

К-14038

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ СССР
ПО НАРОДНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ

ISSN 0453-8048



**ХАРЬКОВСКОГО
УНИВЕРСИТЕТА**

354 '91

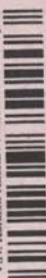
**ДИАЛЕКТИКА
СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ,
ПРАКТИКИ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ**

«ОСНОВА»

1 р. 40 к.

“ОСНОВА”

V.N. Karazin Kharkiv National University



00297463

3

1048. Вестн. Харьк. ун-та, 1991. № 354. Диалектика соц.
познания, практик и ответственности. 1—97.



ГОСУДАРСТВЕННЫЙ КОМИТЕТ ПО НАРОДНОМУ ОБРАЗОВАНИЮ СССР



ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

№ 354

ДИАЛЕКТИКА СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ,
ПРАКТИКИ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ

Основан в 1966 г.

92

ХАРЬКОВ
ИЗДАТЕЛЬСТВО «ОСНОВА» ПРИ ХАРЬКОВСКОМ
ГОСУДАРСТВЕННОМ УНИВЕРСИТЕТЕ
1991

В вестнике рассматриваются актуальные проблемы материалистической диалектики, взаимосвязи научного познания с социальной практикой, единства естественнонаучного и философского знания, формирования мировоззрения личности.

Для преподавателей, научных работников, специалистов.

Редакционная коллегия: д-р филос. наук проф. А. Ф. Плехотный] (отв. ред.), канд. филос. наук доц. О. Г. Берзин, д-р филос. наук проф. Ю. Ф. Бухалов, канд. филос. наук доц. Л. Н. Дениско, канд. филос. наук доц. А. А. Иванищенко, канд. филос. наук доц. В. П. Педан (отв. секр.), д-р филос. наук проф. И. З. Цехмистро, канд. филос. наук доц. В. В. Шкода.

Адрес редакционной коллегии: 310077 Харьков, пл. Дзержинского, 4, университет, кафедра философии, тел. 45-72-71

Редакция общественно-политической литературы
Зав. редакцией Л. Н. Авраменко
СБОРНИК НАУЧНЫХ ТРУДОВ

**ВЕСТНИК
ХАРЬКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА**

№ 354

Диалектика социального познания, практики и ответственности

Редактор И. К. Раузова
Художественный редактор Т. П. Короленко
Технический редактор Г. П. Александрова
Корректор Л. А. Емельянова

№ 13752—ОИБ

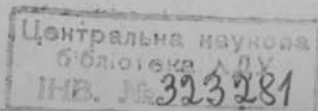
Сдано в набор 06.12.90. Подписано в печать 14.02.91. Формат 60×90/16. Бум. тип. № 2. Гарнитура литературная. Печать высокая. Печ. л. 6. Кр.-отт. 6,25. Уч.-изд. 7. Тираж 500 экз. Изд. № 1905. Зак. 2187. Цена 1 р. 40 к.
Издательство «Основа» при Харьковском государственном университете, 310003 Харьков, ул. Университетская, 16.

Отпечатано с матриц типографии № 2 в Харьковской городской типографии № 16. 310003 Харьков, ул. Университетская, 16. Зак. 293.

к-14038

0301020000-019
В М226(04)-91 Заказное

© Харьковский государственный университет, 1991



Вступив в период коренных преобразований нашего общества, мы с горечью вынуждены констатировать, что практически вся его история характеризуется противоречивым единством колоссальных богатств нашей страны со скромными успехами в вопросах материального и духовного развития, уровня образования и культуры, продолжительности жизни и многого другого. По многим принципиально важным позициям мы выглядим как среднеразвитая страна, а по структуре экспорта и импорта — отличаемая всеми признаками развивающейся.

Признание этой горькой правды требует взвешенного осмысления существа проблемы. Взгляд на историю человеческого общества с точки зрения богатства позволяет выделить в ней две ясно очерченные линии: 1) распределительную или перераспределительную, заключающуюся в мирной или насильственной передаче созданных благ из одних рук в другие, и 2) производственную, когда главная задача общества, правящей партии или правительства заключается в увеличении масштаба производства, в получении весомого и устойчивого национального дохода. При всей привлекательности первого пути его неизменным спутником становится уравнительность, ведущая к бедности. При определенных издержках второго направления ему сопутствуют возвышение человеческого рода, расцвет индивидуальности, неравномерное, но вместе с тем общее повышение богатства всех.

