильно лишает жизни себя, творя над собой несправедливый суд. Государство их осуждает и не удостоивает обычной погребальной церемонии. Их хоронят отдельно от других, на пустырях, не отмечая могил ни надгробными плитами, ни надписями. В случаях, когда люди гибнут из-за каких-нибудь животных, последних убивают и выбрасывают за пределы государства. Если же чья-то душа расстается с телом из-за неодушевленного предмета, то с последним поступают так же, как и с животным. Невинным в убийстве следует считать того, кто ночью защищался от грабителя, старался избежать изнасилования или защищал своих ни в чем не повинных родственников.

Столь же детально, как и убийства, Платон рассматривал телесные повреждения вместе с соответствующими формами реагирования на них государства в лице судей. Наказанием в большинстве случаев становится денежный штраф различных размеров. Исключение составляет применение насилия, побои, оскорбления по отношению к отцу или матери.

Такие преступления приравниваются к святотатству, и виновные осуждаются на смерть. Свидетель побоев, наносимых сыном кому-либо из родителей, не пришедший на помощь, приговаривается судом к изгнанию из страны. Если же оказавший помощь был рабом, то он становится свободным. Тот, кто уличен в жестоком обращении с родителями, изгоняется из государства. Если же он, вопреки запрету, возвращается, то его приговаривают к смерти.

Рассуждая об этих и других законах, Платон подчеркивает, что они устанавливаются в первую очередь для людей с тем, чтобы научить их жить в мире друг с другом. Те же, кто обладает неподатливой, злонравной природой и не получил воспитания, должны помнить о грозящем им суровом воздаянии, если они осмелятся нарушать законы государства.

Аристотель: рациональные модели социального порядка

Аристотель (384–322 гг. до н. э.) – великий древнегреческий мыслитель, стоявший у истоков европейского, сугубо рационалистического стиля философствования. Он был сыном придворного врача македонского царя Филиппа. В 17 лет Аристотель поехал в Афины, где стал учеником Платона, проникся духом тех проблем, которые волновали его учителя. Спустя годы, когда он сам обрел известность как философ, его пригласили учителем к Александру, сыну македонского царя, будущему великому завоевателю. В течение четырех лет Аристотель обучал ученика риторике, поэтике, философии и другим наукам. Когда возмужавший Александр отправился в завоевательные походы, Аристотель вернулся в Афины, где основал свою философскую школу, получившую название Лицея. Он автор таких сочинений, как: «Метафизика», «О душе», «Категории», «Поэтика», «Риторика», «О софистических опровержениях», «Никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика», «Политика», «Афинская полития» и др.

Проблема наилучшей формы социального порядка

Для Аристотеля несомненна связь социального порядка с мировым, космическим порядком. Мировое целое, состоящее из множества разнородных вещей, достигает упорядоченности благодаря не единообразию этих вещей, а тому, что все они устремлены к одной, общей цели. Высшее Первоначало, мировой Ум, преодолевает бессмысленную стихийность материи и обеспечивает слаженность всего сущего. Социальный порядок – важнейшее условие человеческого существования. Обеспечить его приемлемые и стабильные формы может только государство, само являющееся воплощенным принципом порядка. Как форма упорядоченного общежития граждан государство выросло естественным образом из патриархальной семьи и являет собой плод единства естественного и искусственного, природы и цивилизации. Оно представляет собой наиболее совершенную из всех форм общежития, лучше которой люди ничего пока не смогли придумать.

Государственный строй – это порядок властвования при помощи законов и трех ветвей управления: законодательной, административной и судебной. Властное регулирование социальной жизни предполагает, что государство должно обеспечивать политическое объединение свободных граждан и не допускать несправедливости ни в каких ее видах. Главная же цель, ради которой существует государство, – создание условий для того, чтобы люди не просто жили, а жили счастливо. Именно поэтому в глазах Аристотеля особую важность имел вопрос о наилучшем государственном устройстве, об оптимальной форме социального порядка. По существу он продолжил философский поиск, начатый его учителем Платоном, создавшим грандиозные проекты идеальных государств в диалогах «Государство» и «Законы». Но у него вызвали возражение те идеи учителя, в которых нарушалась мера целесообразности и разумности предлагаемых преобразований, как это было, например, в идеях ликвидации частной собственности и учреждения общности жен и детей. Аристотель

понимал, что за этим стоит мечта о монолитности, несокрушимой целостности государства. Но ему виделись не только положительные, но и негативные стороны этой мечты. Его взгляд простирался дальше платоновского. Он понимал, что с превышением меры упорядоченности, при постоянно увеличивающейся степени единства и социальной монолитности, здоровье общественного организма может обернуться болезнью, а желанный номос – губительной дисномией. Социальный порядок должен стать преддверием социальной гармонии, а не дисгармонии.

Для Аристотеля государство – это множественность входящих в его состав элементов, которые не могут и не должны быть одинаковыми. Единство государства должно складываться на основе разнокачественности и взаимодополняемости его элементов и частей. Государство с высокой степенью унифицированности составляющих его компонентов и имеющее тенденцию к дальнейшему ее наращиванию не сможет избежать подстерегающих его опасностей. Нарушение аполлонического принципа меры не проходит даром для людей. Человеку свойственно привязываться и дорожить тем, что является его собственностью. Но в условиях, когда все является общим и вместе с тем ничьим конкретно, люди столкнутся с немалыми трудностями чисто психологического свойства. Аристотель пишет: «К тому, что составляет предмет владения большого числа людей, прилагается наименьшая забота. Люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им, менее заботятся они о том, что является общим, или заботятся в той мере, в какой это касается каждого. Помимо всего прочего люди проявляют небрежность в расчете на заботу со стороны другого, как это бывает с домашней прислугой: большое число слуг иной раз служит хуже, чем если бы слуг было меньше». Даже в условиях единообразия внешних условий жизни люди будут сохранять присущие им от рождения различия характеров, темпераментов, наклонностей. Аристотель не проводит с такой настойчивостью, как это будут делать мыслители XIX в., идею о детерминирующем воздействии социальной среды на индивидуальное поведение. Для него совершенно очевидно, что при любой степени социально-политической монолитности психологическое разнообразие индивидуальностей будет порождать массу всевозможных проблем, противоречий и конфликтов. Перебранки и оскорбления действием, драки и убийства вряд ли удастся устранить. Очаги аномии будут продолжать существовать в новообразовавшемся социальном пространстве.

Типология государств как социальных организмов

Для Аристотеля государства, как и люди, – это живые организмы, соединяющие в себе различные, в том числе противоположные, свойства и качества. Они неоднородны, в зависимости от степени выраженности положительных или отрицательных свойств. Аристотель выделяет шесть наиболее распространенных форм государства – три положительные, служащие общему благу, и три превратные, не служащие ему. К первым он относит монархию, аристократию и полицию, а ко вторым – тиранию, олигархию и демократию.

Монархия – самая древняя из всех форм политического устройства, выросшая из патриархальной семьи. Она божественна по своей сути, ибо на самом Олимпе существует монархический порядок, подчиняющийся единоличной воле мудрого Зевса.

Аристократия отличается от монархии тем, что в ней власть сосредоточена в руках не одного человека, а целого ряда лиц, обладающих явно выраженными достоинствами и добродетелями. В тех государствах, где люди сами по себе отличаются высоким уровнем нравственности и способны ценить личные достоинства, власть легко обретает аристократическую форму.

Полития предполагает, что у власти находится большинство граждан, обладающих воинскими доблестями, и их коллективный политический разум принимает все наиболее

важные для государства решения. Это форма народовластия, открытая для тех граждан, кто владеет оружием и вместе с тем изъявляет готовность подчиняться законам государства.

Тирания представляет собой в глазах Аристотеля такую форму государственного устройства, которая противоречит высшему предназначению человека. Внешне она похожа на монархию, но имеет своей целью не общее благо, а выгоды одного лишь правителя, власть которого не знает ни политических, ни нравственных ограничений. Как форма недолжного тирания подлежит искоренению. Поэтому в условиях тиранического гнета, по утверждению Аристотеля, больше чести не тому, кто убьет вора, а тому, кто убьет тирана.

Олигархическая форма правления, как и аристократия, предполагает власть меньшинства. Но, в отличие от аристократии, здесь у власти находятся не самые достойные, а наиболее богатые. Это происходит в результате того, что, хотя в выборах участвуют все граждане, но выбирать они вынуждены из людей высшего имущественного слоя. Во времена Аристотеля таким был государственный строй в Карфагене. Олигархическая власть может обрушиться в результате двух причин. Первая – это грубое притеснение олигархами народной массы. Вторая – раскол в среде олигархов, когда власть сосредоточится в руках меньшей части, а другая, будучи оскорблена, прибегнет к содействию народа.

Демократия – это власть в руках народного большинства из числа свободных граждан. Ее отличительная особенность состоит в утверждении принципа равенства, препятствующего тому, чтобы богатые имели какие-либо преимущества по сравнению с бедными, и открывающего всем гражданам доступ к управлению государством. В условиях демократии власть может опираться на закон, но она же может оказаться и в руках демагогов, потакающих капризам толпы, и превратиться в «охлократию» – власть толпы. Аристотель не исключает такой опасности, когда народовластие начнет использовать деспотические методы управления. В таких случаях лучшие граждане окажутся жертвами демагогов и вертящихся вокруг них льстецов, а демократия станет напоминать тиранию.

Закон и справедливость

Аристотель провел разграничение между естественным правом и условным. Первым он называл неписаное право, которое повсеместно имеет одно и то же, общее для всех значение, независимо от того, признают ли его люди, и от того, как они его толкуют. Естественное право выступает проводником всеобщей справедливости. Условным правом являются конкретные, частные, зависящие от обстоятельств времени и места, письменно зафиксированные законоположения, принимаемые людьми, а также строящиеся на основе этих законов отношения между ними.

Позднее в Европе через стоиков, а затем древнеримских юристов эта идея разграничения права на два вида будет развиваться, при этом возникнет традиция называть аристотелевское условное право положительным, или позитивным. Естественное право допускает и защищает естественное превосходство одних людей над другими и требует, чтобы одни господствовали, а другие повиновались. Так, взрослый имеет право господствовать над ребенком, мужчина – над женщиной, свободный – над рабом, эллин – над варваром. От этого разграничения окажется производным и разделение Аристотелем справедливости на естественную (устанавливаемую самой природой и имеющую для всех людей одинаковую силу) и политическую (объединяющую только тех, кто принадлежит к конкретному сообществу). К условному праву восходит и третий тип справедливости, именуемой законной, поскольку она определяется конкретными законодательствами, отличающимися друг от друга в разных государствах.

Люди поступают несправедливо по отношению друг к другу из-за нескольких причин: во-первых, это может быть имущественное неравенство; во-вторых, неравенство в получаемых почестях; в-третьих, по причине соперничества из-за жизненных благ и удовлетво-

ния своих желаний. Аристотель, как рационалист и политический прагматик, считал, что в сфере политики и права можно считать справедливым лишь того, кто творит справедливые дела. Положительные душевные качества человека не имеют значения для окружающих, если они не проявились в конкретных делах. В общественной жизни, как на олимпийских играх, одобрения и награды достоин не тот, кто сильнее, а тот, кто победил.

Подразделяя право на естественное и условное, Аристотель, однако, признавал относительность этого деления и ясно видел пункты их соприкосновения. Так, для него была очевидна их общая родословная, восходящая к обычаям старины, т. е. к обычному праву. Поэтому он считал условное право важным средством поддержания уважения к обычаям. Вся сила закона, утверждал он, должна быть направлена на то, чтобы заставить людей склонить головы перед существующими обычаями. Силой, которая движет процессом создания законов, утверждением прав и порядка, является мощное энергетическое начало, именуемое Аристотелем энтелехией. По своему смыслу и содержанию понятие энтелехии наиболее близко понятию деятельной причины. Это присущая людям духовно-практическая энергия, приводящая социальный мир в движение и переводящая различные возможности в состояние воплощенной действительности. Энтелехия создает, структурирует, изменяет, совершенствует строй социальной реальности, придает ей необходимую степень упорядоченности и цивилизованности.

Социальный беспорядок

Аристотель не проходит мимо проблемы саморазрушения государства. Он говорит о том, что в каждом виде государственного устройства содержатся деструктивные начала и государство вынуждено в целях самосохранения активно противодействовать им.

Наибольшую опасность для государственного организма представляют вспышки внутренних междоусобиц и посягательства на существующий строй с целью его замены на другой. Аристотеля как серьезного и глубокого аналитика интересуют, в первую очередь, причины этих явлений. На первое место среди них философ ставит настроения людей, готовящих государственный переворот. Ими может двигать сознание ущемленности своих прав и стремление занять в государстве такое же место, какое занимают те, что наделены в изобилии разными правами. Другая категория мятежников состоит из людей, стремящихся к власти из сознания собственного превосходства над другими, желающих занять в государственной иерархии подобающее им место.

Среди причин вспыхивающих распри Аристотель называет множество отрицательных человеческих качеств – наглость, жадность, непомерное возвышение, страх, презрение, зависть, корыстолюбие, несправедливость тех, кто властвует. Поводами к таким вспышкам могут служить самые незначительные мелочи, скрупулезно перечисляемые Аристотелем. Рассуждения Аристотеля о способах государственных переворотов как бы предвещают будущие наблюдения Макиавелли в его «Государе». Автор «Политики» подразделяет перевороты на две разновидности – на те, которые совершаются путем обмана, и те, что происходят в результате применения насилия. Но, несмотря на различия, между ними всегда просматривается очевидная связь. Так, зачинщики могут обмануть народ и с его согласия произвести переворот. Но потом, по прошествии времени, они способны начать применять, уже помимо воли народа, насилие. Оно им необходимо, чтобы удержать власть в своих руках. В государствах, где правит демократия, перевороты чаще всего возникают как результат необузданного поведения демагогов, натравливающих массы на достойных людей. Последние могут объединиться и решительными действиями упразднить демократию. Олигархия способна пасть в тех случаях, когда власть имущие станут злоупотреблять притеснениями народной массы или же внутри самой олигархии начнутся серьезные распри, которыми воспользуются ее противники и покончат с ней.

Говоря о внешних и внутренних причинах нарушений социальной стабильности, Аристотель обращается и к проблеме тех спасительных средств, которые способны воспрепятствовать нежелательным деструкциям. Суметь постичь суть нарождающегося зла в самом его начале, говорит он, – дело не первого встречного, а опытного государственного мужа. Он предостерегает, указывая на то, что губительные опасности обычно прокрадываются в механизмы власти незаметно. Своей малостью и кажущейся незначительностью они могут поначалу не вызывать серьезных опасений. Но те, кто по-настоящему озабочен задачей сохранения существующего государственного строя, должны быть наготове и обязаны заранее пресекать любые попытки противодействия законопорядку.

Аристотель предлагает активно использовать правовые средства, существующие законы для пресечения социальных распри в их начальной стадии. Законоположения необходимо использовать для того, чтобы не позволить никому слишком возвыситься над остальными своим богатством и могуществом. Если же это происходит, то лучше всего, по мнению Аристотеля, удалять таких людей за пределы государства. Законы государства не должны позволять должностным лицам чрезмерно наживаться. За этим власти должны следить особенно тщательно. При олигархическом правлении следует предоставлять неимущим доходные должности, а тех, кто посмеет их оскорблять, подвергать строгим наказаниям. Этими и другими подобными им рекомендациями Аристотель преследует одну цель – при любом государственном устройстве изыскивать все возможные средства и способы для поддержания социального равновесия и правового порядка внутри общества и государства. Мир он ставит выше войны, стабильность – выше социальных распри, правопорядок – выше дисномии. И основную надежду он возлагает на законы, на их способность предупреждать взрывы недовольств, контролировать исполнение гражданами их прямых обязанностей, регулировать многообразие складывающихся между ними отношений. Делая ставку на правовое регулирование социальных процессов, Аристотель не упускает из виду и другие, внеюрисдикционные, средства предупреждения дисномии. Важную роль он отводит воспитанию граждан в духе уважения к существующему государственному устройству. Умело организованный воспитательный процесс способен в не меньшей степени, чем хорошие законы, поддерживать государственный механизм в должном состоянии и препятствовать его преждевременному разрушению.

Социальная несправедливость

В сочинении «Никомахова этика» Аристотель рассматривает как социально-этические, так и философско-правовые вопросы нормативной регуляции общественной жизни. Пятая книга этого труда посвящена анализу категориальной антитезы «правосудность – несправосудность». Правосудностью Аристотель именует законопослушание, справедливость, а несправосудностью – несправедливость, своекорыстие, склонность преступать закон. Законы, которые уже по самой своей сути правосудны, призваны обеспечивать общественное благополучие. Они стоят на страже порядка и добродетели и запрещают драться, браниться, блудить, насильничать и т. д. Их требования адресованы ко всем сразу и к каждому в отдельности. Если правосудность – это часть добродетельности в целом, то несправосудность – составная часть порочности. Тот, чьи действия соответствуют определенным порокам, действует несправосудно, противозаконно.

Аристотель считает, что целые группы отдельных несправосудных дел можно возводить к какому-либо главенствующему пороку. Для разнообразных форм прелюбодеяний, например, таким исходным пороком является распущенность. Если человек в соответствии с сознательным выбором, т. е. преднамеренно, причиняет вред кому-либо, он поступает несправосудно. Тот же, кто оказывается жертвой несправосудного поступка, по выражению Аристотеля, «терпит несправосудие» против своей воли. Говоря о распределяющей справедливости,

Аристотель относит ее к проявлениям правосудности. Когда же она нарушается и распределяющий уделяет одним больше, а другим меньше, то его действия неправо судны.

Субъективным источником всех неправо судных деяний выступает свободная воля. Когда, к примеру, совершается убийство, то нельзя говорить о неодоушевленном предмете, которым убита жертва, а также о руке, наносившей удары, и даже о слуге, выполнявшем приказ хозяина (если убийца – слуга), что они действовали неправо судно. Все они служили орудиями, у которых нет возможности свободно, самостоятельно принимать решения. Можно обвинять в неправо судности судью, который намеренно, своекорыстно, ища благодарности или добиваясь мести, выносит несправедливое решение. Но если судья чужд всем этим соображениям и одновременно пребывает в неведении относительно тех или иных обстоятельств дела, то вынесенное им судебное решение является неправо судным только по отношению к осужденному. Применительно же к самому судье оно не может быть названо неправо судным.

Аристотель утверждает, что люди ошибаются, полагая, будто только от них зависят правосудные или неправо судные деяния. Даже располагая свободой принятия решений, они вынуждены считаться с множеством обстоятельств, которые с силой воздействуют на их поведение, а также с существующими обычаями, нормами морали. Так, человек в бою, даже если бы он и хотел бросить щит и бежать от врага, не действует таким неправо судным образом, поскольку находится во власти жестких моральных обязательств. Для Аристотеля неправо судность проявляется не только как противозаконная деятельность отдельных субъектов, частных лиц, но и как неправо вые действия органов, призванных осуществлять правосудие. Сводя правосудность к добродетельности, а неправо судность к порочности, он тем самым рассуждает в русле естественно-право вые парадигмы, для которой этическое первичнее право вые и шире его по объему.

Антропосоциология

Аристотель убежден, что даже в условиях единообразия внешних условий жизни люди будут сохранять присущие им от рождения различия характеров, темпераментов, наклонностей. Психологическое разнообразие индивидуальностей всегда будет порождать массу всевозможных проблем, противоречий и конфликтов. Перебранки и оскорбления действием, драки и убийства вряд ли удастся устранить. Очаги аномии будут продолжать существовать в любом новообразовавшемся социальном пространстве. Никаким, даже самым грозным, законам не под силу сделать человека иным, чем он есть по своей природе. А его природа предназначила ему быть «политическим животным», т. е. существом, хотя и предрасположенным к государственной, политической, цивилизованной жизни, но продолжающим оставаться «животным», существом, способным впасть в дионисийное безумство, сеять вокруг себя разрушения и гибель.

Аристотелевское определение человека как «политического животного» может показаться оксюмороном, соединением взаимоисключающих друг друга противоположностей, вроде «живого трупа» или «горячего снега», но это не так. То, что логически несовместимо в пределах одного суждения, может оказаться вполне совместимым в жизненной практике в пределах одного объекта. Человек в этом отношении – самый характерный образец таких совмещений. Если аполлонический или дионисийный принцип может быть только сам собой и не в состоянии выступать одновременно в качестве того и другого, то человек способен нести их оба в себе. Подтверждением тому и выступает антропологическая дефиниция Аристотеля: «политическое животное» – уникальный субъект, расположенный (если воспользоваться терминологией Ницше) и к аполлонической, и к дионисийной моделям социального поведения. Констатируя это, Аристотель выступает как реалист, далекий от того, чтобы питать бладоушные и несбыточные иллюзии о переделке человеческой при-

роды. Но тот же трезвый реализм позволяет ему ясно сознавать, что противоречие между аполлоническим и дионисийным началами в человеке не есть некая застывшая антитеза или хорошо сбалансированное равновесие двух чаш весов. Для него очевидно наличие в этом противоречии ведущей и ведомой сторон. Он в своих социально-философских трактатах не устает говорить о том, что смысл и цель человеческого бытия – не в поисках чувственных наслаждений, не в безумных оргиях и не в том, чтобы предаваться порочным пристрастиям, разрушительно воздействующим и на самого человека, и на цивилизованную среду вокруг него. Смысл жизни для человека – в добродетельном и законопослушном существовании. Быть добродетельным – это значит следовать не зову страстей, а предписаниям просвещенного и воспитанного разума.

Согласно Аристотелю, три ведущих фактора делают людей добродетельными: 1) природа как возможность родиться с необходимыми телесными и духовными свойствами; 2) привычки как способность развить прирожденные качества в лучшую сторону и прочно закрепить их образом жизни и социального поведения; 3) разум как способность повиноваться в первую очередь его голосу, а не зову чувств, вожделений и страстей.

Аристотель столь высоко ставит граждан, обладающих добродетелями, что утверждает, будто для наиболее совершенных из них, чья мудрость уподобляет их божествам, не нужны законы, поскольку каждый из них сам воплощенный закон. И когда обычные, т. е. обладающие и добродетелями и пороками, люди станут для них сочинять законы, то окажутся в смешном положении. Чтобы граждане имели возможность получать хорошее воспитание и образование, в обществе должны функционировать соответствующие этим задачам законы. Их созданием и контролем за их практическим осуществлением должно заниматься государство. Но его благие намерения и практические усилия будут постоянно наталкиваться на то обстоятельство, что человеческая природа несовершенна, что страсти зачастую вырываются из-под контроля разума и толкают людей к порокам и преступлениям. Государству не под силу переделать человеческую природу и формировать абсолютно совершенных граждан. Правители должны понимать это и им не следует требовать невозможного. Их удел – довольствоваться тем, чтобы граждане повиновались законам государства. На этом пути, говорит Аристотель, формулируя принципиально важную мысль, следует требовать относительного, а не абсолютного единства как семьи, так и государства. Если это единство зайдет слишком далеко, то и само государство будет уничтожено; если даже этого и не случится, все-таки государство на пути к своему уничтожению станет государством худшим, все равно как если бы кто симфонию заменил унисоном или ритм одним тактом.

В рассуждениях Аристотеля тесно связаны между собой политико-правовая и социально-этическая проблематика. Эта сознательно проводимая им связь обусловлена отчетливым пониманием того, что благо государства и состояние правопорядка прямо зависят от моральных качеств граждан. Будучи существом несамодовлеющим и несамодостаточным, человек относится к государству как часть к целому. Его назначение состоит в том, чтобы жить в государстве, а для этого ему необходимо постоянно соотносить свое поведение с требованиями разума и морали, во всем следовать мере и «золотой середине», избегая опасных крайностей в мыслях и поступках. Те же, кто живет вне права и законов, – это наихудшие из всех людей, использующие данную им природой умственную силу дико и нечестиво, т. е. в направлении, противоположном должному.

Назначение человека – в разумном и моральном поведении, привычка к которому образуется в результате обретения не столько отвлеченных знаний, сколько практического социального опыта. Если отвлеченные знания касаются самых общих положений, то опыт всегда конкретен. Когда судьбе приходится судить, а врачу лечить не человека вообще, а конкретного индивидуума, то это требует учета множества частных факторов и соответствующего практического опыта. Истинным гражданином является тот, кто рожден от свободных роди-

телей, воспитан, просвещен, добродетелен, рассудителен, способен властвовать над собой, подчиняться воле государства, участвовать в народном собрании, суде и управлении. Его социальную роль Аристотель сравнивает с функциями моряка, чья задача – способствовать благополучному плаванию.

Цицерон: человек во власти законов

Марк Туллий Цицерон (106-43 гг. до н. э.) – выдающийся римский политический оратор, яркий социальный мыслитель. Он получил юридическое образование, стал блестящим адвокатом, сумел подняться к вершинам политической власти, был избран консулом. Но, приняв во вражде между Цезарем и Помпеем сторону последнего, был после покушения на Цезаря убит его сторонниками.

Главные труды Цицерона: «О государстве» (51), «О законах» (52), «О границах добра и зла» (45), «Катон Старший, или О старости» (44), «Лелий, или О дружбе» (44); «Об обязанностях» (43) и др.

Признавая приоритет естественного закона над всем сущим, Цицерон видел в нем не только причину того, что происходит в социальной жизни людей, но и образец, в соответствии с которым должно формироваться законодательство государства. Благодаря разуму люди имеют возможность обретать знания о высшем, божественном праве, о его требованиях и запретах. Поскольку миропорядку в целом присущи устойчивость и законосообразность, то человек также обязан стремиться к разумной сдержанности своих проявлений, обуздывать стихийные порывы своих страстей, соотносить все поступки с представлениями о мере, порядке и гармонии. В свою очередь мера и порядок должны быть ориентированы на благо государства и общества. Человек, руководствующийся нормами морали и права, обеспечивает себе устойчивое положение и в государстве и внутри космического миропорядка.

Человеком движут четыре основных стремления, которые являются одновременно и его способностями, – это стремление к истине, порядку, величию и благопристойности. На основе стремления к порядку, под которым Цицерон подразумевает, в первую очередь, общественный порядок, формируется сознание справедливости, способность ценить ее и ориентироваться на нее. Ориентация на справедливость естественна для человеческого разума, поэтому все, что связано с готовностью людей созидать справедливый общественный порядок, Цицерон называет естественным правом.

В основе естественного права лежит вечный, неписанный Закон, который люди как бы вдыхают вместе с воздухом природы, т. е. усваивают его самопроизвольно, бессознательно. Этот естественный Закон, в свою очередь, восходит к божественному Разуму. Человек не в состоянии каким-либо образом воздействовать на них. Никто из смертных – ни народы, ни властелины – не могут их изменить или тем более отменить. Во всех уголках мира, во все времена этот Закон довлел и всегда будет довлеть над людьми.

2. Социологические идеи эпохи становления христианской цивилизации

Сущность христианской цивилизации

Христианская цивилизация – это по преимуществу западный социальный мир, ценностно-нормативным ядром которого является христианская религиозная система с ее доктринальной и культово-обрядовой сторонами.

Влияние христианства на западную цивилизацию и культуру

Христианство – планетарная религия, возникшая в I в. и придавшая общую характерную ценностно-нормативную направленность целому ряду локальных цивилизаций и культур западного и славянского миров. Христианство вышло из античного мира, явившись одновременно и его порождением, и его отрицанием. Оно стало одним из духовных средств преодоления кризисного состояния античной, эллинско-римской цивилизации. Падение нравов, распространение зла, несправедливости, насилия, преступлений, а также сознание бессилия перед угрозой некоей грядущей тьмы, надвигающейся на мир, заставляли людей искать средства спасения от грозящей гибели. Рассудочно-прагматическая идеология официального Рима, господствующая в гигантской Империи, не могла выразить в адекватных понятиях всю трагическую сложность тех метаморфоз, которые происходили внутри социальной реальности. В этой противоречивой духовной атмосфере переходного, перерождающегося социального мира возникло новое религиозное направление, у истоков которого стоял Иисус Христос. Деятельность одного из величайших реформаторов в истории человечества, духовный труд его учеников и последователей привели к тому, что к концу первого столетия новой эры христианство перестало быть исключительно еврейским вероисповеданием.

Христианство указало значительной части человеческого рода путь выхода из состояния духовного упадка, морального декаданса. Оно не только дало шанс на духовное возрождение, но и сообщило мощный импульс духовной жизни ряда народов. С возникновением и утверждением христианства связан характерный парадокс, на который обратил внимание Э. Ренан, писавший: «При всех своих громадных недостатках еврейский народ – суровый, эгоист, пересмешник, жестокий, узкий и тонкий софист – создал, тем не менее, самое дивное движение бескорыстного энтузиазма, о каком говорит история» (Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 96).

Недоверие, поначалу испытываемое по отношению к христианству большинством жителей Римской империи, а также преследования официальными властями стали постепенно сменяться признанием. Обнаружилось, что идея единого Бога созвучна официальной идеологии цезаризма и в гораздо большей степени способствует централизованному управлению Римской империей, чем традиционное многобожие. Новое вероучение все шире распространялось среди многонационального населения, став впоследствии официальной религией. Так, внутри умирающего социального тела языческой империи зародилось ядро новой духовной жизни, новой культуры.

Христианство явилось духовным звеном, связующим два исторических мира, две цивилизации, античную и средневековую, сообщив мощный импульс для небывалого взлета человеческого духа. На протяжении пяти столетий, с I по V в., шли процессы формирования и канонизации его идейного содержания. Распространившись поначалу в восточных, малоазиатских, провинциях империи, оно постепенно проникало и на запад. По свидетельству историков, в III в. в Риме, населенном полутора миллионами жителей, было от 30 до 50 тыс. христиан. В таких крупных городах, как Александрия и Карфаген, их число не превышало 5-10 тыс. в каждом. В 312 г. император Константин придал христианству статус официальной государственной религии.

Важнейшим текстом, в котором сосредоточились главные идеи и принципы христианского мирозерцания, стал Новый Завет. В него вошли 27 произведений – четыре Евангелия (от Матфея, Марка, Луки, Иоанна), книга «Деяния святых Апостолов», 21 послание апостолов и «Откровение Иоанна Богослова», или Апокалипсис.

Появившиеся за период с 50 по 120 г., они были впоследствии канонизированы и обрели статус Священных книг христианства.

В отличие от Ветхого Завета, Новый Завет представил принципиально иную систему норм и ценностей, составившую религиозно-нравственное основание будущих концепций естественного права европейских мыслителей. В евангельских текстах, в притчах Христа и сентенциях апостолов предстают смысловые, ценностные и нормативные очертания нового мирозерцания.

Создатели Нового Завета высказываются по всем важнейшим социально-философским, этико-правовым и религиозно-экзистенциальным вопросам, волновавшим культурное, нравственное, правовое сознание людей переходной исторической эпохи. Они говорят о добре и зле, власти и подчинении, государстве и личности, насилии и воспитании, долге и ответственности, пороке и злодеяниях.

Социальная программа Нового Завета

Ведущая социально-религиозная идея Нового Завета имеет вид констатации, характерной своей категоричностью: «Мир лежит во зле». В ней – неприятие этого мира и мечта о мире ином, где царили бы добро и справедливость. Значительная часть зла проистекает от государства и его несправедливой власти над людьми. Для творцов Нового Завета это в первую очередь Римское государство. Жестокое и бесчеловечное, погрязшее в разврате и преступлениях, казнившее Христа, оно вызывает у них неприязнь и отвращение. В Апокалипсисе языческий Рим именуется «Вавилонской блудницей». Иоанн Богослов пишет, что этот современный ему «Вавилон» «сделался жилищем бесов и пристанищем всякому нечистому духу», что он «яростным вином блудодеяния своего напоил все народы». Под властью такого государства мир обречен «лежать во зле», но Господь осудил Рим за его преступления, и он обречен.

Наряду с негативным отношением к государству в Новом Завете присутствует и другой мотив. Так, апостол Петр в своем первом послании настаивает на необходимости быть покорным властям: «Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Господа: царю ли как духовной власти, правителям ли как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, ибо такова есть воля Божия... Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите. Слуги, со всяким страхом повинуйтесь господам, не только добрым и кротким, но и суровым». К повиновению государству призывал и апостол Павел.

Эти две модели отношений человека и государства дополняются в Новом Завете еще одной, третьей. Образу Рима, погрязшего во зле, противопоставит образ идеального государства, обозначаемого словами «Царство Божие», «Град Божий», «Новый Иерусалим». Своеобразным зародышем этого идеального будущего государства являлась, по убеждению первых христиан, церковная община с присущим ей особым складом нравственных отношений. Внутри нее нет места антагонизмам, насилию, преступлениям, поэтому она не нуждается во вмешательствах полиции и судей. Аналогичным образом и в идеальном государстве не будет в них нужды, поскольку там станут безраздельно господствовать правда и справедливость. Мир, где «не о себе только каждый заботится, но каждый о других», будет царством безупречного правопорядка и социальной гармонии.

Из исходной евангельской посылки «Мир лежит во зле» вытекает еще одно важное этическое следствие, суть которого в том, что человек, живя в немилосердном к нему мире, отнюдь не обречен на прозябание во тьме и ничтожестве. У него есть шанс вырваться из плена зла и возродиться к истинной, нравственной жизни. Этот шанс ему дает учение Христа: если твердо следовать заветам Сына Божьего, возможность духовно-нравственного возрождения становится реальностью.

Христианство предложило новую шкалу социально-этических ценностей, утверждая принципы всеохватной любви, всепрощения и непротivления. Вместе с тем Христос гово-

рил, что он пришел не нарушать Закон, а исполнить его. Это значило, что предлагаемые им нормативно-ценностные принципы не отвергали тех положительных начал нравственности и правопорядка, которые уже существовали в человеческом обществе. Экономика, торговля, судопроизводство, при всех сопутствующих им недостатках и издержках, не подлежали ни разрушению, ни отмене. Христос призывал лишь к тому, чтобы существующие социальные отношения между людьми в максимальной степени подчинялись религиозно-нравственным началам. Христианское сознание не допускает сомнений в правильности новозаветной иерархии критериев и оценок. Во взглядах на социальную жизнь оно теократично: для него наилучшая форма социального устройства – это государство, признающее духовный приоритет церкви и подчиняющее ее требованиям всю свою практическую деятельность. Его нормы и принципы носят абсолютный характер, указывая на незыблемые запреты и безусловные ценности. Они свидетельствуют о том, что человек не может жить в мире, где все относительно и опираться лишь на договорные основания, сформулированные самими людьми. Так, право заимствует принцип абсолютности из сфер религии и нравственности, с которыми оно тесно связано и которые издавна культивируют область духовно-практических отношений человека с абсолютными ценностями и нормами. Когда естественно-правовым императивам сообщается абсолютный характер, это означает, что они перестают нуждаться в доказательствах, обретают догматический статус.

Систему таких абсолютных естественно-правовых ценностей, как жизнь, личность, свобода, достоинство, венчает сверхабсолют – Бог. Без Него они утрачивают в человеческом сознании свою абсолютность и становятся относительными, а значит беззащитными перед критическими и скептическими выпадами.

На протяжении последующих веков христианство благодаря миссионерской активности его апологетов распространилось на север Европы, пришло в жизнь германских племен. Нордическая мифология воинственных германцев с присущим ей внутренним динамизмом и трансгрессивными порывами к безграничному обнаружила способность сопрягаться с христианскими идеями и образами. Как отмечал Р. Гвардини, нордический фермент, успешный в средние века пропитать все европейское социальное пространство, соединился с христианской устремленностью к беспредельности. Так возник особый тип западной, романо-германской духовности.

В последующие века христианство обрело множество интерпретаций и ответвлений. Некоторым из них удалось организационно оформиться в самостоятельные направления. В результате образовались три его наиболее крупные ветви. Романское понимание учения Христа обрело вид католицизма. Его греко-славянское толкование оформилось как православие. А северогерманское понимание обернулось утверждением и распространением протестантизма.

Исходные идеи и образы христианского вероучения проходили через разные социокультурные фильтры. Шел процесс раскрытия неисчерпаемой многозначности его базовых, основополагающих смыслов. Изначально полифоничные, открытые и предрасположенные к различным интерпретациям, они инициировали и по сей день продолжают стимулировать духовно-интеллектуальные искания и наполнять жизнь христианского духа множеством драматических коллизий. Несмотря на то, что в этой жизни светлое переплелось с темным, что «на каждую мать Терезу находился свой Великий Инквизитор» (М. Рьюз), что миллионы людей спаслись именем Христа, а многие были погублены во имя его, христианство не угасло. И причина этого заключается в том, что христианство не является рядовой системой воззрений, стоящей в одном ряду с другими религиями. Его место совершенно особое: это вершина религиозности, открывшаяся человеческому духу. К ней он долго пробирался сквозь различные формы верований, что походило на восхождение по склону горы. Потребовалось пройти длинный путь, преодолеть множество препятствий, накопить значи-

тельный религиозный опыт, прежде чем человеку открылся тот особый мир откровений, который ярким светом озарил его душу. Долго грезивший о бессмертии, жаждавший его, робко пытавшийся постичь его суть при помощи различных дохристианских идей и образов, предчувствовавший его возможность, но не знавший пути, ведущего к нему, человек в итоге получил возможность сказать: «Свершилось!». Дух обрел то, что искал. То, что дотоле представлялось в метафизическом мареве смутным, искаженным, приблизительным, засияло светом абсолютной истины с приходом Сына Божьего. Отпала необходимость во многих смысловых туманностях дохристианского религиозного опыта и в дальнейших мучительных исканиях.

Христианство позволило множеству людей увидеть то, чего не замечала античная культура, – уходящую ввысь духовно-нравственную перспективу человеческой истории. Христианство одарило человеческий дух необычайной, невиданной дотоле свободой. Привязанный, привязанный естественными узами к миру земной стихийности, рабски покорный зову почвы, внутри которой «все полно демонов», дух узрел перед собой возможность освобождения и спасения от ига материальной отягощенности и от связанных с нею страданий. Естественный миропорядок предстал не как единственный оплот людей, являющийся одновременно их колыбелью и могилой, но как стартовая площадка, с которой человеческий дух способен воспарить в ослепительную высь, где царит Сын Божий, готовый утереть всякую слезу и претворить всякое страдание в бесконечную радость.

Христианство предполагает, что история движется к общей цели – превращению человечества в единого субъекта, в совершенную общину, всечеловеческую христианскую церковь как социальную целостность («тело Христово»). Это превращение должно происходить в историческом промежутке между распятием Христа и общим искуплением, имея вид неуклонного возрастания общего духовно-нравственного потенциала, значимости начал любви. В итоге церковь должна предстать как живой организм, наделенный жизненными силами и духовным совершенством, способным обеспечить прочные связи между индивидами, наивысшую полноту их земного существования и его прочную привязанность к целям спасения.

Социально-нормативная основа христианского мировоззрения

Гностик Птолемей, размышляя о нормах Ветхого и Нового Заветов, выделял три вида библейских заповедей: 1) заповеди, соблюдаемые Христом и ставшие впоследствии обязательными для всех христиан; 2) нормы, упраздненные Христом, среди которых на первом месте предписания в духе талиона; 3) заповеди в виде различных символических и аллегорических предписаний.

Иисус Христос, а вслед за ним и апостолы сформулировали новую концепцию человека и общества. Христос дал миру принципы новой организации духовной и социальной жизни, предложил новую шкалу социально-этических ценностей. Эти принципы легли впоследствии в основание новообразующихся мировоззренческих, теологических, метафизических, социально-философских, этико-психологических, естественно-правовых построений богословов, философов, моралистов последующих веков.

Утверждая принципы всеохватной любви, всепрощения и непротивления, Христос вместе с тем говорил, что пришел не нарушать Закон, а исполнить его. Это значило, что предлагаемые им нормативно-ценностные принципы не отвергали тех положительных начал нравственности и правопорядка, которые уже существовали в человеческом обществе.

В проповедях и притчах Христа, переданных евангелистами, сформулированы важнейшие принципы нового законоучения. В них не отвергается моральный опыт Ветхого Завета, а, напротив, требуется неукоснительное выполнение заповедей Моисея: «Не подумайте, что Я пришел упразднить Закон или Пророков» (Мф. 5:17). Но декалог и Моисе-

ево право фиксировали лишь необходимый нормативный минимум нравственно-правовой культуры человеческих отношений. Это была система запретов и повелений, которые препятствовали наиболее опасным порокам и преступлениям, но не давали человеку необходимых духовно-нравственных сил для победы над злом внутри себя. Христос поставил перед людьми новые этические «сверхзадачи», обозначил принципиально важные ценностные перспективы. Христианская этика имеет двоякую ориентированность – на идеалы личного совершенства («Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный» (Мф. 5:48) и идеалы социальной справедливости («Ищите прежде всего Царства Божия и правды Его» (Мф. 6:33). Он часто начинал свои проповеди словами: «Сказано древними...», а затем, изложив, ветхозаветную заповедь, продолжал: «А Я говорю вам...» И далее следовала формулировка нравственных требований, значительно более трудных для выполнения, чем заповеди Моисея. Так, требуя от людей любви друг к другу, даже если они враги, Христос не желал слушать никаких рассудочных возражений о невозможности такой любви. Свою задачу он видел в том, чтобы обозначить наиважнейший нравственный ориентир, на который каждому человеку можно было бы в любой момент обратить взор, как на Полярную звезду, и тем самым определить верность своего жизненного пути.

Заповедь «не убий» Христос дополняет требованием, запрещающим покушаться не только на жизнь, но даже на достоинство другого человека: «Кто скажет брату своему „пустая голова“, подлежит суду». Ветхозаветному талиону, требующему равного воздаяния за нанесенный ущерб («око за око, зуб за зуб...»), противопоставляется призыв стоически сносить зло, не противиться ему насилием, проявлять терпение и смирение: «Не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую». Это означает: будь выше зла и тех, кто зол и несправедлив, не опускайся до их уровня, не удостаивай их аналогичными ответными действиями и тем самым не приумножай массу зла на земле.

Важнейшие из заповедей Христа сосредоточены в его Нагорной проповеди, в которой он говорит о препятствиях на пути к совершению дел любви и добра. Христос призывает не проявлять излишней тяги к материальным ценностям, не заботиться о завтрашнем дне, ибо довольно для каждого дня своей заботы. В пику склонности людей судить ближних лицемерно и жестокосердно звучит призыв быть сдержанными в своих суждениях и, в первую очередь, строго судить самих себя.

Для человеческого существа, склонного к трансгрессии и агрессии, эти требования и призывы звучали крайне непривычно. Чтобы принять их, необходимо многое изменить в себе и по-новому взглянуть на окружающий мир и на самого себя. Требовались метанойя (перестройка ума) и дианойя (перестройка души), опирающиеся не на уверенность в достаточности собственных сил для подобного внутреннего переворота, но на веру в Иисуса Христа.

Социально-футуристическая прогностика

В христианском мировосприятии важное место занимает отношение к будущему. «Откровение Иоанна Богослова» («Апокалипсис») специально посвящено этим проблемам. На его основе сложилась христианская социальная апокалиптика – футуристическая программа, включающая идеи и концепции, ориентирующие общественное и индивидуальное сознание на ожидание грандиозных катаклизмов, космических катастроф, глобальных экологических бедствий, планетарных эпидемий, чреватых «концом света».

«Откровение Иоанна Богослова» было написано в 68–69 гг. на о. Патмосе, куда его создатель был сослан при императоре Домициане. Оно состоит из 22 глав – картин будущего, ожидающего человечество. Бог открыл Иоанну Богослову, что в грядущем станет возрастать мощь сил зла и человеческое существование переполнится неисчислимыми бедствиями – войнами, эпидемиями, голодом. Эти грядущие бедствия предстают в виде четырех всад-

ников, символизирующих катастрофические начала. Так, всадник на белом коне – это государство, враждебное добру, гуманности, справедливости. Всадник на огненно-рыжем коне символизирует кровопролитную войну. Всадник на вороном коне означает голод. Четвертый всадник на «коне бледном» – это сама смерть. Сатана на некоторое, «малое» время получит полную власть над людьми, и тогда явится Антихрист, чтобы возглавить мировую империю.

Антихрист – религиозно-мифологический образ мирового узурпатора. Это антипод Христа, враг Церкви, действующий по наущению дьявола, выдающий себя за Христа, но на самом деле являющийся его страшной карикатурой, воплощенным злом в маске добра. Будучи чудовищным лицемером, отрицая заповеди Бога и все нравственные принципы, Антихрист сможет воцариться в мире, где «люди будут себялюбивы, сребролюбивы, горды, надменны, злоречивы, непослушны родителям, неблагодарны, нечестивы, немилостивы, неверны слову, клеветники, невоздержанны, безжалостны, чужды любви к добру, предатели, наглы, напыщенны, любящие наслаждение больше Бога» (2 Тим, 3: 2–4).

Приход Антихриста будет знаком приближения последних времен. «День тот не придет, доколе не придет прежде отступление и не откроется человек греха, сын погибели, противящийся и превозносящийся выше всего, называемого Богом или святынею, так что в храме Божием сядет он, как Бог, выдавая себя за Бога» (2 Фес. 2: 3–4). Однако власть Антихриста над социальным миром будет непродолжительной. Те, кто устоят и сохранят верность Христу, не погибнут в огне последнего катаклизма, спасутся и войдут в Небесный Иерусалим.

Апостол Павел: христианская трансгрессия в нехристианском социальном мире

Апостол Павел (? – ок. 65) был первым великим христианским мыслителем-проповедником, чья миссионерская деятельность имела огромные духовные и социальные последствия для будущего христианской цивилизации. Он родился в Малой Азии, в г. Тарсе, в зажиточной иудейской семье. Имел от рождения римское гражданство и, соответственно, два имени – еврейское Савл и римское Павел. В юности был ярким противником христианства и жестоким гонителем первых христиан. Но после пережитого им во время путешествия в Дамаск глубокого духовного потрясения он внутренне преобразился, стал убежденным христианином и принял на себя апостольскую миссию. Много лет он странствовал по Римской империи и проповедовал учение Христа среди язычников. Примерно около 65 г. он был по приказу Нерона казнен.

Павел – автор 14 вошедших в Новый Завет посланий, в которых он выступает против этноцентрических умонастроений, разобщающих народы, страстно ратует за духовное единение всех людей на основе веры в Христа, независимо от того, эллины они или иудеи, или же принадлежат к каким-то иным народностям и нациям. Его послания – один из самых первых опытов систематизации учения Христа. Предпринимая ее, Павел решал одновременно несколько задач.

Во-первых, это был его собственный интеллектуальный труд по самоуяснению, рациональному обоснованию важнейших основоположений христианской догматики.

Во-вторых, это было решение задач социально-дидактического, воспитательно-педагогического характера, когда от него требовалось облечь христианские истины в доходчивую, яркую, убедительную форму, доступную пониманию язычников и неофитов, позволяющую содержанию этих истин проникать в человеческие сердца и пускать там корни. Павел блистательно решил обе эти задачи.

Христианская теология Павла имела явно выраженную социальную направленность. Апостол призывал жителей империи к послушанию и смирению перед лицом государства и властей, сколь бы суровы они ни были: «Благославляйте гонителей ваших» (Рим. 12:14),

«всякая душа да будет покорна высшим властям» (Рим. 13:1), «нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13:1).

Социальная этика Павла была направлена против архаического принципа эквивалентного воздаяния (талиона) и требовала: «Побеждай зло добром (Рим. 12:21), «никому не давайте злом за зло» (Рим. 12:17). Он призывал к смирению и кротости: «Утешайтесь надеждою; в скорби будьте терпеливы» (Рим. 12:12), «последуйте смиренным» (Рим. 12:16).

Социальная история христианской цивилизации

Первоначальное христианство разделилось на три крупные ветви: католицизм, православие, протестантизм.

Католицизм (греч. *katholikos* – универсальный, всеохватный, всецелый) – одно из трех основных направлений христианства, от которого на разных этапах его истории и в силу различных причин отпочковались православие и протестантизм. Понятие католицизма вошло в христианско-церковный лексикон благодаря трудам Игнатия Антиохийского, который использовал его для обозначения христианской церкви как единого, вселенского целого. Родственные понятия католичности и католика стали использоваться для обозначения христианской ортодоксальности и личной верности церковно-христианскому преданию.

После разделения христианской церкви на Западную и Восточную в 1054 г. римско-католическая ветвь стала существовать как самостоятельное вероисповедание, опирающееся на собственные церковно-организационные структуры, имеющее свои культово-ритуальные черты, отвечающие социальным, культурным, ментальным особенностям западного сознания. Католическая церковь имеет строго иерархизированную структуру с папой римским во главе и всемирным центром в Ватикане. Для католиков папа – наместник Иисуса Христа на земле, непогрешимый в делах веры и нравственности. Даже решения вселенских соборов не властны над его авторитетом.

Основанием католического вероучения служат Священное Писание, Священное Предание, постановления вселенских соборов и энциклики пап. Важное место в нем занимает культ Девы Марии с непорочным зачатием и телесным вознесением. Для католицизма, в отличие от православия и протестантизма, характерен догмат о чистилище как промежуточной загробной сфере, находящейся между адом и раем. Особенности его культа являются подчеркнутая театральность, внешняя пышность ритуалов и церемоний, роскошное убранство храмов, их наполненность скульптурными и живописными изображениями, музыкальное (органное) сопровождение храмовых богослужений, которые до середины XX в. совершались на латинском языке. В католицизме существуют культ святых, почитание мощей и реликвий. В нем развита сеть монашеских орденов, широко распространены монастыри. Роль философско-теологического основания католической доктрины и богослужебной практики выполняет учение Фомы Аквинского. Странами, где католицизм доминирует, являются Италия, Испания, Португалия, Франция, Бельгия, Австрия, Аргентина, Чили, Бразилия, Куба, Польша, Венгрия, Чехия, Словакия и др.