Растущее понимание преимуществ производственной линии все острее выдвигает на передний план практическую реализацию требования, смысл которого — *богатство каждого есть богатство всех*. Этот императив пока что только метит следы в массовом сознании общества, которое начинает освобождаться от многих утопических взглядов и установок, смысл большинства из которых кратко можно выразить словами — бедные, но равные. Уравнилельно-распределительные воззрения, с симпатией воспринимавшиеся широкими народными массами, в итоге привели к подрыву стимулов трудовой деятельности, а следовательно, и самих устоев общества.

Кризисные, стагнационные явления в советской экономике, ведущие ко все большей инфляции и дефициту, требуют ответа на вопрос о том, как не просто изменить современный ход событий, а коренным образом переломить негативные тенденции. В социальном плане это означает преодоление «комплекса бедности», который подрывает чувство уверенности в своих собственных силах, ведет к широкой девальвации духовных ценностей, моральной деградации общества.

Сила, приводящая в движение народы по пути богатства, — наличие определенного предпринимательского потенциала общества, той его относительно небольшой части, которая способна на деле организовать эффективный процесс производства материальных благ. В целом к этому вопросу можно подойти более широко, говоря о балансе производительных и непроизводительных сил и тенденций в обществе. Все, что тормозит рост общественного богатства, консервирует пустую трату сил и энергии, может быть отнесено к непроизводительным силам. Самой мощной из них является бюрократия, которая способна деморализовать любое производство, подорвать на корню любое позитивное движение, загоняя их в прокрустово ложе разнообразных норм и регламентаций.

Предприниматели — это локомотивы экономики, ее рабочие лошади. Физическое истребление этого слоя и последующее многолетнее вытравливание предпринимательских качеств у советских людей привели не только к господству серости, но и явились самым мощным тормозом для реализации наших планов и свершений. Пойдя по пути механистического отрицания передового капиталистического опыта в области управления производством и практически не наработав собственного, не скупясь на негативные эпитеты и жесткие правовые нормы по отношению к деловым людям, мы заплатили за это потерей самой активной части общества.

Необходимым условием развития предпринимательства как субъективной компоненты экономического возрождения является рынок. Его основные элементы — цена, спрос и предложение. Выступая как универсальная форма связи производителя и потребителя, строго регулируя меру труда и долю вознаграждения, ставя в центр экономической политики реального человека с его многогранными потребностями, рынок не совместим с монополизмом министерств и ведомств, с диктатом производителей над потребителями, низким качеством изделий — всего того, от чего мы так страдаем.

Драматическая история нашей страны в завершающемся столетии выглядит как расцвет, упадок и попытка возрождения рынка, свидетелями чего мы сегодня являемся. Цена этого социального эксперимента оказалась чудовищной как в экономическом, так и в социальном выражении. Сейчас нам предстоит снова проделать тернистый путь от неразвитого стихийно складывающегося бартерного рынка к рынку капиталов и рабочей силы, когда конкуренция ведется за деньги и предпочтение потребителей.

Рыночная модель экономики может эффективно реализовать себя при устойчивом прогрессивном получении производителями прибыли. Определенный рост богатства имел место на всех ступенях исторического развития человечества, однако в тех типах обществ, где эта ориентация не являлась преобладающей, экономика рано или поздно приобретала самоедский характер.

Ориентация всего общественного строя на максимизацию прибыли — залог его динамизма. Осознавая подобное, нельзя не видеть и тех издержек, которые могут при этом возникнуть. Прибыль — издержки — это та чаша весов, которые уравновешены тогда, когда они гармонизированы между собой не только в экономическом, но и в социальном плане. При получении прибыли возможны и невосполнимые потери, которые вообще с трудом поддаются оценке, как, например: разрушение ландшафта, загрязнение окружающей среды, вредное воздействие на здоровье людей и пр. Игнорирование социальных издержек в погоне за ростом общественного богатства в условиях нарастания глобальных проблем преступно и не может быть оправдано никакими обстоятельствами. Именно здесь государство и рынок могли бы дополнять друг друга.