Православие, возникнув в Византии, получило развитие и распространение преимущественно в странах Восточной Европы, Балкан, Ближнего Востока. Первоначальное византийское православие разошлось с католицизмом по следующим вопросам: 1) отрицало приоритет папы римского по отношению к епископам, пребывающим за пределами юрисдикции Рима; 2) отрицало догматическое положение, признававшее полноту Церкви Христовой только за римско-католической церковью; 3) признавало полноценной Церковью любую поместную церковь, сохраняющую традицию апостольского преемства и чистоту христианской веры; 4) культивировало начала соборности, в соответствии с которыми дары Святого Духа распространяются на всех членов церкви, и др.

Протестантизм – направление христианства, возникшее в XVI в. в результате движения Реформации. Исходная посылка протестантского вероучения гласит, что первородный грех лег тяжким бременем на человеческий род, деформировал всю социальную, душевную и духовную жизнь людей. Единственное средство, позволяющее современному человеку хоть как-то исправить это положение, – искренняя и глубокая личная вера в искупительную жертву Христа. Принцип спасения личной верой (*solo fide*) является важнейшим в протестантизме. Каждый христианин-протестант в результате крещения получает право общаться с Богом, проповедовать и совершать богослужения без посредничества священнослужителей. Протестантизм устраняет церковную иерархическую градацию служителей, отвергает монашество, не признает различий между мирянами и священниками, утверждает демократическую церковь с правом каждого верующего на священство. Протестанты отвергают практику аскетизма. Они не приемлют крайности пренебрежительного отношения к материальным благам, но вместе с тем негативно относятся к приобретательству и накопительству как самоцели. Они не признают постов, не видят необходимости и пользы в монастырях, отвергают целибат, церковные одеяния, церковную живопись. Важнейшим положением является принцип исключительного авторитета Священного Писания как единственного источника вероучения. К нему примыкает принцип отрицания сакральной значимости Священного Предания, культа святых, праздников в их честь, почитания святых мощей и икон.

Протестантизм сыграл важную роль в правовом обеспечении свободы вероисповедания. В Европе значительной исторической вехой на этом пути стал Нантский эдикт 1598 г. – указ французского короля Генриха IV, законодательно закрепивший право на протестантское вероисповедание в католическом государстве. В результате протестанты (гугеноты) обрели свободу культовых отправлений, доступ ко всем государственным должностям.

Реформация создала необходимые условия для того, чтобы христиане-протестанты разных стран имели возможность читать тексты Библии на родном языке. Появился немецкий перевод Библии, сделанный М. Лютером, и английский перевод «Библия короля Якова» (1611). Для протестантов, не признающих священного предания, вся суть их вероучения, все нравственные заповеди и высшие истины, без которых невозможно спасение, сосредоточены в Священном Писании и, в первую очередь, в Новом Завете. Каждый протестант, читая Библию или воспринимая на слух слова библейского текста, звучащие в проповеди, испытывает чувство, будто бы Слово Божие обращено к нему лично.

В отличие от католицизма и православия, воздерживающихся от прямых рекомендаций прихожанам читать Библию, протестантизм возвел такое чтение в обязательное требование. Если католическая церковь только в 1983 г. приняла Кодекс канонического права, позволяющий католикам иметь и читать Библию в повседневной обстановке, то каждый протестант не только издавна обладал этим правом, но и был обязан ежедневно читать Библию, изучать ее тексты, вдумываться в их содержание, соотносить их смыслы с окружающей его повседневностью, высвечивать суть происходящего в социальной и духовной жизни при помощи библейских истин. Эта протестантская традиция породила богатую комментаторскую литературу, где священные письма расшифровываются, разъясняются, а их смыслы переводятся на язык современных мировоззренческих, этических, экзистенциальных, социальных категорий. Предполагается, что по мере духовно-нравственного взросления человеческого рода людям будут открываться все новые грани божественных истин, смыслы которых неисчерпаемы по самой своей сути. Отсюда следует главная задача протестантского богословия – придавать новым теологическим разработкам и открытиям общедоступную, общепонятную форму через книги и публичные проповеди.

Гностицизм: первоначальные опыты взаимной адаптации христианских и античных идей

Гностицизм (от греч. *gnosis* – знание) – одно из первых философско-религиозных направлений, утвердившееся в I–III вв. В духовной, интеллектуальной жизни это была переходная эпоха, когда философские парадигмы античной культуры постепенно сменялись принципами христианского мирообъяснения. Эта хронологическая переходность, историческая маргинальность наложила особую печать на характер гностической мысли, в которой причудливо смешались языческие и христианские мировоззренческие мотивы.

Проблемным эпицентром гностицизма стали вопросы, касающиеся высшего предназначения человека и человечества. Возникла новая теология, использующая античный опыт, но устремленная в новую ценностную и познавательную перспективу, увиденную христианством. Наиболее крупными представителями гностицизма были Валентин, Василид, Маркион, Карпократ, Сатурнин и др.

Если рассматривать гностицизм во всем объеме, то в его социальной судьбе обнаруживаются три основных этапа. Первый – это период раннего гностицизма, когда смешение мирообъяснительных стереотипов язычества и монотеизма порождало причудливые концептуальные картины, не отвечающие критериям теоретической строгости. Второй – время выстраивания крупных теоретических систем Валентина, Василида и др. Третий – поздний период угасания, когда в меняющихся социально-исторических условиях превращения христианства в официально признанную религиозную систему, многие идеи гностиков, не отвечающие строгим критериям христианской догматики, начали расцениваться современниками и, прежде всего, официальными представителями церкви уже как ереси.

Тертуллиан: духовные основания социальной позиции христианина

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (160–220) был одним из первых «отцов церкви». Он родился в Карфагене, в языческой семье. Изучал юриспруденцию и служил адвокатом в Риме. В формировании его взглядов важную роль сыграли сочинения римских стоиков. В тридцатипятилетнем возрасте Тертуллиан принял христианство, вернулся в Карфаген и посвятил себя церковно-проповеднической деятельности, в том числе написанию религиозно-философских сочинений с антиязыческой направленностью.

Тертуллиан первым сформулировал важнейший христианский догмат святой Троицы – триединства Отца, Сына и Святого Духа: «Вот правило, или символ, нашей веры. Мы веруем, что существует единый Бог, творец мира, извлекший его из ничего словом своим, рожденным прежде всех веков. Мы веруем, что слово сие есть сын Божий, многократно являвшийся патриархам под именем Бога, одушевлявший пророков, спустившийся по наитию Бога Духа Святого в утробу девы Марии, воплотившийся и рожденный ею; что слово это – Господь наш Иисус Христос, проповедовавший новый закон и новое обетование царствия небесного. Мы веруем, что Иисус Христос совершил много чудес, был распят, на третий день по своей смерти воскрес и вознесся на небо, где сел одесную Отца своего. Что он вместо себя послал Духа Святого, чтобы просвещать свою церковь и руководить ею».

Тертуллиан утверждал, что в духовной и социальной жизни личности и в ее отношении к миру определяющая роль должна принадлежать не разуму и знаниям, а вере. Отсюда следовало его резко отрицательное отношение к наследию древних греков и, в первую очередь, к учению рационалиста Аристотеля. Он настаивал на том, что историю Христа не следует анализировать средствами разума и логики, что в Христа надо безоглядно верить. С

рассудочных позиций можно повсеместно обнаруживать различные свидетельства абсурда, но рассудок – убогое орудие миропонимания, не обещающее человеку и человечеству больших побед. Логика веры выше и совершеннее. В ее свете все предстает совершенно иным: «Сын Божий был распят; не стыдимся этого, потому что это постыдно. Сын Божий умер – вполне верим этому, потому что это нелепо. И погребенный воскрес; это верно, потому что это невозможно». Отсюда следовал известный принцип, ставший ключевым в доктрине мыслителя: «Верую, ибо абсурдно».

Для христианина важны не доводы разума, а мистический опыт, глубинное постижение повсеместного присутствия тайны. Только этому опыту и возрастающей на его почве вере следует доверять, и это доверие (вера) должно быть беспредельным и абсолютным, позволяющим христианину каждое мгновение чувствовать себя пребывающим в присутствии Бога.

Благодаря Тертуллиану христианское сознание обретает собственную идентичность. Важнейшие основоположения христианской веры, требующие разъяснений и комментариев, нашли своего глубокого толкователя. Он многое сделал для того, чтобы коррелировать социальную позицию христианина с его духовным кредо.

Августин: христианская картина социального процесса

Августин Блаженный (354–430) – христианский теолог, философ, один из «отцов церкви». Он родился в североафриканской провинции Римской империи в семье государственного чиновника, где традиционно поклонялись языческим богам. Обучался риторике в Карфагене. Увлечение Цицероном пробудило в нем интерес к философии. Некоторое время жил в Риме и там преподавал риторику. В тридцать три года принял христианство. Впоследствии стал выдающимся богословом, церковным деятелем, епископом. Его основные сочинения: «О величии души», «О свободной воле», «Исповедь», «О благодати и свободной воле», «О граде Божием».

Время жизни Августина совпало с последним актом драматической борьбы христианства с римским язычеством. В «Исповеди» мыслитель оставил потомкам «дневник» своего духовного перерождения, превращения из язычника в христианина. Склонность к самоанализу, незаурядный литературный талант позволили Августину воссоздать многогранный, противоречивый, динамичный образ своего духовного «я». Стремясь преодолеть духовную разбросанность, он устремился к христианству и в «любви к Богу» отыскал опору для своей внутренней жизни. Обратившись в новую веру, Августин одновременно попытался нейтрализовать для себя ценность всех прежних жизненных и культурных привязанностей. Но, неспособный сразу отрешиться от них, мучался и молил Бога о нравственной «чистоте»: «Даруй мне чистоту сердца и непорочность воздержания, но не спеши». В этом характерном «но не спеши» – отобразилась не только переходность внутреннего состояния Августина, но и переходность его эпохи с мощным влиянием античных традиций и властным зовом христианского духа.

Социально-философские воззрения Августина наиболее полно представлены в трактате «О граде Божием» (427). В нем мыслитель утверждает, что человечество знает не одну, а две истории двух разных миров («двух градов»). Первая – это социальная история светских государств, являющихся царствами зла и несправедливости, находящихся во власти дьявольских сил. Вторая – история христианской церкви, которую Августин называет «царством Божиим на земле». Он характеризует церковь как особый социальный институт, играющий принципиально важную роль в общественной жизни. При этом в христианской ценностной иерархии социальных институтов столь важный макроинститут, как государство, оказывается стоящим гораздо ниже церкви.

В предложенной Августином трактовке социально-исторического процесса отчетливо проступает влияние библейской традиции. Он утверждает, что, подобно тому как в человеческой жизни есть шесть основных периодов – младенчество, детство, отрочество, юность, зрелость и старость, – так и в истории двух «градов» имеется также шесть эпох. Первая простиралась от Адама до Великого потопа, вторая – от Ноя до Авраама, третья – от Авраама до Давида, четвертая – от Давида до Вавилонского пленения, пятая – от Вавилонского пленения до Иисуса Христа и шестая – от Христа до грядущего Страшного Суда.

С тех пор как появились государства, они ведут постоянную борьбу с защитниками истинной веры. Церковь вынуждена защищаться и проявлять воинственность. Но несомненно, что рано или поздно «церковь воинствующая» уступит место «церкви торжествующей». Если светские государства подчинятся церкви, то их судьба будет благоприятной. Но если этого не произойдет, то обитатели «града Божиего» обретут вечное блаженство, а население «земного града» будет обречено на вечные муки.

Социальная история подчиняется трем одновременно действующим принципам:

1) принцип линейности исторического времени, заставляющий причинно-следственную связь событий социальной жизни не скручиваться в кольцо или спираль, а располагаться в виде отрезка прямой линии, имеющего начало и конец;

2) принцип целевой детерминации (телеологический принцип), заставляющий земную историю стремиться к манящей цели Царства Божиего;

3) эсхатологический принцип, предполагающий внезапный, катастрофический обрыв истории, в результате которого одна часть человеческого рода низвергнется в преисподнюю, а перед другой откроются врата Царства Небесного.

Согласно Августину, христианский мир в духовном отношении несравнимо богаче мира античного. Если язычники знали только четыре добродетели – мудрость, мужество, умеренность и справедливость, – то христианство добавляет к ним новую «духовную доблесть» – веру. Именно вера как любовь к Богу – основа и опора всего, чем живет христианин.

Схоластика: опыты теоретического освоения христианской социокультурной повседневности

Развитие схоластики (лат. *schole* – школа; *scholastica* – ученая беседа) как западноевропейской формы христианского духовного образования стало характерной особенностью средневековой социокультурной жизни VIII–IX вв. Основными социально-просветительскими структурами, внутри которых развивалась схоластика, были итальянские, французские, немецкие, английские университеты и монастыри, а также придворная академия императора Карла Великого.

У истоков схоластики стояли такие мыслители-богословы, как Иоанн Дамаскин, Алкуин, Эриугена. Ее идеи развивали Ансельм Кентерберийский, Альберт Великий, Иоанн Дунс Скот, Уильям Оккам и др. Они преподавали, воспитывали преемников, создавали учебники, писали трактаты, вели ученые диспуты. Одно из важнейших направлений их теоретической деятельности состояло в том, чтобы развивать идеи «отцов церкви», использовать богатый интеллектуальный потенциал античной философии для обоснования христианских догматов и разработки теологической проблематики. Схоласты многое сделали для того, чтобы не дать разорваться связи времен, соединяющей античность со средневековьем. Благодаря им многие идеи Платона и Аристотеля обрели вторую жизнь в условиях христианской культуры.

Важную роль в развитии схоластической мысли сыграл продолжительный спор между реалистами и номиналистами о природе универсалий – общих понятий, характеризующих самые существенные свойства и признаки вещей. Представители реализма считали, что

универсалии способны существовать самостоятельно, помимо мыслящих усилий отдельных людей, и указывали на несколько способов подобного существования: 1) универсалии как идеи, пребывающие в разуме Бога-Творца; 2) универсалии как формообразующие начала, содержащиеся в самих вещах в качестве порождающих их причин; 3) универсалии как общие понятия, существующие отдельно от индивидуума и его мышления, но способные, при необходимости, стать его достоянием. Номиналисты настаивали на исключительно антропогенной природе универсалий, на их неотъемлемости от рационального мышления конкретной человеческой личности.

Известный теолог XX в. П. Тиллих обратил внимание на морально-социологические аспекты теории реализма. «В ее основе, – писал он в книге „Мужество быть“ (1952), – лежит допущение, согласно которому универсалии логически, а коллективы актуально обладают большей реальностью, чем индивид. Частное (буквально: „составляющее часть“) обладает силой бытия по причине своего соучастия в универсальном. Самоутверждение, выраженное, например, в чувстве собственного достоинства индивида, становится самоутверждением в качестве вассала, преданного своему суверену, или члена гильдии, или студента из академической корпорации, или носителя какой-либо социальной функции, к примеру: ремесла, торговли или мастерства».

Ансельм Кентерберийский: социальная жизнь человека должна опираться на абсолютные первопринципы

Ансельм Кентерберийский (1033–1109) родился в Италии, учился в Нормандии, жил в Англии. Был монахом-бенедиктинцем, имел сан архиепископа Кентерберийского, что позволяло ему во время отъездов короля управлять Англией. Спустя шесть столетий после смерти, в 1720 г., получил статус «учителя Церкви». Его основные сочинения: «Монолог», «Послеловие», «Диалог о грамматике» и ДР Ансельму принадлежит так называемое онтологическое доказательство бытия Бога. Оно опирается на постулат существования иерархии ступеней совершенства. Эта иерархия завершается высшей, совершеннейшей из всех форм. Она-то и есть Бог как самое совершенное существо из всего, что есть в мире. В качестве средоточия всех совершенств Бог абсолютен, вечен, бесконечен, всеблаг, вездесущ. Если отрицать существование Бога, то придется признать существование чего-то превосходящего Его во всех отношениях. Но поскольку это невозможно, то приходится признать бытие Божественного Абсолюта.

Человек может строить свое отношение к Богу на основаниях как веры, так и разума. Но эти две способности не равноценны: способность верить стоит выше способности понимать. Вера должна предшествовать познанию. Кредо Ансельма-теолога: «Верую, чтобы уразуметь». Слабость разума обнаруживается в том, что он не всегда способен постигать суть вещей, представляющих собой предмет веры. Но он полезен там, где требуется рациональное обоснование необходимости веры в абсолютные истины Священного Писания.

Альберт Великий: адаптирование аристотелевских идей к социально-духовным запросам христианского мира

Альберт Великий (род. между 1193 и 1207 – умер в 1280) – выдающийся немецкий мыслитель, ученый, церковно-общественный деятель, епископ. В миру, до вступления в орден монахов-доминиканцев, он носил титул графа Альберта фон Больштедта. Вступив на духовное поприще, он преподавал теологические дисциплины в университетах Парижа, Кельна, получил почетное звание «Doctor Universalis». Его непосредственным учеником был Фома Аквинский.

Основные сочинения Альберта: «Сумма о творениях» (1243), «Об интеллекте и умопостижаемом» (1250), «О душе» (1257), «Метафизика» (ок. 1262), «О причинах и о возникновении всего» (1270), «Сумма теологии» (1280).

Альберт оценивал философию как способ постижения сущего, опирающийся на низшую, рациональную, способность человеческого духа. Эту способность он считал низшей по той причине, что сравнивал ее со способностью к непосредственному усмотрению высших истин. Он полагал, что богословие может прибегать к услугам философии лишь в тех случаях, когда необходимо распространять теологические знания среди людей. Из всех философских направлений Альберт выше всех ставил аристотелизм. Он считал необходимым применять методологию аристотелевского рационализма к исследованию теологических вопросов и разрабатывал принципы согласования научного подхода с богословскими догматами.

Альберт отводил важную роль наблюдению как одному из главных направлений познавательной деятельности человеческого разума. Он полагал, что наивысшее состояние, доступное человеческому духу, – это стремление к Богу, к созерцанию Его и к растворению в Нем через освобождение от пестроты чувственных впечатлений.

У. Оккам: универсальные принципы познавательной деятельности

Уильям Оккам (1285–1349) – английский мыслитель. Принадлежал к ордену монахов-францисканцев. Свои идеи он развивал в русле поздней схоластики. Его труды и учение были признаны еретическими, а сам он претерпел гонения от главы ватиканского престола папы Иоанна XII.

Наибольшую известность приобрело учение Оккама о двух истинах. Он отделял веру от разума и утверждал, что истины веры не зависят от рациональных аргументов, а там, где в них обнаруживается нужда, очевидным становится факт ослабления, угасания веры. Разум, в свою очередь, не должен быть связан догматами веры, которые способны лишь сковать его, лишит энергии и необходимой свободы. Таким образом, два вида истин, восходящих к вере и разуму, должны сосуществовать независимо друг от друга.

Особую популярность приобрело у потомков сформулированное мыслителем положение, названное «бритвой Оккама». Его суть заключается в следующем: разум должен в своих поисках истины стремиться к наиболее лаконичным, логически стройным и даже изящным теоретическим построениям. Ему не следует умножать сущности сверх необходимого. Он обязан беречь свою интеллектуальную энергию, не расходовать ее впустую и отбрасывать все, что чрезмерно усложняет изложение и затрудняет понимание сути исследуемого предмета.

Фома Аквинский: сумма христианского социального опыта

Фома Аквинский (1225–1274) – крупнейший средневековый мыслитель-теолог, один из официально признанных Ватиканом «отцов церкви». Родился близ Неаполя, в аристократическом семействе. Имея графский титул, Фома, однако, предпочел стать монахом-доминиканцем и посвятить себя религиозно-философскому творчеству. Он учился у Альберта Великого, затем преподавал теологические дисциплины в монастырских школах Италии и в Парижском университете. Своей яркой одаренностью снискал широкую известность, получил степень доктора богословия и титул «ангельского доктора». Спустя 50 лет после смерти был причислен католической церковью к лику святых. Начиная с XIV в., учение Фомы Аквинского является официальной доктриной римско-католической церкви.

Основные сочинения Аквината: «Сумма философии, об истинности католической веры против язычников» (1264) и неоконченный труд «Сумма теологии» (1273).

Главная книга Аквината, трактат «Сумма теологии», содержит, наряду с разнообразной религиозно-философской проблематикой, учение об обществе и государстве. В отличие от Аристотеля, считавшего государство естественной формой человеческого общежития, Фома видел в нем создание человеческого гения, подобное произведению искусства. В его понимании процесс управления обществом и государством аналогичен тому, как Бог правит миром, а душа руководит телом.

Главной объединяющей силой, без которой государство распалось бы, является воля правителя. Начало, консолидирующее все усилия граждан государства, должно быть единым, поэтому наилучшей формой правления является монархия. Поскольку власть государя производна от божественной власти, то монархия – это высший тип государственного устройства. Правитель, чья воля приводит в движение социальную жизнь, подобен Богу, творцу и миродержцу, представляя собой реальное олицетворение коллективной личности народа. Если главная задача государя – быть умелым кормчим, то главная добродетель народа состоит в том, чтобы повиноваться воле кормчего.

Однако, при всей социальной значимости светской власти, она стоит в христианской иерархии ниже власти церковной. Правители христианских государств обязаны подчиняться власти папы римского, который получил ее через апостола Петра от самого Христа.

Рассуждая о социальном и правовом порядке, Аквинат различает три разновидности права – вечное, естественное и человеческое. Вечное право – это совокупность принципов божественного руководства миропорядком. Естественное право следует из законов вечного права, распространяется на всех живых существ, включая человека. Оно предписывает чтить Бога и осуществлять его волю в земных делах. Человеческое право изменчиво и отмечено печатью случайности и скоротечности, завися от природы конкретного государства, характера правления и множества других, самых разных, в том числе случайных, факторов.

Данте Алигьери: художественно-теологическая трансформация социальных, морально-политических идей

Данте Алигьери (1265–1321) – великий итальянский поэт-мыслитель, создатель величайшего из творений средневековой художественной культуры – поэмы «Божественная комедия». Родился во Флоренции, в семье, где традиционными занятиями были медицина и фармацевтика. Являлся учеником известного писателя и юриста Брунетто Латини. В юности обнаружил поэтические способности, что привело его в круг литераторов школы «нового сладостного стиля» во главе с Гвидо Кавальканти.

Возмужав, Данте решил испытать себя на политическом поприще. Он выполнял дипломатические поручения правительства Флорентийской республики, был членом совета приоров, руководивших государством, участвовал в военных действиях. В 1301 г., когда власть во Флоренции захватила партия гвельфов (сторонников власти папы римского), политических противников тогдашнего правительства, Данте, принадлежавший к партии гибеллинов (сторонников светской власти), оказался в изгнании и был заочно приговорен к смерти. Долгие годы он вынужден был провести в скитаниях, узнав, как «горек чужой хлеб и круты чужие лестницы». В изгнании Данте написаны трактаты «Пир», «Монархия» и его грандиозная поэма. В этих произведениях чувствуется влияние аристотелевской и неоплатонической философских традиций. Умер и похоронен Данте в Равенне.

В центре «Божественной комедии» – нравственная судьба человечества. Под влиянием христианского принципа троичности Данте разделил поэму на три части – «Ад», «Чистилище», «Рай». Каждая вмещает по 33 песни. Правда, есть еще дополнительная первая песня «Ада», служащая вступлением к поэме и позволившая довести общее число песен до ста.

Троичность просматривается и в том, что поэма написана трехстрочными строфами – терцинами.

Символика «Божественной комедии»

Поэма пронизана сложной символикой. Данте прямо говорит о необходимости понимать ее содержание не буквально, а символически: «О вы, разумные, взгляните сами. / И всякий наставление да поймет, / Сокрытое под странными стихами». В своем трактате «Пир» Данте описал четыре возможных способа понимания текстов – буквальный, аллегорический, моральный и анагогический. В применении к «Божественной комедии» эта типология обнаруживает крайне сложную семантику ее содержания. Так, поиск буквальных смыслов предполагает наивную доверчивость читателей, склонных верить, будто поэт действительно совершил путешествие по загробному миру. О таких читателях свидетельствует предание, согласно которому современники поэта, встречая его на улицах, со страхом перешептывались за его спиной: «Он был в аду».

Аллегорический смысл образов

Язык иносказаний позволил поэту передать суть многих отвлеченных философско-этических идей при помощи доступных созерцанию художественных образов. Аллегорична преамбула поэмы, в которой Данте рассказывает о том, как, перешагнув возрастной рубеж распятого Христа, «земную жизнь пройдя до половины», он очутился в «сумрачном лесу» глубокого экзистенциального кризиса. Ему не удавалось избавиться от ощущения несправедности того пути, по которому он двигался до сих пор. Все, чем он жил прежде, представилось ему чем-то вроде дикого, дремучего леса, в котором он заблудился, окутанный тьмой и опутанный ложью. И чем дальше он размышлял о своей судьбе, тем сумрачнее становилось у него на душе. Смятение, страх, чувство безысходности теснили душу, запутавшуюся в сетях грехов, в «путях зла», плененную пороками сладострастия, гордыни и корыстолюбия. Аллегии этих грехов – рысь, лев и волчица – стояли перед его умственным взором. Именно этих зверей он изображает поджидающими его у входа в Ад. Они теснят его к краю бездны, чтобы столкнуть в крошечную тьму зла, откуда уже нет спасения. Если бы Данте не имел тяги к творчеству и не обладал поэтическим даром, он, вероятно, не избежал бы нравственной гибели. Но искусство, поэзия спасают его, помогают духовно «возвыситься над повседневной былью». Ему в воображении является его любимый поэт Вергилий и подсказывает выход из тупика. Чтобы «от зла и гибели уйти», Данте должен показать, что произошло после смерти с теми, кто не устоял перед греховными искушениями и преступными соблазнами. Изображение адских мук грешников, преступников может помочь и самому Данте и многим другим уйти от зла и избежать нравственной гибели.

Такова аллегорическая преамбула «Божественной комедии», позволяющая предположить, что воображаемое путешествие поэта по девяти кругам Ада было продиктовано поставленной перед самим собой экзистенциальной сверхзадачей. Он обязан был преодолеть в себе все темное и пройти тяжкий и страшный путь, чтобы, усвоив нравственный урок, оставить позади все ложное и несправедное и выйти к свету, к новым духовным рубежам. Таким образом, картина Ада, куда спускается поэт, – это аллегория его собственной души в состоянии нравственного помрачения.

Моральный пафос и социальный этос поэмы

В герменевтической типологии Данте имеются, кроме буквальных и аллегорических толкований, еще и моральные. Под ними поэт подразумевает назидательные смыслы и значения, отыскиваемые читателями и имеющие воспитательную направленность. Важнейшая

из этических категорий в ценностно-нормативной иерархии Данте – это категория справедливости. Принцип воздающей справедливости, логика возмездия за содеянное при жизни стали для поэта базовыми нравственно-правовыми основаниями распределения посмертных наказаний грешникам и преступникам, находящимся в Чистилище и в девяти кругах Ада. Данте в сопровождении тени поэта Вергилия перешагнул черту, отделяющую земной мир от потустороннего, загробного, и они начали спускаться вниз по кругам Ада. Представляющий собой гигантскую воронку, простирающуюся до центра Земли, Ад изображается поэтом как грандиозное исправительное учреждение. Души грешников и преступников несут здесь наказания за то, что они совершили при жизни. Здесь находятся сладострастники и гордецы, завистники и алчные скупцы, еретики и разбойники, самоубийцы и насильники. На самом дне воронки стоит вмерзший до середины туловища в лед озера Коцит Сатана-Люцифер. У него три лика и три пасти, в каждой из которых – предатель. Это Брут и Кассий, предавшие Юлия Цезаря, и Иуда Искарот, предавший Христа. Морально-правовая позиция Данте исполнена бескомпромиссной наступательной патетики. Каждому виновному он посылает соответствующую меру расплаты муками голодом, холодом, огнем, кипятком, расплавленным металлом и т. п. Каждый его новый шаг по загробному царству оборачивается все новыми картинами возмездия, которые действуют на воображение читателей «Божественной комедии» убедительнее призывов, увещаний, доводов рассудка и логики.

Существует еще один вид истолкований – анагогический. Он предполагает внимание читателя к присутствующим в тексте метафизическим «сверхсмыслам», раскрывающим суть высших истин бытия. Изображаемые картины представляются истинными и в буквальном и в метафизическом значениях. Так, Данте искренне убежден, что посмертное воздаяние ожидает каждого человека и никто не избежит его. Он также верит, что все прошлые, нынешние и будущие поколения людей связаны воедино общей судьбой. Эта связь, не очевидная в физическом мире, обнаруживает себя в мире сверхфизическом, где нет времени, отделяющего поколения друг от друга.

Живому человеку недоступно посещение загробного мира. То, что предпринял Данте, – это путешествие его духа, совершенное в воображении. В то время пока его витальное «Я» дышало воздухом земли, а его социальное «Я» пребывало среди современников, друзей и недругов, его духовное, метафизическое «Сверх-Я» путешествовало по Чистилищу, Аду и Раю. Пока поэт вел земную жизнь, его двойник, его «тень» пребывала в загробном царстве. Пережив страхи и испытав катарсис, освободившись от всего темного, она в итоге взошла к райским высотам духовного света. В замысле такого путешествия проявилась трансгрессивность предренессансного духа. Чтобы переступить черту, отделявшую существование от несуществования, нужна была невиданная духовная отвага. Ею будут в полной мере обладать гении Возрождения. И Данте – первый в генерации титанов духа Ренессанса.

3. Социологические идеи христианской цивилизации нового времени (романо-католический социальный мир)

Антроподицея – новая парадигма социального мышления

Понятием антроподицеи (греч. *anthropos* – человек и *dike* – право, справедливость; традиционно переводится как «оправдание человека») обозначается культурно-историческая парадигма, сложившаяся в эпоху Возрождения на фоне кризиса христианской теоцентрической картины мира и питавшая затем на протяжении Нового времени философскую, социальную, политико-правовую, этическую, художественную мысль Запада. Ренессанс привел к радикальным изменениям в европейском нормативно-ценностном сознании, способство-

вал упрочению парадигмы антроподицеи, распространению нового социокультурного типа личности с явно выраженными трансгрессивными наклонностями.

Герой антроподицеи, обуреваемый непомерной гордыней, которая в традиционной, теоцентрической, картине мира и культуры занимала первое место в иерархии из семи смертных грехов, вообразил себя стоящим выше всего сущего. Он увидел перед собой необычайно раздвинувшееся пространство свободы, где грех мог превратиться в доблесть, а доблестями могли стать высокомерное пренебрежение абсолютными запретами и дерзкое своеволие, заставляющее разум оправдывать все, что угодно, даже преступления. То, что прежде казалось непреложным и незыблемым, теперь становится сомнительным и зыбким.

С отвержением абсолютных религиозных критериев воцаряется шаткость в представлениях о добре и зле, о должном и запретном и одновременно утрачивается истинное понимание человеческого предназначения. Воображаемая свобода от всеобщего религиозно-нравственного закона заставляет смотреть на всех тех, кто подчиняется ему, как на существа низшего разряда. В индивидуальном и общественном сознании возникают причудливые сочетания вполне исправных ментальных структур с деформированными и полуразрушенными этическими структурами.

Главный персонаж антроподицеи – человек, рвущийся к неизведанному и запретному, исполненный честолюбия и авантюристических амбиций, рассчитывающий только на себя и на фортуна. Новатор, исследователь, мореплаватель, землепроходец, он проявляет во всех своих предприятиях необычайную энергию и изобретательность. При этом вместо христианского смирения он демонстрирует неодолимую гордыню, вместо преданного служения Богу – дерзкие порывы к освоению и покорению мира. Регулярным христианским размышлениям о смерти он предпочитает жизнелюбие во всех возможных видах. Смысл жизни он видит не в служении религиозным святыням, а в самореализации своих задатков и в самоутверждении своего «Я». Перед ним открывается безграничное пространство социальной свободы, в том числе значительные возможности в социальном самоопределении, выборе занятий, творческой самореализации.

С самого начала парадигма антроподицеи обнаруживает свою амбивалентность: открывая перед человеком простор для самоутверждения, возводя его в статус абсолютной ценности и «меры всех вещей», она одновременно разрушает нормативно-ценностную структуру традиционной теоцентрической модели миропорядка. Обратной стороной ее утверждения оказывается логика «теомахии» («убийства Бога») и превращение картины мироздания в метафизический «натюрморт», а точнее, «теоморт», где место «мертвой природы» занимает «мертвый Бог».

Двойственность антроподицеи проявляется и в этической сфере: наряду с апологией человеческого достоинства и творческой свободы она несла в себе дух мифического, иллюзорного всемогущества человека, зерна философии тотального имморализма и полной вседозволенности. То, что прежде казалось незыблемым и непреложным, становится сомнительным. Исчезают абсолютные критерии нравственных оценок, утрачиваются представления об истинном человеческом предназначении. Обнаружив в себе энергетические резервы, пребывавшие дотолы в не востребованном виде, и упорствуя в иллюзии собственного величия, человек видит себя в роли преобразователя социальной реальности и творца истории. Его не прельщает возможность творить из себя нравственно совершенное существо. На практике оказалось, что расширившееся пространство свободы, раздвинувшиеся нормативные рамки открыли простор для распространения авантюрно-криминальных умонастроений.

Ренессансный человек, а затем и человек Нового времени, встав на путь самообожествления, сознавая себя не частицей мироздания, обязанной существовать по его законам, а хозяином, который никому не подотчетен, вообразил себя пребывающим выше всего сущего.

Одновременно он во всей полноте обнаружил свое свойство постоянно увлекаться и нарушать меру. В результате выявилось, что чрезмерность во всем – одна из основных особенностей его негармоничной, «фаустовской» души.

Трансгрессивный дух западного человека, безмерно возгордившегося, преисполнившегося самомнения, оказывается в центре социально-философских концепций Нового времени, которые вместе с трудами художников, писателей, поэтов составили за несколько веков истории грандиозную антроподицею. Она наполнена не только дифирамбами «венцу Вселенной», но и мучительными поисками путей спасения возгордившегося человека, его защиты от самого себя, от тех темных, разрушительных сил, потенциал которых в его природе чрезвычайно велик.

В этих трудах присутствует готовность не ставить человеку в вину явные несовершенства его природы, слабости и порочные наклонности, готовность оправдать его и вместе с тем поверить в него, в его духовные возможности, нравственные способности, возложить на него вместе с надеждами еще и ответственность за все, что он делает и будет делать на социальном поприще.

На этой культурной почве веры в человека приобретают глубоко «антроподицейный» характер складывающиеся естественно-правовые принципы и, в первую очередь, принцип неотъемлемости естественных прав. Человек проходит процедуру оправдания перед лицом возвышающейся над ним громады государства. Появляются разнообразные формы аргументации, стремящиеся доказать, что не государство дарует человеку права и свободы, а что он уже самим фактом рождения в качестве человека становится их обладателем. Поскольку государство в его традиционных формах, которые еще не позволяли ему именоваться правовым, выступало, как правило, противником парадигмы естественного права и негативно реагировало на формулы антроподицеи, возникали сложные морально-правовые коллизии. В этих условиях аксиоматика естественных прав человека, пронизанная духом антроподицеи, позволяла вносить ограничительное начало в понимание статуса государства, давала возможность очерчивать нормативные пределы этатистского активизма по отношению к личности.

Д. Савонарола: дух социального реформаторства

Джироламо Савонарола (1452–1498) – итальянский мыслитель, проповедник, политический реформатор, стремившийся противостоять нарождающемуся процессу секуляризации европейской культуры и противопоставивший ренессансным умонастроениям традиционные догматы католической церкви.

Савонарола получил светское образование, но еще в юношеском возрасте принял решение вступить в доминиканский монашеский орден. Он рано осознал свое призвание христианского проповедника. Пафос его публичных проповедей в итальянских городах имел антиренессансную направленность. Он обрушивался на тех, кто привносил в христианское искусство светский дух, клеймил безверие политиков и порочность папских служителей, грозил Италии неминуемой гибелью, если виновные в ее падении не покаются.

После того как Савонароле удалось возглавить один из монастырей, он внес целый ряд радикальных нововведений в его жизнь – уменьшил монастырскую собственность до необходимого минимума, ввел обязательную для всех трудовую повинность, учредил кафедры греческого, арабского, еврейского и турецкого языков, чтобы готовить христианских миссионеров.

В 1494 г. по стечению ряда социально-политических обстоятельств Савонарола оказался фактическим главой Флорентийской республики. На этом поприще он проявил себя как талантливый политик и выказал недюжинную реформаторскую энергию. Ему удалось

восстановить и укрепить разрушенные во время тирании Медичи республиканские институты власти, учредить Великий совет и Совет восьмидесяти, выполнявшие функции двух палат парламента. Он заменил поземельный налог 10 %-ным подоходным налогом, изгнал из Флоренции тех ростовщиков, которые брали чрезмерные проценты, основал государственный заемный банк, учредил «полицию нравов», усилил ответственность и меру наказания за азартные игры (лишение имущества), святотатство (вырывание языка), разврат (сжигание на костре).

Папская власть отнеслась резко отрицательно к новациям Савонаролы. Он был обвинен в ереси, отлучен от церкви, заточен в тюрьму, подвергнут жестоким пыткам и повешен как еретик.

Савонарола был не только выдающимся общественно-церковным деятелем, но и крупным мыслителем. Сохранились его сочинения: «О презрении к свету», «Руководство к христианской жизни», «Об истине пророчества», «Об откровении», «Триумф креста», «Об управлении Флоренцией», «Письмо к государям», «На тебя, Господи, уповаю», «Размышления о псалме 51» и др. В них, помимо сугубо теологических вопросов, рассматриваются проблемы реформирования религиозно-общественной жизни. Этот дух социального реформаторства, слишком мощно представленный, слишком ярко выраженный, и послужил главным основанием для расправы папской власти над Савонаролой.

Н. Макиавелли: апология политической аномии

Никколо Макиавелли (1469–1527) – итальянский социальный мыслитель, историк, драматург, поэт, политический деятель Флоренции – богатой торгово-промышленной республики. Родился в семье обедневшего аристократа. Получил прекрасное домашнее образование. В возрасте 29 лет занял важный пост в правительстве Флорентийской республики – Совете десяти. С 1498 по 1512 г. занимался активной политической деятельностью, выполнял правительственные поручения, руководил дипломатической перепиской, составлял проекты законов, приказов, распоряжений, участвовал в организации военных кампаний. Когда в 1502 г. была утверждена должность пожизненного гонфалоньера (правителя) Флорентийской республики и ее занял Пьеро Содерини, то Макиавелли стал главным советником по основным вопросам государственной жизни, наделенным большими властными полномочиями.

В 1512 г. произошел правительственный переворот, и к власти пришел род Медичи. Макиавелли после 14 лет активной политико-дипломатической деятельности был отстранен от должности, заточен в тюрьму, а затем отправлен в ссылку в свое имение за пределы Флоренции. Находясь в изгнании, оказавшийся не у дел, он тяжело переживал вынужденную бездеятельность и не погиб от депрессии только потому, что нашел достойное применение своим способностям, уму и энергии – посвятил себя литературно-философскому творчеству. Им были созданы трактаты «Государь», «Рассуждения о первом десятикнижии Тита Ливия», «О военном искусстве», «История Флоренции», «Рассуждение о способах упорядочения дел во Флоренции после смерти герцога Лоренцо», «Жизнь Каструччо Кастракани», «Описание событий в городе Лукке», а также комедия «Мандрагора». Творчество Макиавелли оказало заметное влияние на развитие западной политической социологии.

Антропосоциология

Согласно Макиавелли, большая часть трагических противоречий, сопровождающих судьбу людей и государств, объясняется характерными особенностями человеческой природы. Он убежден в неискоренимости предрасположенности человека к злу. Зависть, гордыня, алчность и другие смертные грехи составляют неотъемлемое свойство человеческого

существа. Обладая свободной волей, люди способны эти свойства устремлять не только во зло, но и на благо окружающим, превращать их в доблести и с их помощью достигать поставленных целей.

Обладая разумом, человек может действовать сообразно обстоятельствам и быть удачливым в своих начинаниях. Активность для него предпочтительнее бездеятельности, а смелость важнее, чем осторожность. Макиавелли настойчиво проводит мысль о деятельной, трансгрессивной сущности человеческой личности. И хотя естественно-правовое мышление ему в целом чуждо, одно из естественных прав человека он упорно отстаивает. Это право человека на свободное волеизъявление. В страстной защите этого права проявляется ренессансный характер его личности и мышления.

Принципы атеизма, имморализма и правового нигилизма

Свобода человека не может быть безграничной; у нее должны быть пределы, в противном случае она на каждом шагу станет превращаться в своеволие. Такими пределами могут быть нормы и ценности, культивируемые религией, нравственностью и правом. У Макиавелли же сложились довольно сложные отношения с этими тремя сферами культуры. Евангельские заповеди, призывающие к созерцательности и смирению, отрицающие ценность мирских благ, были для него неприемлемы. Его прагматический ум политика-практика подсказывал, что христианские принципы и свобода активных, энергичных действий в социально-политической сфере несовместимы. Люди, находящиеся у власти или идущие к ней, только ослабят свою волю, если будут руководствоваться евангельскими нормами, требующими человеколюбия.

Апология политических преступлений требовала развенчивания всей традиционной системы нормативной регуляции, сложившейся за многие века существования цивилизации и культуры. Следовало разрушить несколько нормативных бастионов, связанных между собой. Радикальная криминально-политическая хирургия требовала в первую очередь ликвидации препятствий из правовых норм. Но прежде надо было уничтожить этические основания правовых запретов. И наконец, чтобы разрушить нравственные препятствия, опирающиеся на религиозные абсолюты, следовало убрать с пути Бога и всю систему религиозных предписаний. Интеллект Макиавелли позволяет ему решить все три задачи, подменив веру атеизмом, совесть – имморализмом, а уважение к законам – правовым нигилизмом. Его мышление успело пройти через процессы секуляризации и рационализации. Традиционные христианские мифологемы и теологемы утратили над ним свою абсолютную власть. Это, однако, не мешало мыслителю относиться с чрезвычайным пиететом к христианскому по духу творчеству Данте. Существуют свидетельства о том, что больше всего он любил песни «Ада» из «Божественной комедии». Очевидно, не случайно его влекли страницы, где нет праведников, а присутствуют лишь одни грешники и преступники, где нет места ни святости, ни милосердию, а царит насилие. Зрелый Макиавелли не мог не замечать параллелей между дантовским «Адом» и своими творениями, в которых были изображены картины земного ада, где люди уже при жизни терпят наказания за свои грехи и преступления с той лишь разницей, что их судьями и палачами выступают такие же грешники и преступники, как и они сами.

«Государь» – очерк политической социологии

Прямым следствием пренебрежительного отношения Макиавелли к христианским религиозно-нравственным заповедям стала рецептура правового нигилизма, предлагаемая им политическим деятелям, стремящимся создать крупное государство. Согласно концепции Макиавелли, человек, обладая разумом и волей, может действовать сообразно обсто-

ятельствам и быть удачливым в делах. Автор «Государя» настойчиво проводит мысль о деятельной, трансгрессивной природе человека, утверждая, что активность для людей предпочтительнее бездеятельности, а смелость важнее осторожности. Макиавелли понимает, что перед его Государем стоят те же, общие для всех, нормативные бастионы – религия, нравственность и право. И он расчищает для своего героя путь к целям. Вместе с отвержением христианской веры исчезают исходные основания для нравственных и естественно-правовых норм. И тогда появляется возможность оправдания любого аморального поступка, любого преступления. Из атеизма вытекает имморализм. Не призывая к тотальному отвержению нравственных норм, Макиавелли, тем не менее, считает, что есть такие области человеческой деятельности, где соблюдение их обременительно и не оправданно. Это, в первую очередь, сфера социально-политической деятельности.

Лидер большого масштаба, обладающий навыками ведения искусных политических игр, должен уметь ради достижения своих целей пользоваться всем арсеналом доступных ему средств, как морально-правовых, так и имморально-неправовых. Его не должна смущать необходимость использования лжи, интриг, коварства, поскольку это лишь средства, которые по своему ценностному статусу не идут ни в какое сравнение со значимостью поставленной цели. Государь может пользоваться законными, правовыми методами. Но для успешного достижения поставленных целей у него всегда должен быть в запасе еще один способ действия, который Макиавелли называет насильственным, или «зверским». Сам политик при этом должен уметь менять маски и играть требуемые обстоятельствами роли либо благонаправленного стратега, либо беспощадного тирана. Подобное двуличие простительно лишь политику-патриоту, радеющему об общественном благе и стремящемуся к созданию могучего централизованного государства.

Современники Макиавелли ясно видели связь между его Государем и сыном папы римского Александра VI – Цезарем Борджиа. Герцог Валентино, обладая военными и политическими талантами, мечтал создать в центральной Италии мощное государство, на основе которого можно было бы впоследствии объединить всю нацию. Но ему не удалось выполнить эту миссию. Чудовищный аморализм и преступные наклонности, помогавшие ему в достижении военно-политических целей, обернулись в итоге против него. Задумав вместе с отцом отравить несколько кардиналов, они пригласили тех в гости. Но из-за ошибки слуги отравленное вино оказалось в бокалах самих отравителей. В итоге Александр VI умер сразу, а Цезарь Борджиа – несколько позже.

Генезис номотетического метода

Макиавелли говорил о себе и своем стиле, что ему свойственно смело и открыто высказывать все, что он знает о древних и новых временах. В его стиле обнаруживается нечто сближающее его с анатомической вивисекцией. С аналитическим хладнокровием он обнажает и вскрывает то, что другие мыслители до него не пытались выставлять на всеобщее обозрение. В трактате «Государь» Макиавелли создает собирательный образ, отвечающий его представлениям о том, каким должен быть современный политик. Одновременно он обнажает нормативно-ценностные структуры практического сознания своего героя. В результате в образе политика оказывается многое из того, что позволяет отнести его к разряду веберовских «идеальных типов».

Взяв за основу эмпирическую социальную реальность, Макиавелли конструирует на ее основе умозрительный образ политика, соединяющего в себе реальные черты и желаемые качества. Согласовав различные формы сущего и потребного, он конструирует идеально-типическую модель, в которой достигнуты пределы возможного как в логическом, так и в практически-прикладном значениях.

Она-то и сделала возможным появление понятия макиавеллизма. И хотя обозначаемый этим понятием тип политического поведения существовал и до Макиавелли, но обобщение и оформление его как «смыслообраза», концептуального конструкта, «идеального типа» следует считать заслугой мыслителя.

«Идеально-типическая» модель криминально-политического сознания деятеля-узурпатора, прокладывающего себе путь к власти через хитроумные интриги, всевозможные преступления, предстает как фрагмент более объемной модели аномийно-пермиссивной, доправовой социальной реальности. Целое и его часть соотносятся как порождающая причина и рожденное следствие: умозрительный образ Государя предстает как плоть от плоти смутного времени, как существо, чувствующее себя в условиях аномии, как рыба в воде. Между его личностью и аномийной действительностью нет никаких противоречий. Его устраивает тот набор возможностей по решению политических проблем, который предоставляет доправовое состояние.

Общий метод Макиавелли можно считать номотетическим, поскольку он стремится отыскать общие принципы политической деятельности и государственного строительства, исследуя данную социальную реальность и видя в ней лишь частный случай, дающий возможность понимания типологических свойств политической практики. Он движется преимущественно путем индуктивных умозаключений, слагая из выбранного материала умозрительные конструкции. Создавая «идеальный тип» государя, Макиавелли добывал знание, которое, по его предположениям, само могло бы воздействовать на социальную реальность, поскольку давало бы политикам инструментарий по существенному усилению их власти над обстоятельствами.

«Рассуждение на первое десятикнижие Тита Ливия»

Русский мыслитель П. И. Новгородцев считал, что в «Рассуждении» содержится наиболее полное выражение философско-политических взглядов Макиавелли и что это сочинение служит ключом к пониманию концепции трактата «Государь». Макиавелли, убежденный в том, что для лучшего понимания острых проблем современности необходимо обращение к их истокам, обращает внимание на вопросы происхождения государства и законов. Логика его рассуждений выстраивается в соответствии с позицией, напоминающей теорию общественного договора. Он пишет о том, что еще в древности люди, вынужденные постоянно общаться между собой, обрели способность различать добро и зло. Понимая, что любому из них в отдельности может быть нанесен вред, они стали объединяться и устанавливать законы, предназначенные защищать от несправедливости и насилия, грозящие наказаниями тем, кто нарушает общий порядок. Для поддержания устойчивого законопорядка стали выбирать наиболее сильных, храбрых и разумных, чтобы подчиняться им как правителям. Так стали возникать государства, образовывавшиеся либо по инициативе туземцев, либо пришельцами-завоевателями.

В свете этого исторического экскурса Макиавелли особо отмечает политический гений древних римлян. В его глазах их стратегические и тактические таланты, обнаружившиеся при создании Римской республики, и плоды их усилий в деле государственного строительства – собрание непревзойденных образцов для подражания. Самое лучшее, что могут сделать политические деятели современной Италии, – это учиться у древних римлян. Макиавелли стремится доказать, что для его родной Флоренции наилучшая форма правления – республиканская, позволяющая народу активно участвовать в управлении государством и способная обеспечить общее процветание. Но установить ее непросто из-за того катастрофического состояния, в котором пребывает вся Италия и вина за которую в огромной степени ложится на католическую церковь.

Поляризованность оценок стала неотъемлемым атрибутом отношения общественного сознания к наследию Макиавелли. Резкая критика его идей разворачивалась по религиозному, этическому и естественно-правовому направлениям. И с ней соседствовало вполне толерантное и даже поощрительное отношение к тем же идеям, оцениваемым с позиций юридического позитивизма и политической прагматики.

Сам Макиавелли – убежденный прагматик, а не моралист. Его логика реалистична и потому окрашена в мрачные тона. Он убежден в том, что бывают исторические моменты, когда необходимо во имя благой цели использовать все доступные средства, в том числе аморальные и противоправные. Зло необходимо использовать и применять ради того, чтобы избежать еще больших зол. То, что неприемлемо в обычных условиях ровной цивилизованной жизни и стабильного социального порядка, в критических условиях национального бедствия становится допустимым.

Морализирующая критика, упрекающая Макиавелли за его имморализм, как правило, не разграничивала этих реалий – стабильных эпох и эпох переходных, кризисных, катастрофических. То, что недопустимо в обычных условиях, для нее оставалось недопустимым и в условиях чрезвычайных. А между тем понять и оправдать Макиавелли можно лишь в том случае, если квалифицировать его доктрину как апологию чрезвычайных средств в чрезвычайных социальных обстоятельствах.

Т. Кампанелла: утопия как воображаемая модель реформированного социума

Томмазо Кампанелла (1568–1639) – итальянский мыслитель-утопист, поэт, политический деятель. Был монахом-доминиканцем. За участие в заговоре против испанского владычества понес суровое наказание – 27 лет тюремного заключения. Его основные сочинения: «Философия, доказанная ощущениями» (1591), «Город Солнца» (1602), «Поверженный атеизм» (1630).

Кампанелла был приверженцем идеи теократического сверхгосударства, возглавляемого папой римским и подчиняющего себе те национальные государства, население которых исповедовало католическую веру. Свой теократический идеал мыслитель частично реализовал в творчестве – в утопическом романе-трактате «Город Солнца».

Главный герой книги, некий мореплаватель, рассказывает, как попал на удивительный остров в Индийском океане, где существовало теократическое государство. Его верховный правитель являлся одновременно и первосвященником и главным законодателем, носящим титул Солнца. При нем находились три соправителя, именуемые Мощью, Мудростью и Любовью, которым, в свою очередь, помогали управляющие с именами, отображающими их основные функции, – Астролог, Экономист, Политик, Этик и т. д.

На острове не существовало частной собственности, и все имущество являлось общим достоянием. Вещи, продукты, различные материальные блага распределялись между гражданами поровну. Установленная трудовая повинность являлась всеобщей и требовала от каждого по 4 часа ежедневного физического труда. Все солярии были распределены по отрядам в 10, 50 и 100 человек. Их жизнь была строго регламентирована и унифицирована: для всех были обязательны совместные трапезы, одинаковые одежды, единый распорядок дня. Нарушителей общего порядка ожидали суровые наказания. Семья как таковая среди соляриев отсутствовала. Подбором будущих сексуальных партнеров занимались начальники отрядов, астрологи и врачи. Родившиеся дети являлись достоянием государства, которое занималось их воспитанием. Дети называли отцами всех мужчин старше 22 лет. За порядком в этой сфере следил Главный начальник деторождения. Существовала система строгих наказаний за проступки и преступления. Начальники отрядов являлись одновременно и судьями.

За проявления гнева, злобы, лени, шутовства, уныния виновных лишали общей трапезы или сексуального общения. За военные преступления бросали в ров к диким зверям. Святотатство и изнасилование карались смертью.

Утопический проект Кампанеллы имел все признаки жесткой тоталитарной модели казарменного коммунизма, где свобода и естественные права личности были принесены в жертву дисциплинарным принципам жесткого порядка и социальной стабильности. Характерно, что задолго до Кампанеллы, в эпоху эллинизма, по свидетельству Диодора Сицилийского («Историческая библиотека»), Ямбул нарисовал сходную по содержанию утопическую модель государства, расположенного на Солнечном острове, где в размеренной, упорядоченной жизни островитян не было места бурным страстям, соперничеству, борьбе, царило согласие, позволявшее им существовать в тех же неторопливых ритмах, которые свойственны природе в целом, и с готовностью подчинять свои личные интересы общественным.

М. Монтень: опыты психосоциогграфии общественных нравов

Мишель Монтень (1533–1592) – французский философ, моралист, историк, культуролог, писатель-эссеист, один из создателей жанра эссе. Он получил образование в университетах Бордо и Тулузы. Избирался членом парламента и мэром Бордо. Имел склонность к уединенным размышлениям, которая привела к появлению нескольких томов «Опытов» (1580–1588). Пронизанные тоном всеобъемлющего скепсиса, «Опыты» были включены папской администрацией в «Индекс запрещенных книг».

Мировоззрение и творчество Монтеня, живущего на исходе Ренессанса, отмечены отчетливо выраженной печатью антропоцентризма, давшего жизнь таким живописным и литературным жанрам, как портрет и автопортрет. Не случайно для Монтеня самый интересный предмет размышлений – человек, а из всех людей более всего его привлекает собственная личность. Духовная жизнь своего «Я» составляет для Монтеня главный объект философского, психологического, этического анализа. Исповедально-автопортретное, интроспективно-аналитическое начало доминирует в «Опытах». Тонкий психолог присутствует в них на равных с наблюдательным бытописателем общественных нравов.

Переход от христианского теоцентризма к постренессансному антропоцентризму, совершившийся в европейской культуре, застал Монтеня в тот момент, когда он, преисполненный интереса к антропологической проблематике, еще не нашел тех системообразующих мировоззренческих принципов, которые позволили бы ему упорядочить тот широкий разброс наблюдений и мыслей, которыми переполнены «Опыты». Христианский монотеизм не казался ему привлекательным; Монтень предпочитал иные, не столь, как ему казалось, традиционные мировоззренческие и методологические принципы. Но его поиск не увенчался успехом: ему пришлось довольствоваться уже успевшими обветшать принципами языческой философии, заимствованными у скептиков, стоиков и эпикурейцев. Это обстоятельство существенно снизило ценность философии Монтеня и фактически низвело его до уровня литератора-моралиста, а «Опыты» – до статуса интеллектуально-познавательной эссеистики.

Ж. Бодэн: анализ суверенной власти

Жан Бодэн (1530–1596) – французский мыслитель, публицист, общественный деятель, идеолог абсолютизма, создатель учения о суверенитете. Он был профессиональным юристом, адвокатом при парижском парламенте, прокурором, депутатом. В своем главном труде «Шесть книг о республике» (1576) Бодэн определял государство как орган управления «мно-

жеством семейств и тем, что является общим у них всех, осуществляемым суверенной властью сообразно праву».

Согласно Бодэну, государство отличается от всех иных союзов тем, что руководствуется в своей деятельности юридическими законами. Его цель состоит в том, чтобы развивать в гражданах благоразумие, законопослушание и трудолюбие. Государству, его суверенной власти, подчиняется сфера хозяйственно-экономической жизни общества. Суверенитет представляет собой абсолютную, постоянно действующую власть над всей государственной целостностью. Тот правитель, который управляет государством на временной основе, не обладает суверенитетом. Суверенная власть подчиняется законам Бога и свободы. На суверена не распространяются законы позитивного права.

Суверенная власть как таковая обладает следующими правами: 1) право издания и обнародования общих и частных законов; 2) право объявления войны другим государствам и право установления мира; 3) право назначать по своему усмотрению соответствующих лиц на высшие государственные посты; 4) право пересматривать и утверждать судебные решения, в том числе право помилования приговоренных к смертной казни; 5) право чеканить монету. Суверенитет может быть: принадлежностью одного лица (в условиях монархии); атрибутом определенной категории лиц (в условиях аристократической формы правления); достоянием всего народа (при демократическом правлении).

Р. Декарт: рациональные основания социальной нормативности

Ренэ Декарт (1596–1650) – великий французский мыслитель. Учился в иезуитском колледже Ля Флеш, служил офицером. Более двадцати лет провел за пределами Франции, в Голландии. Его основные сочинения: «Рассуждение о методе» (1637), «Метафизические размышления» (1641), «Начала философии» (1644), «Страсти души» (1649) и др.

Декарт исходил из признания существования трех субстанций – Бога, души и материи. У каждой из субстанций имеется свой главный атрибут: у Бога – бесконечность, у души – мышление, у материи – протяженность. Бог сотворил движущийся материальный мир, множество животных, лишенных души, и человека, в котором материальная, протяженная субстанция (тело) соединилась с мыслящей субстанцией (душой). В материальном мире Бог не демонстрирует свое присутствие. Существует только одно начало, способное к постижению идеи Бога, – это душа. Через нее человеку открываются истины о Боге, самом себе и мире.

Декарт стоял у истоков классицизма как культурного стиля с его антропоцентризмом и рационализмом. Ему была близка идея порядка и уравниваемости всех миров – божественного, природного, социального и духовного, которым следует не конфликтовать между собой, а мирно сосуществовать в пределах задаваемых разумом императивов и границ.

Антропоцентризм Декарта проявился в сфере методологических проблем, касающихся обоснования метода рационалистического познания. Взяв за основу принцип сомнения, Декарт утверждал, что человек может сомневаться во всем, кроме своего собственного существования. Для каждой личности ее собственное мыслящее «я» – абсолют, перед которым отступают все сомнения: «я мыслю, следовательно, я существую».

Способность к рациональному мышлению – исходная для познания. Не вера, не страсти, не инстинкты, не интуиция, а разум – альфа и омега размышлений о мире, обществе и человеке, о нормах и ценностях, о морали и праве. Разум становится исходным основанием всех нормативных и ценностных построений.

Одно из главных естественных прав человека – это право на свободную мысль. Человек, свободно пользующийся своим мышлением, имеет право сомневаться во всем, в чем можно усомниться. Ему все может казаться обманчивым и ложным, кроме одного – уверенности, что сам он существует и мыслит. Если я мыслю и сомневаюсь, то, следовательно, я

существую. То, что мой разум мыслит об окружающем мире, доказывает в первую очередь мое собственное существование. Мыслящее «я» – главный атрибут человека, а разум – высшая его способность.

Обосновывая естественное право человека на свободное мышление и сомнение, Декарт одновременно обозначил область, на которую принцип, позднее получивший название принципа «картезианского сомнения», не распространяется. Это область общепринятых обычаев, традиционных правил поведения, социально-нравственных норм. Среди бескрайней зыбкой хляби всего того, что окружает человека в его повседневной социальной жизни и может быть подвергнуто сомнению, эта область служит человеческому разуму твердой опорой. Разум, готовый атаковать и тайну и чудо, отступает перед авторитетом исходных нравственных принципов человеческого общежития. Таким образом, перед Декартом возникают две реальности – интеллектуальный мир как вотчина картезианского сомнения и социально-нормативный мир, пребывающий за пределами скептических умонастроений.

Б. Паскаль: апология социального смирения

Блез Паскаль (1623–1662) – французский мыслитель, математик, физик. Начав свой творческий путь как блестящий естествоиспытатель, Паскаль впоследствии резко изменил направленность своих духовных устремлений. Драматическое событие, в результате которого он едва не погиб и лишь чудом спасся, обратило его духовный взор к Богу. Он поселился в монастыре янсенистов Пор-Рояле, посвятив себя молитвам и уединенным размышлениям над теологическими и метафизическими вопросами. Его главные сочинения: «Провинциалы, или Письма, написанные Луи де Монтальтом одному своему провинциальному другу» (1656), «Об искусстве убеждать» (1657), «Молитва к Богу об обращении во благо болезней» (1659), «Мысли» (1669), «Антология христианской религии» (не окончена) и др.

Своеобразие мировоззренческой позиции Паскаля заключается в том, что она имеет ярко выраженный барочный характер и подчинена пафосу теодицеи. Его отталкивали все разновидности философского рационализма и антропоцентризма. Он был убежден, что человеку не к лицу гордыня и непомерная самонадеянность. Он – не центр Вселенной, не хозяин мира, а лишь слабая тростинка, которая может быть в любой момент погублена внешней силой. Однако у этой тростинки есть одно важное преимущество – она мыслит. Истинное величие «мыслящего тростника» состоит в том, что он сознает свое ничтожество. Гигантская Вселенная, которой ничего не стоит погубить любого из людей, не сознает своего превосходства над человеком. А человек сознает свою малость и слабость, и поэтому он по-настоящему велик. Но даже в своем духовном величии он склоняется перед истинным могуществом Творца.

Подобными блестящими и глубокими силлогизмами с оттенками парадоксальности наполнены сочинения Паскаля. Их отличает полное отсутствие пафоса антропоидеи. Мыслитель предпринял попытку исправить ситуацию, освободить человеческое самосознание от непомерных ренессансных амбиций и все поставить на свои места. Человек, чтобы успешно жить в социальном мире и решать множество стоящих перед ним общественно-исторических задач, должен быть свободен от гордыни и сомнений. На социальном поприще по-настоящему продуктивной может быть только роль трезвого реалиста и смиренного труженика, признающего величие Бога и собственную бренность.

Ж. Боссюэ: теология монархии

Жак Боссюэ (1627–1704) – французский мыслитель, философ, историк, писатель. Служил придворным проповедником, воспитателем французского дофина, епископом.

Как идеолог Контрреформации, противник протестантизма выпустил ряд сочинений, в том числе: «Изложение католической доктрины» (1671), «Рассуждения о всеобщей истории» (1681), «Политика, основанная на Священном Писании» (1709).

Боссюэ в своих работах опирался на идеи Аристотеля и Гоббса. Он утверждал обязательность жизни человека в государстве, поскольку вне государственности люди утрачивают представления о пределах и границах собственных желаний. А это ведет к анархии, которая является худшим из всех общественных зол. Государственная власть накладывает разумные ограничения на проявления человеческих страстей, обуздывает своеволие и поощряет разумные и добропорядочные связи между людьми.

Граждане, живя в государстве, отказываются от определенной доли своих свобод, от попыток демонстрации своих сил, предоставляя их в распоряжение правителя. Силы всех граждан соединяются под эгидой государя в одно общее целое и становятся мощным средством их защиты от различных опасностей.

В основе всех предписаний, которым подчиняется жизнь государства, лежат естественные законы разумности и справедливости. Над этими законами царит власть Бога, который правит Вселенной и чье господство вечно и неизменно. По образцу божественной власти скроены и власть отеческая, или патриархальная, и власть монарха над подданными, который является наместником Бога на земле. Из всех форм правления монархия – самая естественная. Она отличается от остальных рядом преимуществ, в том числе силой, прочностью, способностью устранять опасность междоусобной вражды. Наиболее предпочтительна наследственная монархия с правом первородства, где сама природа назначает очередного правителя и тем самым возводит препятствие для разгорания споров, раздоров и козней.

Среди всех свойств монархической власти наиболее важны четыре следующих: 1) сакральность; 2) отеческая природа; 3) абсолютность; 4) подчиненность законам разума. Монарх не вправе злоупотреблять властью, данной ему Богом, и обязан пользоваться ею сдержанно и разумно. Его сила должна служить защите слабых. Она не вправе ни допускать произвола, ни пренебрегать ею же самой установленными законами. Монарх призван поддерживать законы, оберегающие свободу и собственность подданных. Если же он будет несправедлив и жесток, его постигнет наказание свыше.

Дж. Вико: циклическая динамика социальной истории

Джамбаттиста Вико (1668–1744) – итальянский социальный мыслитель. Был профессором риторики в университете Неаполя, королевским историографом неаполитанского дома Бурбонов. Автор книг «О едином начале и конце всеобщего права» (1720), «Основания новой науки об общей природе наций» (1725).

Вико – создатель основ социально-исторической компаративистики и исторической типологии цивилизаций. Барочный характер социально-философского мышления Вико проявился в его скептическом отношении к ренессансному антропоцентризму. По его мнению, только человек, лишенный способности к познанию высших истин, склонен воображать себя центром Вселенной, средоточием первопринципов мироздания.

Теория Вико опирается на концепцию Марка Теренция Варрона, делившего всю мировую историю на три основных периода – Темное время (век богов), Баснословное время (век героев) и Историческое время (век людей). Вико сохранил это деление, считая его характерным для большинства народов древнего мира, и в первую очередь для египтян, греков и римлян. На его основе он построил концепцию существования «Вечной Идеальной истории», или типовой универсальной модели социально-исторического развития, общей для всех государств и народов.

Существуют три основных этапа, составляющих детство, юность и зрелость цивилизации. Каждому из них соответствует свое особое состояние нравов и свой уровень развития сознания людей и отношений между ними. В русле этой логики происходит передача эстафеты от «Божественного авторитета» к «Человеческому авторитету» и затем к «Авторитету Естественного права». Пройдя через все три эпохи и исчерпав тем самым все существующие возможности и ресурсы развития, цивилизация начинает клониться к закату.

Подчеркивая различия отдельных периодов в развитии цивилизации, Вико стремился увидеть сквозную логику исторических метаморфоз, связывающую воедино все разнообразие эпох и форм. Ею оказалась логика вечной повторяемости, логика круговорота, напоминающая естественную цикличность смены времен года и подтвердившая старую философскую истину о единстве мироздания и о подчиненности всех естественных, социальных и духовных форм бытия единым ритмам и общим законам.

Вольтер: бог и социальный порядок

Вольтер (1694–1778) – родоначальник философии французского Просвещения, драматург, романист, поэт. Франсуа Мари Аруэ (Вольтер – один из его 137 псевдонимов) родился в семье небогатого буржуа. Обучался в иезуитском колледже, служил придворным историографом, был избран членом французской Академии. Последние годы жизни провел в Швейцарии, в собственном замке Ферне.

Основные сочинения Вольтера: «Философские письма» (1733), «Метафизический трактат» (1734), «Опыт о нравах и духе народов и об основных фактах истории от Карла Великого до Людовика XIII» (1756), «Сократ» (1759), «Карманный философский словарь» (1764) и др.

Социальная теология цивилизованного порядка

Убежденный в существовании верховного разума и веря в благие цели творения, Вольтер, однако, ясно видел, как много в социальном мире неразумного, злого, преступного и считал причиной всего этого самих людей. Благодаря Богу, способному удерживать многих людей от пренебрежения моральными и правовыми запретами, жизнь в обществе еще не стала адом. Поэтому, горько шутил философ, если бы Бога не было, его следовало бы выдумать; в противном случае человек сам возмнил бы себя богом и не замедлил бы вознестись над моралью и законом.

Атеизм для Вольтера неприемлем, так как является опасным разрушительным средством низвержения небесных и земных авторитетов. Идея всевидящего и карающего Бога способна удерживать людей от преступлений и анархии. Властям также необходима идея Бога; опыт свидетельствует, что там, где государи и министры не веруют в Бога, во главе народов оказываются «жаждущие крови животные».

Кроме идеи Бога, общественный порядок помогают поддерживать три принципа – частная собственность, свобода и равенство. Бережное отношение к этим естественным правам человека возможно как при монархическом, так и при республиканском строе. Важно лишь, чтобы это была сильная и гуманная государственная власть, способная проводить естественно-правовые принципы в жизнь.

Из всех форм государственного правления Вольтеру в наибольшей степени импонировал «просвещенный абсолютизм». В темноте и невежестве он видел главный источник пороков и преступлений. Просвещенный монарх с просвещенным народом могли бы вместе с успехом решать все стоящие перед государством задачи, эффективно противодействовать всем формам социального зла.

Проблема преступления и наказания как предмет социальной метафизики

Тема преступления и наказания привлекла Вольтера, когда он обратился к анализу трагических коллизий человеческой судьбы, изображаемых искусством. Выступив в роли создателя нескольких драм для театра, Вольтер увидел в трагедии живую картину человеческих страстей, где обнажаются страшные стороны жизни, изобилующие жестокими преступлениями.

В античной трагедии боги нередко требуют, чтобы герой ответил на преступление преступлением, и их не смущает то обстоятельство, что тем самым лишь приумножается масса существующего зла. Трагический герой должен пойти на опасный шаг, чтобы выполнить волю богов и совершить то, что с позиций морали и права выглядит как преступление. Таковы протагонисты греческих трагедий Орест, Электра, Антигона.

Другая категория преступников – это тираны, предатели, нарушающие законы высшей справедливости. Эсхил, Софокл и Еврипид учат зрителя не сокрушаться и не принимать близко к сердцу несчастья, обрушившиеся на них, ибо так их настигает возмездие. Особое место в размышлениях Вольтера заняла тема бессознательного преступления. Анализируя эту проблему в связи с трагедией Софокла «Царь Эдип», философ обращает внимание на ряд нарушений законов логики и здравого смысла у античного драматурга. Более того, он создает свой вариант трагедии и излагает с позиций просветительского рационализма собственное понимание преступлений и судьбы Эдипа.

По мнению Вольтера, древние греки уже самой природой своего мироотношения были расположены к обостренному восприятию трагических граней человеческого существования. В античных драмах герои часто попирают божеские и человеческие законы, навлекая тем самым на себя суровые кары. Такова судьба Эдипа, на счету которого два страшных преступления – убийство своего отца и кровосмесительная связь с матерью. Вместе с тем Эдип – необычный преступник; по своим человеческим качествам он добродетелен, благороден и не склонен к нарушениям законов. Но обстоятельства сложились таким образом, что он, сам того не ведая, совершил тяжкие преступления. Возникла своеобразная морально-правовая антиномия. С одной стороны, в свете объективных, очевидных причинно-следственных связей Эдип – преступник, виновный в том, что убил царя Лая, являвшегося его отцом, и женился на его вдове Иокасте, оказавшейся, как выяснилось впоследствии, матерью своего второго мужа. Но, с другой стороны, Эдип, субъективно, мотивационно не вынашивавший планов преступлений, невиновен и не может считаться преступником в обычном понимании. Оба эти утверждения верны в равной степени. Существует ли какое-либо приемлемое разрешение данной антиномии? Вольтер находит его, утверждая, что Эдип – бессознательный преступник, не ведавший, что творил, и, следовательно, трагическая личность. Пережив внутреннюю драму постижения истинной сути содеянного им, Эдип прошел путь от объективного состояния «беды» к субъективному состоянию «вины». Если над Софоклом еще довлела архаическая логика мифологического мышления с его представлениями о непреложности воли рока и предначертаний судьбы, то для Вольтера, мыслящего в ключе антропоцентрической парадигмы, на первом месте стоит логика индивидуального «просвещения», трагедия постижения бессознательным преступником собственной вины. В этом особенность позиции Вольтера, продиктованная духом Нового времени.

Ш. Монтескье: принцип географического детерминизма в социальной жизни

Шарль Луи Монтескье (1689–1755) – французский философ, правовед, историк. В светской и общественной жизни знатный аристократ, барон, председатель парламента в Бордо. Он принадлежал к плеяде просветителей-энциклопедистов, являлся автором ряда статей в знаменитой многотомной «Энциклопедии». Член Французской академии. Основные сочинения: «Персидские письма» (1721), «Рассуждение о причинах величия и падения римлян», «О духе законов» (1748).

Естественная и социальная детерминация

Монтескье удалось обосновать идею влияния естественных условий, ландшафта, климата на характер социальной жизни и государственного устройства. Человеческое существование подчинено естественным стремлениям – жить в обществе, существовать в мире, добывать себе пищу, оказывать помощь другим и т. д. На этом естественном основании выросли социальные формы регуляции человеческого поведения. Монтескье пытался объяснить механизмы действия социально-правовой регуляции с позиций естественных наук. Мир права для него не был чем-то специфическим и самостоятельным; законы существования права включены в мир естественных закономерностей. С одной стороны, такой подход Монтескье к праву выглядит как явное упрощение сложных проблем социальной регуляции. Но с другой, – в этом можно увидеть стремление универсализовать значимость морально-правовой нормативности, придать ей всеобъемлющий характер.

Для Монтескье пороки людей имеют в равной степени и естественные и социальные причины. Для борьбы с ними необходимо создание таких общественных условий, которые естественным образом побуждали бы индивидов к соблюдению нравственных заповедей и юридических законов. Преобразование общественных условий следует начинать с реформирования законодательства и всей системы государственного правления, в том числе с разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную.

Согласно Монтескье, человечество существует под двойным нормативным диктатом: оно подчиняется всеобщим естественным законам и локальным законодательствам конкретных государств. Некогда, в условиях естественного состояния, существовали лишь первые. С переходом к гражданскому состоянию стали развиваться системы позитивных законов, ориентированные на соответствие критериям разумности, целесообразности и справедливости.

Типология законов социального существования

Трактат Монтескье «О духе законов» – самое значительное социальное сочинение французского Просвещения, сформировавшее научно-теоретические предпосылки для становления позитивной социологии. Произведение, создававшееся на протяжении 20 лет, имеет энциклопедический характер и состоит из 31 книги.

Под «духом законов» Монтескье понимает интегральное детерминирующее начало, вбирающее в себя множество факторов естественного, климатически-географического, а также социально-исторического, хозяйственно-экономического, нравственно-политического характера, оказывающих многовекторное и вместе с тем совокупное причинное воздействие на практику юридического нормотворчества, на особенности законодательств, существующих в различных социальных системах.

Первые восемь книг трактата посвящены исследованию природы законов и сути принципов правления. В 9-10-й книгах законы исследуются в их отношении к оборонительной и наступательной силе государства; в 11-13-й книгах идет речь о связях между законами и свободой; в 14-18-й книгах – об отношении законов к естественным условиям, в которых пребывают государства; в 19-25-й книгах – о главных особенностях отдельных народов;

в 26-й книге очерчиваются границы действия каждой разновидности законов; 27-31-й книги характеризуют динамику генезиса законов в ее связи с конкретными условиями развития государств.

Все сочинение пронизано стремлением выявить, как соотносятся между собой естественные законы бытия с законотворческой деятельностью людей и в какой мере нормы человеческого общежития соответствуют природе вещей.

Д. Дидро: человек как общественное существо

Дени Дидро (1713–1784) – французский философ, писатель, лидер когорты философ-энциклопедистов. Родился в семье ремесленника. После окончания колледжа д'Аркур работал помощником прокурора. Став известным философом, получил приглашение от Екатерины II и посетил Россию.

Для Дидро человек – продукт природы, обладатель естественных потребностей, имеющий естественное право на счастье. Сердце человека позволяет ему различать добро и зло, предписывает ему не делать другим того, чего он не желает себе, и дает понимание того, что истинное счастье достижимо только в обществе. Объединяясь в сообщества, люди добровольно ограничивают свои притязания, чтобы избежать разрушительных столкновений. Если же подобные конфликты возникают, то для их разрешения существуют специальные лица во главе с государем, который является общим центром единения всех отдельных волей.

Дидро исходит из этико-антропологической посылки, отличающейся от позиции Гоббса, утверждая, что от природы люди расположены скорее к добру, чем к злу. Но и он признает необходимость государственности и считает, что она является продуктом общественного договора, который «сближает, объединяет и связывает между собой множество до того изолированных существ».

Сопоставляя преимущества естественного и цивилизованного состояний, Дидро приходит к выводу, что последнее несет с собой гораздо больше отрицательных последствий, в том числе неизмеримо возрастающее количество преступлений. Но у человечества нет выбора; люди не должны двигаться вспять, а обязаны совершенствовать формы общественной жизни, цивилизованности и государственности.

К. Гельвеций: гедонистическая модель социальной жизни

Клод Адриан Гельвеций (1715–1771) – французский философ-просветитель. Родился в семье придворного врача, получил образование в иезуитском колледже. Служил генеральным откупщиком. Основные сочинения: «Об уме» (1758), «О человеке, его умственных способностях и его воспитании» (1769).

Гельвеций обращался при рассмотрении социальных вопросов к проблеме оптимального общественного устройства и идеального законодательства. Отталкиваясь от гедонистического принципа, характерного для современной ему культуры рококо, он видел главную задачу государственных мужей в том, чтобы те создавали законы, совместимые с идеей общего блага и обеспечивающие людям максимум счастья и удовольствий. Вторая задача заключалась в отыскании средств, которые позволили бы вывести народ из нищеты и создать все необходимое для обретения счастья, которым бы люди могли наслаждаться.

Обе задачи предполагали, во-первых, участие гениальных умов в их решении, а во-вторых, знание нравов и предрассудков народных масс. Наилучшим образом этому могли бы способствовать инициативы просвещенного монарха вместе с конституционным правительством.

Целя традиционные формы государственной власти, Гельвеций, однако, считал идеальной ту форму, которую он называл «правлением всей нации». В его представлении это

равномерная распределенность верховной власти между всеми сословиями граждан. Такая власть «подобна душе государства, которая, будучи разлита равным образом во всех его членах, животворит его, делает его крепким и здоровым». Здесь свободные и счастливые граждане будут охотно повиноваться законодательству, которое сами для себя установят. Возникнет равновесие физических, духовных, политических сил, над которым будут царить справедливость и закон.

Тон благодушного утопизма, преобладающий в сочинениях Гельвеция, способствовал распространению иллюзий о безболезненности революционных перемен в жизни общества и государства.

П. Гольбах: идеал «этократии»

Поль Гольбах (1723–1789) – французский философ-просветитель. Принадлежал к аристократическому роду немецких баронов. Окончил университет в Лейдене (Голландия). Участвовал в издании «Энциклопедии». Принимал в своем салоне выдающихся мыслителей современности. Основные сочинения: «Разоблаченное Христианство» (1761); «Карманное богословие» (1768); «Система природы, или О законах мира физического и мира духовного» (1770); «Здравый смысл» (1772), «Естественная политика, или Беседы об истинных принципах управления» (1774).

Согласно учению Гольбаха, жизнь людей подчиняется естественным и гражданским законам. Первые, будучи вечными и неизменными, господствуют во всем мироздании. Вторые изменчивы и могут заменяться новыми в зависимости от требований обстоятельств общественно-исторической жизни. Гольбах определяет их как правила поведения, которые общество предписывает своим членам для сохранения жизни и обеспечения счастья всех граждан.

Среди гражданских законов главенствуют законы, именуемые основными. Их предназначение состоит в точном определении прав правителя и поданных в отношениях господства и подчинения. Они выступают гарантами существования свободы и справедливости в государстве.

Наилучшей формой управления государством является та, в которой уравновешены властные функции монарха, аристократов и народа. При ней народ изъявляет свою политическую волю через собственных представителей в правительстве, которые защищают его интересы перед лицом государственной власти. Эта форма правления позволяет утверждаться законам, отвечающим критериям справедливости и гуманности.

Центральным морально-правовым понятием для Гольбаха является справедливость, под которой он понимал, во-первых, те действия, которые разрешены человеку естественными законами, а во-вторых, право каждого предпринимать ради своего счастья все то, что не вредит счастью его сограждан. Аналогичным, естественно-гедонистическим образом он определяет и свободу, видя в ней способность индивида совершать для своего счастья все то, что дозволено общественными законами.

В работе «Этократия, или Управление на основе морали» (1776) Гольбах использовал понятие этократии, обозначающее власть морально-этических начал в деятельности государства. Он считал, что реальная возможность господства этических принципов в общественно-политической, законодательной, исполнительной и судебной сферах существует только в условиях демократического правительства с сильным, авторитетным и влиятельным народным представительством. Избранники народа способны выработать и принять законы, которые обеспечат гражданам свободу и безопасность их жизни и собственности.

Гольбах достаточно подробно разрабатывает проблему структуры власти в условиях этократии. По его мнению, законодательной властью должно обладать национальное собра-

ние. Избирательными правами следует наделить лишь тех, кто обладает собственностью. Все избранники народа должны в своей деятельности руководствоваться этическими принципами, разработанными национальным собранием. Те из них, кто будет нарушать данные принципы, а значит изменять интересам народа, общества и государства, могут быть в любой момент отозваны избирателями. Важнейшей обязанностью государства является нравственное и патриотическое воспитание. В свете его задач создаются специальные государственные структуры, осуществляющие контроль за всеми учебными заведениями и за программами обучения молодежи на предмет их соответствия главной воспитательной задаче. Гольбах предлагает разработать общий для всех граждан моральный кодекс, нормы и принципы которого являлись бы обязательными для внутригосударственного и международного общения.

Ж.-Ж. Руссо: договорные основания цивилизованного общежития

Жан-Жак Руссо (1712–1778) – французский философ, историк культуры, драматург, поэт. Родился в Женеве, в семье часовщика. В 1741 г. приехал в Париж, где благодаря своим дарованиям, философскому и художественному творчеству обрел известность, вошел в круг энциклопедистов.

Основные сочинения Руссо: «Рассуждения о науках и искусствах» (1755), «Рассуждение о происхождении и основах неравенства между людьми» (1755), «Об общественном договоре, или Принципы политического права» (1762), «Эмиль, или О воспитании» (1762), «Юлия, или Новая Элоиза» (1767), «Исповедь» (опубликована после смерти философа) и др.

Антитеза «естественное – общественное»

Руссо выстраивает свою антропосоциологическую концепцию на основе антитезы «естественное – общественное». Естественному состоянию и естественному человеку он противопоставляет социальность, цивилизацию, прогресс, оценивая отрицательно все, что составляет вторую сторону антитезы. В трактате «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства» Руссо описывает два присущих человеческому роду состояния – естественное и гражданское. Последнее он, в отличие от многих предшественников и современников, характеризует скорее негативно, чем положительно, поскольку его развитие вместе с совершенствованием искусств и наук способствовало не улучшению нравов, а их ухудшению, распространению пороков, деградации человека. Все естественное, положительное, благое в человеке подвергается порче. Общество в гражданском состоянии стало скопищем искусственных людей и притворных страстей, создало атмосферу неравенства, взаимного презрения, преобладающего интереса ко всему внешнему и безразличия к добру.

Цивилизация до такой степени разрушила прежние гармоничные отношения человека с естественной средой, что теперь ни культура, ни мораль, ни право не в состоянии удержать в равновесии и упорядоченности социальную реальность. И поскольку вернуться в прежнее естественное состояние обществу невозможно, остается двигаться вперед. Но что недоступно обществу в целом, вполне возможно для отдельного человека, и Руссо прилагает значительные усилия для того, чтобы обосновать правомерность жизненной позиции «естественного человека». Согласно его взглядам, человек – самодостаточное, целостное существо, щедро одаренное природой прекрасными качествами – добротой, способностью любить справедливость, красоту, истину. И поскольку цивилизация портит его, вовлекая в атмосферу неравенства, несправедливости, алчности, то ему ничего не остается, как отвергнуть ее развратительные, губительные искушения и вернуться назад, к природе, к простоте естественных чувств и отношений.

Антропология и социология Руссо органично взаимопроникают друг в друга. Согласно его концепции, человек способен раскрыть свою сущность и реализовать собственную свободу только в той среде, которая по своему характеру максимально приближена к естественной. В ней не должно быть ничего такого, что бы грубо, насильственно, разрушительно воздействовало на природу человека, деформировало его дух, искажало добрые наклонности сердца, склоняло к порокам и преступлениям. Подобная среда не тождественна миру дикой природы, как нередко ее представляли оппоненты Руссо. Это цивилизованный синтез социального и естественного, отвечающий самым высоким критериям культуры, морали, права, равенства и братства. Путь к созданию такого социального мира пролегает через реформирование существующих общественных структур и институтов.

Социологема общественного договора

Трактат Руссо «Об общественном договоре» открывается фразой, которой суждено было впоследствии превратиться в афоризм: «Человек рождается свободным, но он везде в оковах». Иными словами, в качестве исходной берется все та же антитеза «естественное – общественное». Далее философ излагает свои мысли о причинах этого парадокса. Обращаясь к самой древней и наиболее естественной форме человеческого общежития – семье, Руссо видит в ней модель многих позднейших политических объединений, в том числе и государства, где правители выполняют роль отца, а подданные – роль детей, и при этом находят способы согласования и сглаживания различных несовпадений своих интересов. Между ними возникают гласные и негласные договоренности о совместных действиях и о взаимоподдержке. Руссо берет эту модель за основу будущих государственных структур. Он формулирует нормативный тезис о том, что в государстве законная власть должна опираться не на право сильнейшего, а на обоюдную договоренность сторон.

Анализируя проблему власти в государстве, Руссо обращается к вопросу о ее соотношении со свободой. Он вспоминает мысль Г. Гроция о том, что частное лицо может отдать свою свободу и добровольно сделаться рабом другого человека. Подобным же образом и весь народ способен вручить свою свободу королю, полностью подчинившись его власти. Руссо возражает против этого утверждения. По его мнению, даже если человек и готов отдать свою свободу в чьи-либо руки, он, тем не менее, не вправе распоряжаться свободой своих детей, ибо они рождены свободными и их свобода принадлежит только им. Никто кроме них самих не может распорядиться их свободой, в противном случае это противоречило бы исходным принципам естественного права, которые запрещают человеку отречься от своей свободы.

Одновременно Руссо предпринимает попытку взглянуть на связанные со свободой проблемы развития цивилизации с другой стороны. Он считает, что разобщенные, разбросанные по земле небольшие группы людей не смогли бы выжить в суровых условиях. Возможность их спасения заключалась в объединении сил. На основании взаимных договоренностей стали возникать разнообразные союзы, позволявшие людям концентрировать общие силы и противостоять внешним опасностям. Самыми крупными из них стали государства, обладающие огромным коллективным «телом» и сильной волей. Если кто-либо отказывался повиноваться повелениям государства, оно принуждало его к этому посредством своих законов и органов правопорядка. Учреждение законов, однако, не лишало граждан свободы, поскольку повиноваться юридическим предписаниям – это и означает быть свободным. Но относится это лишь к цивилизованным гражданам, живущим в демократических государствах с гуманными законами. В таких государствах человек утрачивает свою прежнюю естественную свободу ограниченного полуживотного, обретая взамен нее гражданскую и моральную свободу мыслящего субъекта.

Социальная жизнь способна достичь приемлемой степени упорядоченности, если будет строиться на договорных началах. Общественный договор заключают все граждане государства между собой. Каждый человек передает свою личность и все свои силы под высшее руководство общей воли и в результате превращается в частицу единого целого. Эта конвенция сплачивает индивидуумов не в механическую массу-конгломерат, а в органическую, жизнеспособную целостность цивилизованного сообщества. Согласно заключаемым конвенциям, человек обменивает остатки естественной свободы на свободу и права гражданина цивилизованного государства. Народы вручают правителям полномочия на руководство ходом государственной жизни, создание законов и контроль за их практической реализацией в повседневной жизни. Общественный договор, в результате которого возникает государство, не разрушает естественного равенства, а лишь заменяет его равенством граждан перед законом. Он же создает предпосылки того, что личная безопасность, свободы и права граждан будут гарантированы основанным на конвенциях правопорядком.

Примечательна та характеристика, которую Руссо дает России и русскому народу как участнику общего процесса развития мировой цивилизации. Он утверждает, что русские никогда не станут истинно цивилизованными из-за того, что были вовлечены слишком рано в процесс «цивилизации». По его мнению, Петр I не был истинным гением, а обладал только лишь подражательным талантом, поэтому многое из сделанного им было не к месту. Он не хотел понять, что его дикий народ еще не созрел для уставов гражданского общества. Вместо того чтобы начать постепенно приучать свой народ к сложностям гражданского состояния, он пожелал сразу, единым махом его просветить, превратить в подобие немцев и англичан. Этим он помешал русским остаться самими собой, сохранить свое национальное своеобразие.

В адрес России может считаться обращенным и суждение Руссо об оптимальных размерах «социального тела» государства. Подобно тому как природа установила естественные пределы роста и силы хорошо сложенного человека, существуют естественные пределы размеров и силы для отдельного государства. Его географическое и политическое «тело» не должно превышать меру, за чертой которой оно будет уже не наращивать силу, а терять ее. В огромном государстве из-за больших расстояний будет затруднено административное и политическое управление. Оно будет требовать огромного количества государственных чиновников, которых народу придется содержать. У граждан, никогда не видевших в лицо своих правителей, ослабнет привязанность к ним. В итоге слишком большое политическое «тело» может оказаться перед опасностью разрушения из-за собственной тяжести. Поэтому цивилизованному государству не следует стремиться к увеличению своих размеров.

Ч. Беккариа: пенитенциарная антропосоциология

Чезаре Беккариа (1738–1794) – итальянский социальный мыслитель. Родился в Милане в аристократическом семействе и унаследовал титул маркиза. Получил образование в иезуитском колледже Пармы и в университете города Павия. В 20 лет был уже обладателем степени доктора римского и канонического права. В 26 лет к нему приходит европейская известность как к автору книги «О преступлениях и наказаниях».

Необходимость реформирования европейской пенитенциарной системы

Понять причины восхищения современников книгой Беккариа можно, лишь учитывая состояние правосознания и систем судопроизводства в европейских странах середины XVIII в. За предыдущие века католические юристы Франции и Италии выпустили немало сочинений, в которых требовали бороться с властью дьявола, жестоко карать все виды ереси,

богохульств, святотатств, призывали активно использовать пытки и широко практиковать смертную казнь.

Пенитенциарные системы европейских государств отличались непомерной суровостью: крайне бесчеловечное содержание заключенных, изощренные пытки и изуверские наказания считались нормой. В период, когда Беккариа писал свою книгу, в Милане бывали дни, в течение которых приводились в исполнение до шести смертных приговоров путем обезглавливания, повешения, колесования или «гуманным» способом «без пролития крови», т. е. сжиганием заживо на костре. Это была эпоха, когда наказания осуществлялись даже не по принципу сурового архаического талиона, а по еще более жесткой логике: наказание значительно превышало степень вины и часто было несоразмерно преступлению. Пытки считались вполне допустимым атрибутом дознания, и даже среди отдельных философов существовали их сторонники. Так, Дидро утверждал, что пытки оправданы по отношению к разбойникам, убийцам, если нет иных способов узнать правду о преступлении и соучастниках. Мучения злодея, по его мнению, не идут ни в какое сравнение со страданиями невинных жертв преступления, а также тех, кто может пострадать в будущем от рук преступника, если не принять соответствующих мер.

На социальном фоне господства этих умонастроений, в 1764 г. выходит книга Беккариа «О преступлениях и наказаниях». Написанная живым, доступным для непосвященных языком, не обремененная глубокомысленными метафизическими рассуждениями, она привлекла к себе внимание ясно прослеживаемой логикой нового правопонимания, свободного от реликтов феодального изуверства. Спустя год после ее выхода французский философ Даламбер писал: «Нельзя быть ни более очарованным, ни более восхищенным этим произведением, чем это было со мной. Я давал его читать многим хорошим философам, и все они такого же мнения. Этой книги, несмотря на ее небольшой объем, достаточно, чтобы обеспечить автору бессмертное имя. Какая философия, какая истина, какая логика, какая определенность и вместе с тем сколько чувства и человеколюбия в его произведении!»

Принцип воздающей справедливости

Беккариа выступил сторонником общественно-договорной теории; с ней он связывал существование права государства на наказание граждан за совершенные преступления. Отдавая государству часть своей свободы, люди тем самым вручают ему мандат, позволяющий наказывать виновных ради восстановления справедливости, попорченной преступниками. Вместе с тем никто не может быть назван преступником, пока не вынесен обвинительный приговор суда. До этого момента общество не должно лишать обвиняемого своего покровительства.

Наказание не должно быть ни слишком суровым, ни слишком мягким; оно тогда будет достигать своей цели, когда зло, связанное с ним, станет явно превышать выгоду, доставляемую преступлением. Мера наказания за каждое конкретное преступление устанавливается законом, и никто из судей не вправе превысить ее. Законодатели же должны руководствоваться принципом: чем значимее и важнее для общества нарушенное благо, тем суровее должно быть наказание. Цели наказаний заключаются в том, чтобы, во-первых, воспрепятствовать повторным преступлениям виновного, а во-вторых, удерживать других от аналогичных преступлений посредством наглядного примера неотвратимости воздаяния.

Философская и прагматическая пенология Беккариа подчинена общему принципу воздающей справедливости, который требует, чтобы наказание с необходимостью следовало за преступлением. Главным и наиболее действенным средством сдерживания роста преступлений должна быть не жестокость наказаний, а их неизбежность. Это должно проявляться в бдительности властей и справедливости правосудия. По мнению Беккариа, знание о неизбежности даже умеренного наказания имеет для граждан большее воспитательное и сдерживающее значение.

живающее значение, чем существование жестоких наказаний при реальной возможности их избежать. Излишне суровые кары способны лишь ожесточать души людей. В государствах, где они практикуются, один и тот же дух зверства водит рукой законодателя и направляет руку убийцы. И на этом пути систему судопроизводства поджидают мрачные последствия, связанные с антропологическими особенностями людей, с естественными пределами чувствительности человеческого тела: если этот предел достигнут касательно обычных преступлений, то тогда для тяжелых и опасных преступлений начнут изыскиваться совершенно чудовищные виды кар.

Антропосоциология наказаний

Беккариа опирается на несколько исходных антропологических принципов. Во-первых, человек обладает свободной волей, а это означает, что на преступление он может идти свободно и сознательно. Во-вторых, человеку свойственно стремиться к удовольствиям и избегать неприятностей, поэтому должны существовать наказания, предостерегающие людей от недопустимых методов и средств получения удовольствий.

Труд Беккариа содержал, наряду с общими принципами, конкретные предложения по реформированию и гуманизации системы судопроизводства: 1) уголовные законы должны быть широко обнародованы, доведены до сведения каждого гражданина, что послужит делу предупреждения преступлений; 2) поскольку цель наказаний состоит не в социальной мести, а в удержании людей от преступлений, то смертную казнь следует отменить; 3) тайные доносы и пытки должны быть исключены из процесса судопроизводства; 4) следует существенно улучшить содержание осужденных в тюрьмах; 5) судьи обязаны соблюдать принципы законности.

Сочинение Беккариа всколыхнуло общественное мнение. Его реформаторские идеи комментировали Вольтер, Гельвеций и другие философы. Под их влиянием король Пруссии Фридрих Великий издал новый Уголовный кодекс с существенно смягченными наказаниями. Австрийский император Иосиф II запретил пыточное следствие. Герцог Тосканы Леопольд отменил смертную казнь. Книга привлекла внимание Екатерины II, и русская царица пригласила Беккариа в Петербург. И хотя с точки зрения высокой метафизики отвлеченные рассуждения итальянского мыслителя выглядят достаточно тривиальными, его несомненная заслуга состояла в том, что он одним из первых в Европе Нового времени обнародовал мысли о необходимости гуманного отношения к людям, совершившим преступления.

Наполеон Бонапарт: политические и правовые основания реформирования институтов традиционного общества

Наполеон Бонапарт (1769–1821) – французский государственный деятель, реформатор, полководец, император в 1804–1814 гг. и в марте-июне 1815 г., инициатор создания Гражданского кодекса (Кодекса Наполеона 1804).

Бонапарт родился в семье небогатого корсиканского дворянина. Получил военное образование. В 1785 г. начал службу в чине младшего лейтенанта артиллерии. События Великой Французской революции способствовали его блистательной карьере: он стал бригадным генералом, затем – командующим армией. В ноябре 1799 г. (18 брюмера) совершил государственный переворот, стал первым консулом, сосредоточил в своих руках всю полноту государственной власти. В 1804 г. провозгласил себя императором Франции. Вел победоносные войны, позволившие Франции играть роль европейского политического лидера. Потерпел поражение в 1812 г. в войне с Россией. В 1814 г. под давлением вступивших в Париж войск антифранцузской коалиции отрекся от престола и был сослан на о. Эльба. В 1815 г. сумел на короткое время вернуть себе престол, но после поражения его войск в битве

при Ватерлоо стал пленником англичан, вторично отрекся и был сослан на о. Св. Елены, где и умер.

Наполеон был не только чрезвычайно одаренным политиком-реформатором, но и ярким, самобытным мыслителем. Мощный интеллект, литературный талант, красноречие позволяли ему устно и письменно формулировать оригинальные, новаторские социально-политические идеи, сохранившиеся в его литературном наследии и в свидетельствах его современников.

Идейное наследие Наполеона двойственно по своей нормативно-ценностной ориентированности. С одной стороны, в нем присутствует откровенная апология позиции политического имморализма, а с другой, – обоснование системы всестороннего социального реформирования институтов традиционного общества.

Наполеон рассматривал собственную власть как гарант социального порядка в постреволюционной Франции и делал все необходимое для ее укрепления. В 1801 г. он осуществил административную реформу, учредив институт префектов департаментов и супрефектов округов, подотчетных правительству. Был создан государственный Французский банк для хранения золотого запаса и бумажных денег. Возникла система средних и высших учебных заведений – школы, лицеи, Нормальная и Политехническая школы. Были запрещены 160 парижских газет из 173 выходивших, а оставшиеся были подчинены правительству.

Религиозная политика Наполеона была пронизана духом секуляризма. В 1801 г. он заключил с папой Пием VII конкордат, согласно которому папа соглашался признать секуляризацию церковного имущества, практику назначения епископов правительством и ряд других мер, ущемляющих права католической церкви. Наполеон поставил папу в такие условия, что тот вынужден был приехать в Париж, чтобы короновать первого консула императором. В 1808 г., после того как Рим был занят французскими войсками, а Церковная область присоединена к Франции, папа отлучил Наполеона от церкви. За это глава католической церкви был арестован и помещен в Фонтенбло под стражу. Лишь после падения Наполеона папе удалось вернуться к нормальной церковно-общественной деятельности.

Неважно, сознательно ли следовал Наполеон рецептуре, изложенной в «Государе» Макиавелли, или же его политическая тактика была плодом его собственных импровизаций, но о нем можно говорить как о несомненном макиавеллисте. Современники отмечали присущие Наполеону исключительное самолюбие, непомерную гордыню вместе с беспринципностью, лживостью, склонностью к масштабным интригам и несправедливости. Р. Эмерсон писал о том, что Наполеон был эгоистичен, вероломен, склонен к мошенничеству, любил сплетни, жульничал при игре в карты, вскрывал чужие письма, мог оклеветать, украсть, приказать отравить, утопить, зарезать кого угодно, если этого требовали его интересы. Механизм его управления людьми был прост, и сам Наполеон так объяснял его: «Есть два рычага, с помощью которых можно поднимать людей: корысть и страх. Любовь – это глупая страсть, и полагаться на нее нельзя. Дружба – пустой звук. Я никого не люблю. Я не люблю даже своих братьев...»

На фоне этих свидетельств и признаний в имморализме становится объясним и правовой нигилизм Наполеона, говорившего: «Враги обвиняют меня в совершении тяжких преступлений; но люди моего уровня преступлений не совершают. Нет ничего проще моего возвышения, и его совершенно напрасно пытаются объяснить интригами или преступлениями: оно было вызвано велением времени и моей боевой славой солдата, успешно сражавшегося против врагов моей страны. Я всегда шагал в ногу с массами и с историческими событиями. Какую пользу я мог получить от преступлений?»

Юридической базой нового социального порядка, устанавливаемого Наполеоном, должен был служить новый гражданский кодекс. По инициативе главы государства и под его прямым руководством с 1800 по 1804 г. шла работа по созданию и принятию единого Граж-

данского кодекса Франции. Идея его создания отвечала задачам Великой Французской революции, требованиям Декларации прав человека и гражданина 1789 г. Он был необходим для преодоления юридического хаоса прежних социальных отношений, подчинявшихся устаревшим нормам обычного и римского права. Его требовала логика изживания реликтовых форм феодальных порядков и развития буржуазных отношений, от состояния которых прямо зависела прочность наполеоновского режима.

Содержание Кодекса складывалось из 36 разделов и 2281 статьи. В его основание были положены принципы равенства всех граждан перед законом, безусловности их свобод и естественных прав, веротерпимости. Каждый француз наделялся гражданскими правами и, в первую очередь, правом владения частной собственностью. Кодекс уничтожил различие между родовым и благоприобретенным имуществом, а это означало, что для молодой буржуазии открывались законные пути к вершинам социальной иерархии, где прежде царила одна лишь феодальная аристократия.

Концептуальным основанием Кодекса стал принцип договора, который трактовался как соглашение, посредством которого одно или несколько лиц обязываются перед другим лицом или несколькими другими лицами дать что-либо, сделать что-либо или не делать чего-либо. Договор предполагал взаимные обязанности сторон, их готовность ответственно и добросовестно выполнять принятые соглашения, не допускать обмана и насилия, утаивать любые правоотношения, не противоречащие действующему законодательству. В свете договорных принципов Кодекс трактовал брачные отношения. Добровольное взаимное согласие супругов рассматривалось как главное исходное условие заключения брака.

Наполеоновскому Кодексу была уготована долгая жизнь: он просуществовал двести лет и действует по сей день. Ему довелось сыграть важную роль в развитии капитализма как во Франции, так и в ряде других европейских стран. Впоследствии Италия, Бельгия, Голландия, Польша, Швейцария составляли свои гражданские кодексы по его образцу. Сам Наполеон оценивал его чрезвычайно высоко: «Моя истинная слава – не сорок выигранных битв: одно Ватерлоо изглаживает воспоминания о стольких победах! Но что никогда не забудется, будет жить вечно, – это мой Гражданский кодекс».

А. де Сен-Симон: идея рациональной организации социальной системы

Клод Анри де Сен-Симон (1760–1825) – французский социальный мыслитель-утопист, автор философско-социологических трактатов. Имел графский титул, был офицером, участвовал в войне североамериканских колоний за независимость против Великобритании. Как теоретик являлся учеником философа д'Аламбера.

Главные труды Сен-Симона: «Письма женевого обитателя к современникам» (1802), «Очерк науки о человеке» (1813–1822), «Труд о всемирном тяготении» (1813–1822), «О промышленной системе» (1821), «Катехизис промышленников» (1824), «Новое христианство» (1825).

Сен-Симон критиковал современное ему государство и пытался философски обосновать возможность построения рационально организованной социальной системы, способной обеспечить максимальное благо наибольшему числу людей. Он разделял историю на три основных этапа: 1) созидательный; 2) разрушительный; 3) период, когда общество выходит на рубежи построения справедливого социального порядка. Это восхождение должно осуществиться путем развития промышленности и науки, искоренения эксплуатации, устранения антагонизмов и социального неравенства. Роль государства и права должна состоять в планировании, организации промышленности, регулировании экономических отношений.

В будущем властные институты не только станут вменять всем в обязанность участвовать в производительном труде, но и предоставят всем юридически гарантированные равные возможности развития и практического применения своих способностей. Государство будет прилагать активные усилия по продвижению к всеобщему миру, всемирному ассоциированию с другими государствами и народами в единое мировое сообщество, в котором не будет войн и преступлений.

Важным средством приближения к идеальному социальному порядку должно послужить христианство. Пронизанное духом единения, исповедующее принцип «все люди – братья», оно поможет преодолеть все социальные противоречия и обеспечит духовно-нравственную целостность будущей всемирной ассоциации.

4. Социологические идеи христианской цивилизации нового времени (протестантский социальный мир)

Реформация как модернизация христианского социального мира

В XVI в. Европа стала ареной широкого религиозно-общественного движения – Реформации. Результатом явился крупнейший раскол: от католицизма отошло и оформилось в качестве отдельного направления самостоятельное христианское вероучение – протестантизм.

Развитие новых социально-экономических отношений в Европе потребовало определенных трансформаций внутри западной церкви. Соппротивление Ватикана, его воинствующий консерватизм привели к религиозно-церковному расколу.

Реформации предшествовала, а затем и сопутствовала интенсивная духовная работа ряда крупных европейских мыслителей. Так, гуманистическая мысль Эразма Роттердамского расчищала духовное пространство, готовила идейно-интеллектуальную почву для утверждения новых религиозных идей Мартина Лютера и его последователей.

Протестантизм приблизил христианские принципы к внутренней жизни личности. Принцип спасения личной верой стал важнейшим в его теологии. Протестантизм изменил направленность социального мышления ряда христианских народов Европы. Он устранил церковную иерархическую градацию, отверг монашество и монастыри, упразднил различия между мирянами и священниками, утвердил демократическую церковь с правом каждого верующего на священство.

Реформация придала новый морально-политический оттенок проблеме свободы, сыграла важную роль в правовом обеспечении свободы вероисповедания. Значительной исторической вехой на этом пути стал Нантский эдикт 1598 г. – указ французского короля Генриха IV, законодательно закрепивший право на протестантское вероисповедание в католическом государстве.

Идеи, рожденные Реформацией, позднее вошли в содержание американской «Декларации независимости» как классического образца нового социального мышления.

Протестантизм как новая редакция христианского вероучения, с одной стороны, отвечал социальным и духовным запросам Нового времени, а с другой, – был ориентирован на бережное отношение к текстам Священного Писания, на их внимательное изучение. Подобное удачное соединение уважения к традиции и тяги к новации обеспечило успех протестантского движения в меняющемся мире Нового времени.

Эразм Роттердамский: критическая социография общественных нравов

Эразм Роттердамский (1469–1536) – нидерландский теолог, философ, писатель. Его настоящее имя – Герхард Герхардс. Родился в семье бюргера. В детстве осиротел и воспитывался в монастыре. Получил образование в университете Парижа. Приобрел известность как инициатор первого печатного издания греческого оригинала Нового Завета в 1517 г. с собственным комментарием. Перевел Новый Завет на латинский язык, устранив неточности и ошибки перевода Иеронима (405). Основные сочинения: «Похвала глупости» (1509), «Метод истинного богословия» (1519), «О свободе воли» (1524) и др.

В трудах Эразма преобладает морализирующее начало, заставляющее его иронизировать над общественными пороками. В его религиозно-политических воззрениях важное место занимает проповедь миролюбия. В сочинении «Жалоба мира» воинственность изображается как тягчайший из грехов, а война – как несомненное зло. Эразм резко критиковал правителей и церковных иерархов, движимых корыстными мотивами и ввергающих в бедствия войны простых людей.

Мыслитель предпринял попытку создания системы новой теологии – «философии Христа», в которой перенес акцент на нравственно-этические проблемы религиозно-духовной, социальной жизни человека. Он считал необходимым возврат к принципам раннего христианства, к утраченной чистоте и духовной силе идеалов первых апостолов. Его труды отвечали духу Реформации, что, впрочем, не помешало Эразму достаточно критически отнестись ко многим из тех внешних форм, в которых проявлялось это религиозно-общественное движение.

Т. Мор: утопический проект идеального социального порядка

Томас Мор (1478–1535) – английский мыслитель-утопист, юрист, историк, поэт. Прошел путь от адвоката до помощника шерифа Лондона и лорда-канцлера Англии. За выступление против создания англиканской церкви и отказ принести присягу королю как главе этой церкви был обвинен в государственной измене и обезглавлен.

В сочинении «Утопия» (1516) Мор описал вымышленное государство, которое будто бы обнаружил один английский путешественник на острове в океане. Государство Утопия представляет собой республику, руководимую выборным правительством. Его экономический строй характеризуется отсутствием частной собственности и денег, всеобщей трудовой повинностью и уравнительным распределением всего необходимого для жизни. В государстве царит стандартный уклад жизни, контролируемый властями. У всех жителей одинаковые дома, расположенные в одинаково спланированных кварталах и городах.

Утопийцам запрещено свободное волеизъявление; все в их жизни совершается с ведома и под контролем властей. Так, для поездки в другое место необходимо разрешение начальства. Нарушитель этого правила наказывается, а за повторное нарушение отдается в рабство. Отсутствие свободы компенсируется высокой нравственностью утопийцев: среди них нет воровства, им чужды пьянство и разврат. Они не знают, что такое пивные и притоны, и благопристойно проводят свой досуг, посвящая его преимущественно наукам.

В идеальном государстве Мора господство уравнивающей справедливости, стабильный порядок и общее довольство достигаются ценой права личности на свободное самоопределение. Тотальный контроль над всеми сферами жизни, государственное принуждение, вторгающееся в самые интимные сферы человеческого существования, исключают уважение к личности и ее достоинству.

М. Лютер: концепция и практика реформирования религиозно-общественной жизни

Мартин Лютер (1483–1546) – выдающийся христианский реформатор, инициатор движения Реформации, крупнейший из основоположников протестантского вероучения, религиозный мыслитель, доктор богословия, профессор Виттенбергского университета. Основные сочинения: «К христианскому дворянству немецкой нации», «О свободе христианина», «О вавилонском пленении церкви» и др.

Реформаторскому подвигу Лютера предшествовала драматическая история его духовных исканий. В юности он чрезвычайно тяжело переживал идею грехопадения и низости падшего человеческого существа. Раздавленный ощущением собственной греховности, он не знал, как ему вырваться из-под ее власти и спастись. Это состояние длилось до тех пор, пока Лютеру не открылось, что умерший за него на кресте Иисус Христос искупил своей кровью его грехи. Отсюда последовали чрезвычайно важные религиозные выводы:

- 1) я спасен, потому что за меня умер Бог;
- 2) я духовно свободен и мне не страшна власть католической церкви и папы римского;
- 3) мой религиозно-нравственный долг заключается отныне в том, чтобы нести эту свободу другим, творя добро.

В 1517 г. Лютер обнародовал 95 тезисов против католической церкви, развернувшей широкую торговлю индульгенциями. В 1520 г. в ответ на получение папской буллы об отлучении его от церкви, публично сжег ее. В 1521 г. выступил на императорском рейхстаге в Вормсе с речью, направленной против принципа посредничества священнослужителей между прихожанином и Богом.

Теологические положения Лютера не противоречили сути христианства, но в ряде пунктов отличались от традиционного, католического, вероучения. В них существенно возросла степень рационалистического подхода к Библии и уменьшилась роль мистического начала. Лютер приложил огромные усилия к тому, чтобы сделать текст Библии доступным для простых прихожан. На протяжении 15 лет он переводил ее с латинского языка на немецкий. Догматическая суть учения Лютера сводилась к следующим основоположениям:

- за основу вероучения берется Священное Писание как его необходимое и достаточное основание, а Священное Предание отвергается;
- церковная община не нуждается в священниках, заменяя их «священством всех верных» и уповая на Бога, который лишь один может прощать людям их грехи;
- падший после грехопадения прародителей и пребывающий в грехе человек может спастись только через веру в Христа;
- миряне имеют такое же право толковать текст Священного Писания, как и духовенство;
- монастыри и монашество не могут служить образцами религиозного служения; человек должен в миру служить Богу, честно исполняя свой долг труженика – ремесленника, земледельца, учителя, министра, монарха и т. д.

Ж. Кальвин: социальный опыт радикальной модернизации христианства

Одним из наиболее радикальных религиозно-общественных течений, возникших в контексте движения Реформации, стал кальвинизм. Его идеи восходят к деятельности французского церковно-общественного деятеля Жана Кальвина (1509–1564). Они изложены в его сочинении «Наставления в христианской вере» (1536).

Основные принципы учения Кальвина подразделяются на две группы. Первая группа включает в себя те основоположения, которые являются общими для всех протестантов (неприятие власти римского престола, признание Священного Писания как единственного авторитетного вероучительного источника, отправление богослужений на родном языке прихожан и др.).

Во вторую группу входят принципы, которые ставят кальвинизм на особое место в протестантизме, имеют специфическую теологическую и церковно-общественную направленность: 1) существует абсолютное предопределение, согласно которому люди изначально разделены Божественной волей на избранных и осужденных; отсюда следует, что ни верой, ни добрыми делами человек не может изменить свою посмертную участь; она непостижима, составляет тайну Бога и свидетельствует о беспомощности людей; 2) труд объявляется основной формой служения Богу; человек обязан в своей земной жизни интенсивно трудиться, добиваться профессиональных успехов, приумножать свое богатство и все добытые средства вновь пускать в оборот, не тратя их на личные нужды.

Кальвин отрицал необходимость индивидуальной заботы о спасении души. Отсюда – ставка на внешний дисциплинарный диктат, который приобрел одиозные и негуманные формы в тот период, когда Кальвин был фактическим правителем Женевы (надзор за поведением каждого горожанина, контроль за его личной жизнью, нравственностью, едой, одеждой, запрет на многие светские развлечения и даже на громкий смех в общественных местах и т. д., применение суровых наказаний к нарушителям вплоть до казни).

Кальвинизм требовал от светской власти, чтобы она выполняла предписания церкви, защищала ее интересы. Если же правитель не выполняет этих требований, его следует воспринимать как тирана, а его правление расценивается как противозаконное и лишенное Божьего благословения.

Внутри самого кальвинизма наблюдались то усиление радикалистских умонастроений, то их ослабление. Так, после смерти Кальвина его последователи стали проводить более умеренную церковно-общественную политику.

У. Шекспир: художественно-образные модели социальной аномии

Уильям Шекспир (1564–1616) – великий английский драматург, поэт-мыслитель, обладавший могучим социальным темпераментом, внесший огромный вклад в художественную разработку и философско-этическое осмысление целого ряда важнейших социально-исторических и морально-политических проблем.

Шекспир родился в г. Стрэтфорде в семье кожевенника. В двадцать два года он приехал в Лондон, где поступил в театр, участвовал в постановках в качестве актера, писал комедии и трагедии для своей труппы, а также сонеты и поэмы. В 1599 г. труппе удалось построить для себя здание театра, получившего название «Глобус». Шекспир, пользовавшийся покровительством мецената графа Саут-гэмптона, стал одним из его пайщиков. По завершении периода бурной столичной жизни он удалился в провинцию и последние годы жизни провел в родном городе.

В драматическом творчестве Шекспира преобладали жанры исторической хроники, комедии и трагедии. Его творчество делится на три периода. Первый (1590–1601) называют оптимистическим, когда драматург был молод и писал большей частью комедии и исторические хроники – «Комедия ошибок», «Укрощение строптивой», «Два веронца», «Тщетные усилия любви», «Сон в летнюю ночь», «Виндзорские проказницы», «Много шума из ничего», «Как вам это нравится», «Двенадцатая ночь», трилогия «Король Генрих VI».

Второй период (1601–1608) – трагический, когда создаются драмы, полные скорби о несовершенстве мира и человека, – «Гамлет», «Король Лир», «Макбет», «Тимон Афинский».

Третий период (1608–1612) – романтически-утопический, когда Шекспир погружается в мир фантастических грез «Цимбелина», «Зимней сказки», «Бури». Перу Шекспира принадлежат 154 сонета. Этот жанр, введенный в английскую поэзию в начале XVI в. подражателями Петрарки – Уайаттом и Серреем, открыл перед драматургом возможности лирико-поэтической исповедальности. В них глубоко личные переживания, связанные с отношением автора к другу и возлюбленной, окрашены в философские тона раздумий о времени, идущем войной на человека, побеждающем живую плоть, но бессильном перед искусством.

В творческой судьбе Шекспира присутствует характерная особенность, сближающая его с творческой судьбой Достоевского, разорванной каторгой на две неравноценные части. Путь драматурга в литературе не выглядит непрерывным, а распадается на два резко различающихся между собой периода. До 1601 г. Шекспир – автор блестящих комедий, искрящихся жизнелюбием, а после 1601 г., начиная с «Юлия Цезаря» и «Гамлета», он выступает как трагический художник огромной силы, тяготеющий к метафизически-экзистенциальному осмыслению политико-криминальной проблематики. Историки до сих пор вынуждены довольствоваться одними лишь предположениями о причинах этой метаморфозы. Однако очевиден глубокий жизненный, экзистенциальный кризис, похожий на те, что произошли с Гамлетом, когда он столкнулся с предательством матери, и с королем Лиром, когда его предали дочери.

Шекспира нельзя считать ренессансным художником. Английский Ренессанс в литературе не отличался богатством имен и шедевров. В XIV в. он дал Чосера, в XV в. он почти безмолвствовал, а затем, в XVI в., был отмечен творчеством Кристофера Марло (1564–1593), его драмами «Тамерлан Великий», «Трагическая история доктора Фауста» и др. Шекспир, приняв от них эстафету, занял позицию, маргинальную в культурно-историческом смысле, соединив в своем творчестве поздний Ренессанс и ранее Барокко. В барочного художника и мыслителя его превратило отчетливое сознание той опасности, которую нес в себе антропоцентризм, признающий в качестве единственного абсолюта человека с его свободной волей, способной на каждом шагу оборачиваться своеволием. Шекспир понимал этическую несостоятельность «профанного гуманизма», не опирающегося на абсолютные ценности, не обладающего сакральной, метафизической наполненностью. Вместе с тем ему были равно близки мотивы антроподицеи и теодицеи, которые постоянно соединялись у него в одну общую тему. Барочный слух Шекспира был чуток к метафизической реальности и воспринимал то, что скрыто от рассудка и разума. Его барочное художественное сознание погружает героев в метафизическую пучину пророчеств, проклятий, вещих снов и призраков. Для него в равной степени важны как социальный мир, так и мир метафизический.

Социально-исторические предпосылки социально-политических воззрений Шекспира

На формирование социально-философских и политико-правовых воззрений Шекспира оказали влияние диалог Платона «Государство», «Политика» Аристотеля, труды Цицерона, трактат Макиавелли «Государь». Многие пьесы Шекспира посвящены острейшим проблемам государственности и власти, правосудия и политических преступлений. Эту особенную направленность его творческого мышления по-своему характеризует примечательный факт: в 1875 г. в Санкт-Петербурге возник шекспировский кружок, членами которого были многие известные русские юристы, правоведа, в том числе: А. Ф. Кони, В. Д. Спасович, А. И. Урусов, С. А. Андреевский, К. К. Арсеньев и др. Их интересовали философско-правовые аспекты шекспироведения и, в первую очередь, возможность осмысления социально-политических коллизий, морально-правовых конфликтов, при которых верховная власть и пре-

тенденты на нее считали произвол и насилие приемлемыми средствами государственного строительства.

Шекспир стоял у истоков формирования европейского политико-правового сознания Нового времени. Его исторические хроники и трагедии, опирающиеся на сюжеты из английской истории, охватывали время, начиная с Нормандского завоевания в 1066 г. и вплоть до установления династии Тюдоров в 1485 г. На протяжении этого периода шел процесс становления английской государственности и общего английского права, которое либо вбирало в себя отдельные элементы региональных систем обычного права, либо боролось с ними. Фактически во времена Шекспира в государствах Европы совершался переход от доправового состояния «войны всех против всех» к абсолютистским моделям государственности. В самой Англии были еще свежи воспоминания о войне Алой и Белой розы, об эпохе социального хаоса, беззакония, политических убийств, когда в столкновениях аристократических родов Ланкастеров и Йорков шло истребление цвета нации. «О, долго Англия была безумна, / Сама себя терзала в иступленьи: / Брат брата убивал в слепом бою, / Отец убийцей был родного сына. / Сын по приказу убивал отца. / Повинны в этом Норки и Ланкастры. / Раздор их дикий рвал на части мир» («Король Генрих VI»). Эта жестокая борьба за власть была внешней формой перехода от доправового состояния к правовому состоянию абсолютистской государственности. Однако двойственность, противоречивость абсолютизма порождали сложные мотивационные конфликты в структурах правосознания. С одной стороны, была очевидна социально-историческая необходимость твердого единовластия, способного покончить с «естественным состоянием», но, с другой, – нельзя было не видеть его нравственной несостоятельности, его предрасположенности к практике авторитарного, исходящего от властей беззакония.

Трансгрессивная личность героя-авантюриста

Шекспир ввел в европейскую культуру нового героя – человека, в котором его трансгрессивные свойства выдвинулись на передний план. Это смельчак, честолюбец, авантюрист, рассчитывающий, прежде всего, на свои силы и на фортуна и предпочитающий не служить Богу, а самоутверждаться в борьбе с обстоятельствами. Его мало тревожат проблемы собственного нравственного несовершенства, и он не желает тратить силы, время, энергию на духовное саморазвитие. Он пребывает в плену иллюзии самодостаточности, несмотря на то, что на протяжении многих предыдущих веков «отцы церкви» предупреждали против соблазнов этой иллюзии, напоминали о том, что это путь Люцифера, ведущий к нравственной гибели. Теперь, на заре Нового времени, по стезе Люцифера двинулся человек. Ко многим героям Возрождения оказалось приложимо определение «титан», заставляющее признать, что это были не столько люди, сколько чудовища, могучие, способные творить нечто небывалое и при этом лишённые истинной человечности и доброты в отношениях с миром. Возникла героико-демоническая картина миропорядка, где самообожествившая себя личность, уверенная в том, что ей все доступно и дозволено, устремляется в расколдованный мир с энтузиазмом конкистадора. Видя перед собой безграничный простор для самоутверждения, человек Шекспира убежден в том, что ему все дозволено и он вправе жить, отдаваясь порывам своих страстей. Именно страсти как неотъемлемый атрибут человеческой природы выступают главным источником пороков и преступлений шекспировских героев. Они могут дремать в глубинах человеческого существа до тех пор, пока какое-то внешнее обстоятельство не разбудит их. И хотя героям Шекспира свойственна огромная сила сопротивления диктату внешних обстоятельств, но мир суров и неподатлив. В результате столкновения личности и обстоятельств драма оборачивается трагедией, в которой герой чаще всего гибнет не из-за фатальной предначертанности своего жизненного пути, а из-за своего свободного решения вступить в борьбу. Злодей-преступник у Шекспира – это всегда либо игрушка

темных сил и обстоятельств, либо же жертва собственной порочной природы, ведущей его через преступления к неизбежной гибели. Противоположности свободы и предопределенности, духовной автономии и непреклонной логики судьбы сходятся в точке индивидуальной активности: «Мы часто небесам приписываем то, / Что, кроме нас самих, не создает никто, / Нам волю полную судьба предоставляет / И наши замыслы тогда лишь разрушает, / Когда лениво мы ведем свои дела» («Все хорошо, что хорошо кончается»). Ренессансно-барочному сознанию присуща уверенность в том, что судьба не сковывает активности человека, а, напротив, требует ее от него, не снимая ответственности за каждый шаг по обозначившемуся пути.

Несмотря на героизм, авантюризм, дерзновенность, отвагу, шекспировский герой не обладает достаточной прочностью внутренних духовных структур. Отпрянув от Бога, он утрачивает возможность черпать нравственные силы в мире абсолютных ценностей. Для него, оставшегося в состоянии метафизического одиночества, столкновения с неодолимой мощью внешних обстоятельств обнаруживают хрупкость, ломкость, фактическую беззащитность его внутреннего «я», обрекают его на катастрофический надлом. Так происходит с Тимонем Афинским. Еще вчера безмерно щедрый и всеми обожаемый, он сегодня – разоренный должник и бедняк, от которого все отвернулись. Его «я», не имеющее собственных, внутренних источников духовной силы, претерпевает мучительную метаморфозу: человеколюбец превращается в мизантропа, желающего гибели всему человеческому роду, жаждающего воцарения хаоса: «Пусть правда, / Мир, благочестье, страх перед грехом, / Религия, законы, справедливость, / Очаг домашний, уважение к ближним, / Приличья, просвещение, родство, / Обычаи, торговля превратятся / В свою прямую противоположность! / Пусть воцарится хаос!» («Тимон Афинский»).

Часто монологи шекспировских героев звучат как плач по ренессансной антроподицее, как мучительное признание крушения возрожденческого антропоцентризма. Смотрясь в зеркало рефлексии, они видят в нем уже образ не титана, а всего лишь жалкой «злой обезьяны»: «Но человек, / Но гордый человек, что облечен / Минутным, кратковременным величием / И так в себе уверен, что не помнит, / Что хрупок, как стекло, – он перед небом / Кривляется, как злая обезьяна, / И так, что плачут ангелы над ним» («Мера за меру»). Глубоко прав окажется Достоевский, который, сопоставляя античную и ренессансную драму, скажет: «Древняя трагедия – богослужение, а Шекспир – отчаяние». (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 25. С. 160). Русский писатель точно обозначил то состояние, которое двигало Шекспиром на пути его восхождения от развенчавшей себя антроподицеи к теодицее.

Метафизика социального зла

Социокультурная маргинальность философских воззрений Шекспира, соединивших ренессансные и барочные мотивы, сообщает двойственность его пониманию природы зла. У зла, в атмосферу которого погружены его герои, существует, кроме метафизического источника, еще и земной, посюсторонний, имеющий антропогенную природу. Не дьявол принуждает многих из них к злодеяниям; а в самих себе они несут готовность к преступлениям. Невзирая на Бога, уже не способного удерживать их, они готовы творить зло по собственной инициативе, делая это вдохновенно, изошренно, тем самым обнаруживая перед изумленным миром высшую степень одичания своей души. Таков Яго, чье сознание не ведает морально-правовых препятствий, чей хладнокровный рационализм постоянно позволяет ему находить кратчайшие пути к поставленным низменным целям.

Шекспир вскрывает несколько разновидностей оснований творимого людьми зла – метафизические («Макбет»), социально-исторические («Король Генрих VI») и антропологические («Ричард III»). Но большей частью в генеалогии каждого конкретного преступления, совершаемого кем-либо из его героев, участвуют все три детерминанты. Это сообщает кар-

тине изображаемого политического, уголовного или нравственного преступления многомерность, неоднозначность, противоречивость, а с ними и высшую правдивость, когда «сквозь реальное проступает реальнейшее». В том понимании зла, которое демонстрирует Шекспир, нет и намека на ренессансный оптимизм, напротив, звучат мотивы его глубокой удрученности состоянием мира, погруженного в зло. Свидетельством тому служит 66-й сонет: «Измучась всем, я умереть хочу. / Тоска смотреть, как мается бедняк, / И как шутя живет богачу, / И доверять, и попадать впросак, / И наблюдать, как пакость лезет в свет, / И честь девичья катится ко дну, / И знать, что ходу совершенствам нет, / И видеть мощь у немощи в плену, / И вспоминать, что мысли заткнут рот, / И разум сносит глупости хулу, / И прямодушие простотой слывет, / И доброта прислуживает злу. / Измучен всем, не стал бы жить и дня, / Да другу трудно будет без меня». В атмосфере отсутствия надежд на возможность изменить что-либо становится естественным трагическое чувство бессилия перед всевластием зла.

В трагедии «Тит Андроник», жестокой как древний миф, Шекспир изображает устрашающую картину человеческих взаимоотношений, в которых нет и намека на цивилизованность, а царят зверство, дикость, каннибализм. Главный герой Тит Андроник, желая отомстить сыновьям римской императрицы Таморы, изнасиловавшим его дочь, отрубившим ей руки и отрезавшим язык, восклицает: «Так вот, я в порошок сотру вам кости, / Из них и крови тесто приготовлю. / Из теста сделаю два пирога – / Два гроба для голов презренных ваших, / И вашу мать, бессовестную шлюху, / На славу угощу: пусть, как земля, / Она пожрет свое же порождение» («Тит Андроник»). В этой кровавой трагедии шекспироведы насчитали 14 убийств, 34 трупа, 3 отрубленные руки и 1 отрезанный язык. Созданная еще сравнительно молодым, тридцатилетним драматургом, эта драма с нагромождениями совершаемых людьми преступлений изображает мир как царство абсолютного, беспросветного зла. Впоследствии, уже в пору высшей творческой зрелости, Шекспир отойдет от столь однозначной трактовки сущего.

Онтология социального порядка

Ренессансно-барочная эпоха имела переходный характер и несла в себе все признаки тотальной аномии с падением нравов, разгулом преступности, отсутствием каких-либо внешних препятствий для проявления человеческого злонравия. На этом фоне становилась очевидной социальная ценность порядка, права, законов как необходимых составных частей единого миропорядка. В драме «Троил и Крессида» Улисс (Одиссей) говорит об этом с необычайной выразительностью: «О, стоит лишь нарушить сей порядок, / Основу и опору бытия, – / Смятение, как страшная болезнь, / Охватит все, и все пойдет вразброд, / Утратит смысл и веру. Как могли бы, / Закон соподчиненья презирая, / Существовать науки и ремесла, / И мирная торговля дальних стран, / И честный труд, и право первородства, / И скипетры, и лавры, и короны. / Забыв почтение, мы ослабим струны – / И сразу дисгармония возникнет. / Давно бы тяжко дышащие волны / Пожрали сушу, если б только сила / Давала право власти; грубый сын / Отца убил бы, не стыдясь нимало; / Понятия вины и правоты – / Извечная забота правосудья – / Исчезли бы, и потеряли имя, / И все свелось бы только к грубой силе, / А сила – к прихоти, а прихоть – волчьей, / Звериной алчности, что пожирает / В союзе с силой все, что есть вокруг, / И пожирает самое себя».

Эти строки можно рассматривать как поэтическую вариацию на тему «Проповеди о послушании», опубликованной в Англии в 1547 г., в которой говорилось: «Ибо где нет надлежащего порядка, там господствует всеобщее злоупотребление, животное начало, гнусность, грех и вавилонское столпотворение. Уничтожьте королей, принцев, правителей, магистратов, судей и им подобные чины божественного порядка, и никто не сможет появиться на большой дороге и не быть ограбленным, ни один человек не сможет мирно спать в своем доме и своей кровати и не быть убитым. Никто не сбережет в спокойствии своей жены и

детей и владений; все вещи станут общими, вслед за чем необходимо последуют всякое зло, полное уничтожение души и тела, всех благ и государства».

В мире должен править иерархический «закон соподчинения». Социальный порядок является составной частью единого миропорядка, а монархия – наиболее естественной формой правления, соответствующей устоям мироздания. Монарх – это центр, который сплачивает общество в единое целое; от него исходят все благие предписания, которым должна подчиняться жизнь государства.

Сознавая ценность порядка, права и его законов, Шекспир вместе с тем показывает уязвимость их устоев, их зависимость от конкретных человеческих индивидов, от уровня развитости их интеллекта, морального и правового сознания, от степени изворотливости их мышления, способного уходить из-под контроля правовой нормативности. В драме «Венецианский купец» ростовщик Шейлок дает купцу Антонио деньги в долг под залог в виде фунта мяса с живого тела купца. Незадачливый торговец разоряется и не может расплатиться, а озлобленный купец требует расплаты. В сложившейся ситуации даже сам дож Венеции не имеет возможности спасти Антонио, поскольку никто не может нарушать законы республики. Купца спасает от смерти его друг, адвокат Порция, которая заявляет кредиту: «Твой вексель не дает ни капли крови; / Слова точны и ясны в нем: фунт мяса. / Бери ж свой долг, бери же свой фунт мяса; / Но, вырезая, если ты прольешь / Одну хоть каплю христианской крови, / Твое добро и земли по закону / К республике отходят».

Здесь сила человеческого интеллекта оборачивается спасением для главного героя, но она же в равной степени может рождать аргументы, оправдывающие злодеяния. Мастерски изображенная юридическая коллизия производит двойственное впечатление и свидетельствует о зыбкости, уязвимости, ненадежности юридических законов, создаваемых людьми, которые сами их устанавливают и сами же, при известной изворотливости ума, легко их обходят, а при наличии своевольной дерзости, грубо нарушают.

Власть как целевая причина социально-политической борьбы

Многими героями исторических хроник и трагедий движет воля к власти, и большинство преступлений совершаются ими в ходе борьбы за власть. Это не случайно, поскольку шекспировская эпоха – это время возникновения в Европе национальных государств, утверждения новых монархий.

Для драматурга источниками сюжетов служили фундаментальный, многотомный труд английского историка Р. Холишэнда «Хроники», сочинение Т. Мора «История Ричарда III» и труд Д. Чика «Вред мятежей и их печальные последствия для государства».

В драмах «Король Генрих VI», «Ричард III», «Макбет» драматург изобразил разнообразные коллизии борьбы за престол и корону монарха. Предельно жестокие формы этой борьбы в «Ричарде III» обусловлены, в добавок ко всему, особенностями личности главного героя. Ричард III отличается непомерным честолюбием и властолюбием, сильной волей и явным приоритетом интеллектуальных качеств над моральными. Эти свойства позволили ему в борьбе с королем и законными наследниками престола «расчистить путь кровавым топором», завладеть короной, стать монархом-узурпатором. Все свои силы и способности он употребляет во зло окружающим и к нему более, чем к кому-либо из представителей эпохи Возрождения, подходит определение «титан». Превосходя многих из своего окружения воинскими доблестями, коварством, способностью к изощренным злодеяниям, он демонстрирует демонический имморализм, предстает порождением не космоса, а хаоса, не света, а тьмы. Изуродованное от рождения тело Ричарда пребывает в союзе со столь же изуродованным духом, и все его крайне дисгармоничное существо находится в вопиющем разладе с гармонией Вселенной. Пребывая в состоянии жестокой обиды на обделившую его природу, считая себя посланцем ада и хаоса, он готов пойти войной на весь мир: «Меня при-

рода лживая согнула / И обделила красотой и ростом. / Уродлив, исковеркан я до срока... / Стал я, как хаос... / Всю жизнь мне будет мир казаться адом... / Раз небо мне такое дало тело, / Пусть ад и дух мой так же искривит... / Против меня был Бог, и суд, и совесть, / И не было друзей, чтоб мне помочь, / Один лишь дьявол, да притворный вид».

В трагедии изображено хаотическое, доправовое состояние английской государственности, при котором доминируют произвол, «право» сильных на нарушения права, их «право» на кровь, насилие и вседозволенность. Когда Ричард решает устранить с пути старшего брата Кларенса, заключает его в тюрьму и посылает к нему убийц, тот в последние минуты жизни вопрошает: «В чем мое преступление? Где доказательства вины? Где законное следствие и вердикт присяжных суровому судье? Кто вынес смертный приговор бедному Кларенсу? Пока я не осужден законом, угрожать мне смертью – высшее беззаконие». Когда же убийцы говорят ему о приказе короля, Кларенс возражает: «Но ведь великий царь царей начертал на скрижалях заповедь „Не убий“». Но ничто не спасает его от злобного коварства Ричарда, который утверждает, что мог бы быть учителем самого «кровавого Макиавелли». Это признание, верное по сути, следует считать литературным недоразумением, возникшим по недосмотру автора: Шекспир не учел, что Ричард был убит в 1484 г., когда Макиавелли исполнилось только пятнадцать лет. У Шекспира Ричард предстает английским Цезарем Борджиа, макиавеллистом до Макиавелли и ницшеанцем до Ницше, уверенным в том, что закон, совесть, право – это измышления тех, кто слаб, чтобы с их помощью обуздать сильных, лишить их способности к борьбе, отнять у них возможность победы и господства: «Про совесть трусы говорят одни, / Пытаясь тем пугать людей могучих... / Пусть наша совесть – будут наши руки, / А наш закон – мечи и копыя наши!»

Нормы морали и права не обладают для Ричарда регулятивной, предписательной и запретительной силой. Их должностовательного потенциала недостаточно, чтобы заставить его подчиниться. Злая воля к власти, тиранические методы политического правления попирают их как мелкие, несущественные условности. В этом обнаруживается своя историческая логика: тирания как система неправовых методов правления является промежуточной формой, располагающейся между двумя полюсами – естественным состоянием «войны всех против всех» и правовым состоянием цивилизованной государственности. Тирания возникает на ранних ступенях государственности, когда злая воля правителя имеет возможность на каждом шагу пренебрегать законами и справедливостью как ради объективных целей государственного строительства, так и ради субъективных целей, диктуемых деспотическим своеволием тирана. В этом совпадении объективных и субъективных факторов – одна из причин успешного продвижения Ричарда к вершинам власти. Будучи сильной личностью, он перехватывает инициативу у слабого, больного короля Эдуарда, не способного укреплять государство, раздираемое распрями и погрузившееся в стихию беззакония.

В «Ричарде III» есть важный аспект, имеющий прямое отношение к шекспировской антропологии, – это внутренняя, экзистенциальная драма человека, униженного самой природой. Сознание своей физической неполноценности деформирует мировосприятие Ричарда, превращает его во врага всех нормальных людей, сообщает его злодействам особую, антропогенную мотивированность: «Я родился ногами вперед, чтоб спешить, с зубами, чтоб рвать и грызть». Его переполняют злобная энергия и решимость взять реванш у жизни и подчинить своей власти всех, к кому природа оказалась благосклонна: «Чем в этот мирный и щедушный век / Мне наслаждаться?.. / Решился стать я подлецом и проклял / Ленивые забавы мирных дней». Ричард – истинный титан Возрождения, но его титанизм, в отличие от титанизма Леонардо или Микеланджело, лишен творческого начала, имеет борджианскую, разрушительную природу. Языческий титанизм соединяется в нем со средневековым демонизмом, превращая Ричарда в «черного маклера ада». Несмотря на общую негативную суть образа Ричарда, мудрость гениального художника заставила Шекспира внести в демониче-

скую картину штрихи, заставляющие временами испытывать нечто похожее на сострадание к этому изгою природного и человеческого миров. Читатель и зритель начинают ощущать его, слыша ночной монолог Ричарда: «Скорее сам себя я ненавижу, / За зло, что самому себе нанес! / Подлец я! Нет, я лгу, я не подлец! / Шут, похвали себя. Шут, не хвались. / У совести моей сто языков, / Все разные рассказывают сказки, / Но каждый подлецом меня зовет! / Я клятвы нарушал – как много раз! / Я счет убийствам страшным потерял. / Грехи мои – чернее нет грехов – / В суде толпятся и кричат: „Виновен!“ / Отчаянье! Никто меня не любит. / Никто, когда умру, не пожалеет».

Шекспир как анти-Макиавелли

Многие из властолюбивых героев Шекспира руководствуются в своей борьбе теми приемами и принципами, которые красноречиво описал Макиавелли в трактате «Государь». Среди этих принципов первое место занимает максима «цель оправдывает средства». Политический макиавеллизм шекспировских властолюбцев не был результатом творческих измышлений драматурга, не являлся плодом чистого сочинительства. Современная ему социально-политическая практика превратила проблему этической неравнозначности цели и средств в неотъемлемый атрибут внутригосударственной борьбы. Политическая борьба за власть в европейских государствах XV–XVII вв. давала обширный материал для наблюдений и выводов, и потому ни Макиавелли, ни Шекспир не имели недостатка в фактах и обобщениях. Прямого влияния идей итальянского мыслителя на творчество английского драматурга не было. Оба они, обладая проницательностью, глубоким умом, пришли к сходным выводам о неизбежности политического имморализма. Только Макиавелли как прагматик был склонен оправдывать его, а Шекспир как христианский художник-гуманист относился к нему резко отрицательно.

В драмах Шекспира, не склонного к благодушным иллюзиям, крайне мало политических деятелей, которые действуют вразрез с тактикой макиавеллизма. Один из них – герцог Хэмфри Глостер («Король Генрих VI»), о котором историк Р. Холишэнд писал, что это был умный и справедливый политик, свободный от чрезмерной гордости и честолюбия, направлявший все усилия к выгоде государства. У Шекспира Глостер прям, честен, не приемлет лжи, ненавидит интриги и стремится действовать в соответствии с логикой справедливости и принципами законности. Но судьба его складывается трагически: он гибнет, пав жертвой макиавеллистской тактики его недругов, которые обвинили его в нарушении законов, заключили в тюрьму и там тайно убили. Шекспир достаточно подробно воссоздает макиавеллистскую аргументацию противников герцога, готовящих политическое убийство. Трагическая участь Глостера служит подтверждением той печальной истины, согласно которой в условиях тотальной анонии все иные приемы политической борьбы, кроме макиавеллистских, не могут иметь успеха. Однако сам Шекспир с его нравственно-правовыми воззрениями – ярый противник макиавеллизма, защитник принципов гуманности и справедливости. Монологи его героев, исповедующих макиавеллизм, нельзя отождествлять с позицией драматурга, как нельзя приравнивать философию Достоевского к философии Раскольникова. Лучшим доказательством тому является неизбежность возмездия, настигающего короля Клавдия, Ричарда III и Макбета.

«Макбет»: метафизика преступного соблазна и неизбежного возмездия

В трагедии «Макбет» Шекспир изобразил крупную личность с сильным характером, способную на большие чувства, готовую на самоотверженные, героические поступки. Но как истинно ренессансный тип Макбет двойствен и в равной мере предрасположен как к

подвигам, так и к преступлениям. В глубинах его «я», в низинах его внутреннего «подполья» существуют темные страсти, самая сильная из которых – жажда власти – пребывает в ожидании своего часа, т. е. событий, которые сорвали бы запоры, отворили врата и выпустили бы эту неукротимую страсть на волю. И вот из сфер темной метафизической реальности являются ведьмы-искусительницы, которые своими предсказаниями указывают на ждущий Макбета впереди трон монарха.

В трактовке Шекспиром судьбы героя проявляется барочная метафизичность авторского мышления. Все происходящее с Макбетом свидетельствует о том, что погружение человека в пучину преступлений далеко не всегда является результатом свободного выбора между добром и злом. Момент свободы, возможность выбора присутствуют только в самом начале каждого нового жизненного этапа, когда погружение в пучину зла еще не началось, не обрело необратимого характера и есть возможность устоять перед его соблазнами. Это очень трудно, поскольку зло обладает мощной способностью искушать и заманивать человека в свои сети. И если тот поддается темному влечению, его покидает способность к свободным волеизъявлениям, он становится заложником своей страсти, рабом обстоятельств, игрушкой роковых сил. Все это происходит с Макбетом, который, совершив одно злодеяние, обнаруживает, что надо совершить второе, затем третье и так до бесконечности. В итоге зловещая масса преступных средств превращает достигнутую цель в источник не радостей, а нескончаемых страхов и страданий. Устрашающие ночные видения, мрачные призраки начинают мучить убийцу и его жену, причастную к преступлениям мужа. Высшая власть, обретенная путем злодейств, приносит ее обладателю не счастье, а гибель. Так обнаруживает себя главная нравственно-правовая идея драмы: неспособность человека устоять перед искушением преступного восхождения к вершинам чревата для него нравственной и физической гибелью.

Проблема права на отмщение в доправовом государстве

В трагедии «Гамлет» Шекспир изобразил морально-правовую и экзистенциальную коллизию, связанную с темой двойного преступления – братоубийства-цареубийства и отмщения как восстановления растоптанной справедливости. Принц Гамлет, ведущий до тридцатилетнего возраста жизнь созерцателя, книжника, философа и привыкший ценить свои мысли и грезы выше окружающей его реальности, внезапно оказался перед чередой ошеломляющих событий – таинственной смертью отца, скоропалительным замужеством матери с вероятным убийцей и явлением призрака с известием о совершенном преступлении и призывом отомстить. Ему, государственному человеку, сыну государя, имеющему университетское образование, обладающему развитым интеллектом и чутким нравственным сознанием, хорошо знающему, что такое законы государства, ясна противоправная природа мести. Не приемлет кровной мести и христианство, заветам которого не чужд Гамлет и которые требуют: «Прощайте врагов ваших». Но для принца очевидно и другое: в его государстве не существует правового механизма, позволяющего законным образом наказать Клавдия, братоубийцу и узурпатора королевской власти. Кроме того, Гамлет не ощущает в себе присутствия духовных сил, позволяющих твердо верить в неизбежное и суровое возмездие, которое уготовано Клавдию в аду после его смерти. Следовательно, остается единственный путь восстановления поправленной справедливости – отмщение за преступление. Он приходит к выводу, что, не имея юридического права на месть, он обладает нравственным правом на отмщение, на восстановление справедливости. Более того, после продолжительных раздумий и сомнений мысль об отмщении обретает в его сознании характер морального долга перед убитым отцом и государем, который он обязан выполнить любой ценой. Экзистенциальный кризис превращает обыкновенного интеллектуала в героическую личность, масштабы которой возрастают вместе с крепнущим, мужаящим духом принца.

Психодинамика внутрисюжетного развития личности Гамлета не лишает его склонности к аналитическому рационализму. Явление призраков из метафизического мира не служит для него достаточным основанием практических действий и нуждается в подкреплении эмпирическими фактами. Шекспир как современник Ф. Бэкона, ставившего на первое место эмпирические методы познания, заставляет принца провести «следственный эксперимент» под названием «Мышеловка». В результате его опыт увенчался успехом, и он стал свидетелем зрелища, уличающего убийцу. То, что представлялось невероятным, обрело достоверность.

Трагический финал драмы с гибелью всех главных действующих лиц явился художественно-нравственным доказательством этической безвыходности той ситуации, в которой оказался Гамлет. Насилие, противопоставленное насилию, убийства, противопоставленные убийству, не вывели героя из нравственного тупика, не восстановили справедливость во всем объеме, а лишь уравнили чаши весов. Но мир, «лежавший во зле», так и остался пребывать погруженным в него.

Г. Гроций: договорные основания человеческого общежития

Гуго Гроций (1583–1645) – голландский социальный мыслитель, теоретик права. Родился в Дельфте. Одаренный выдающимися способностями вундеркинда, сумел в 11 лет поступить в Лейденский университет. В 15 лет защитил в Орлеанском университете диссертацию и стал обладателем степени доктора права. В 24-летнем возрасте назначен генеральным адвокатом Голландии. Бурные политические события в стране, связанные с борьбой против владычества Испании, привели к тому, что Гроций был приговорен к пожизненному заключению, а затем, после побега, оказался в эмиграции во Франции. Король Людовик XIII назначил Гроцию пенсию, а Гроций в ответ посвятил королю свой главный труд «О праве войны и мира» (1625).

Научно-теоретическая деятельность Гроция ознаменовала начало нового этапа в европейской социальной мысли, связанного с активной разработкой идеи общественного договора и рационального юридического мировоззрения. Гроций предложил новый, в противоположность традиционному, теологическому, подход к обоснованию права как естественного, так и положительного (волеустановленного), господствующего в государстве в форме гражданских законов. Последние представляют собой обязательства, принятые людьми по взаимному соглашению. Это договорное основание имеет прочность только потому, что волеустановленное право опирается на универсальные принципы естественного права, требующие от людей выполнения принятых обязательств.

Общее благо и выгода всех людей состоят в том, чтобы жить в государстве под защитой и покровительством надежных законов. Естественное право опирается не на божественную волю, а на предписания здравого человеческого разума, отчетливо видящего разницу между благом и злом, истиной и ложью. Оно выступает для волеустановленного, государственного права в качестве основания. Соответствующее природе вещей естественное право способно сохранять свою значимость для разных государств в разные периоды истории и не может быть изменено даже волей всемогущего божества. Гроций предложил два способа доказательства существования естественного права. Первый, априорный, предполагает его соответствие изначальным требованиям разумности и потребностям человеческого общения. Второе, апостериорное, доказательство обусловлено наличием его элементов у всех цивилизованных народов, что позволяет прийти к заключению о его всеобщей природе. Естественное право не противоречит принципу справедливости, составляя с ним фактически единое целое.

Т. Гоббс: историческая метаморфоза общества от естественного состояния к цивилизованному

Томас Гоббс (1588–1679) – английский мыслитель. Родился в семье священника. Окончил Оксфордский университет, получил звание бакалавра, преподавал логику, служил секретарем у Ф. Бэкона. Во время английской революции был сторонником О. Кромвеля.

В период реставрации королевской династии Стюартов не пострадал потому, что среди членов королевского дома были его воспитанники, однако главные сочинения философа были запрещены.

Основные труды Гоббса: «Элементы законов, естественных и политических» (1640), «Основы философии» (1640–1658), «Философские элементы учения о гражданине» (1642), «Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского» (1651), «О свободе и необходимости» (1654), «О теле» (1655), «О человеке» (1658), «Бегемот, или Долгий парламент» (1668) и др.

Социум в доцивилизационном состоянии

Гоббс питал надежду, что его труды, попав в руки просвещенных монархов, помогут тем существенно усовершенствовать социальный порядок в государствах. В трактате «Левиафан» (1651) он изложил свое учение о человеке, государстве и праве, назвав государство именем библейского чудовища Левиафана. Вопросы доправового состояния общества, сущности государства, природы права, свободы, необходимости рассматривались в контексте общих философских проблем методологического, гносеологического, социально-исторического характера.

Гоббс изобразил социальную реальность как мир, в котором никто не может чувствовать себя в безопасности, где над каждым висит угроза насильственной смерти и довлеет страх за собственную жизнь. Агрессивность, воинственность, корыстолюбие движут большей частью человеческих поступков и постоянно порождают антагонизмы как между индивидами, так и между общностями.

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.