Прибыль произрастает из прибавочной стоимости и представляет собой избыток над первоначально авансированной суммой денег. Учение о прибавочной стоимости — краеугольный камень марксизма — получило одностороннее развитие в нашей стране. Далеко не вся прибавочная стоимость может быть потреблена тем, в чьих руках она аккумулируется. Рынок и конкуренция заставляют прибыльно инвестировать ее в дальнейший рост производства, и, если предприниматель не будет делать этого, его крах неизбежен. Не все элементы, образующие прибавочную стоимость, нашли отражение и в учении К. Маркса. Так, оно не учитывает того риска, которому подвержен предприниматель, а также элементов деловой инновации и творчества, которые весьма условно могут быть выражены в материальном эквиваленте.

Мощным тормозом на пути роста богатства общества является монополизм отечественной экономики, который консервирует застой, заставляет покупателя брать не только то, что ему дают, но и за ту сумму, которая зачастую оказывается во много крат превышающей себестоимость товара или услуги. Лишь в условиях антимонополистического законодательства создаются необходимые условия и для развития богатства форм собственности: индивидуальной, кооперативной, акционерной и пр., которые не могут конкурировать с промышленными или сельскохозяйственными гигантами, не имея соответствующей юридической защиты.

Злободневным в настоящее время является вопрос уменьшения доли государственного сектора, ликвидации его тоталитаризма. Опыт передовых индустриальных государств убедительно показывает, что конкурентный рынок и ориентация на спрос — предложения должны доминировать над устремлениями государства подмять все под себя. Государство-надзиратель в условиях нашего общества, идущего к рынку, не может не метаморфизироваться в главного экономического партнера, посредника и гаранта во взаимодействии самых разнообразных производителей.

Поиск путей роста общественного богатства сложен и противоречив, предполагает учет множества факторов. Не вдаваясь в дальнейшие подробности, хотелось бы отметить, что к ним по

праву можно отнести те явления, которые минимизировали бы произвол и волюнтаризм в управлении экономикой, открывали простор инициативе, способствовали интеграции оформляющегося советского рынка с мировым, разрушали национальный изоляционизм, вовлекали страну в мировое разделение труда — одним словом, всего того, что делает общество и его экономику восприимчивой к новому, ставит все на почву здорового экономического интереса.

Рост общественного богатства народов планеты неотделим от нового экономического порядка, который предполагает отказ от тех санкций и ограничений, которые уже не делают богаче ни кредиторов, ни должников. Отношение господства и подчинения, грядущие узкоэгоистический национальный интерес, чреватые непредсказуемыми последствиями. Груды золота на утонувшей в чаде Земле никого уже не делают богаче.

Ища новые пути и формы роста общественного богатства в его экономическом выражении, мы не можем упускать из виду духовную сторону этого процесса, поскольку материальные блага лишь тогда становятся богатством в высшем смысле этого слова, когда они способствуют развитию человека и его возвышению. Исходным моментом утверждения богатства личности является обновление всего мира богатств. Только при соблюдении этого условия становится возможным развитие многообразных человеческих потребностей, формирующихся в плоскости — иметь, чтобы быть, и быть, чтобы иметь.

Долгие годы в жизни нашего общества материальное благополучие третировалось как своеобразный атавизм капитализма, что лишало человека необходимых ему средств для развития интеллекта и духовных запросов или существенно обедняло их. Искусственное ограничение потребностей и сведение их к неестественной скромности и чрезмерному аскетизму не случайны и отражают то объективное состояние относительно невысокого уровня нашего экономического развития, который мы имеем.

Богатству потребностей противостоят усредненность, уравнительность их насыщения. Стремление к тому, чтобы ни у кого не было излишков или было их как можно меньше, породило такой распространенный феномен нашей жизни, как зависть, которая соседствует с изживенчеством и безапелляционным требованием в получении вожделенной доли общественного богатства независимо от трудового вклада. Разрушить эти изжившие себя установки — задача не менее сложная, чем слом административно-командной системы.

Необходимое условие богатства потребностей — высокий уровень консумации. Эффективно реализоваться это требование может в условиях рынка, когда потребитель покупает не то, что ему дают, а то, что он выбирает сам. Работать, чтобы потреблять, и потреблять, чтобы полнокровно жить и творить, — это и есть тот оптимальный диапазон, который необходим для развития личности и общества.

Поступила в редколлегия 12.04.90

**СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ В УПРАВЛЕНИИ
ПРОИЗВОДСТВОМ В СОЦИАЛИСТИЧЕСКОМ И БУРЖУАЗНОМ
ОБЩЕСТВЕ**

Проблема качественного обновления социалистического общества во многом определяется эффективностью организации общественного производства, отлаженностью механизмов управления, развитием самоуправленческих начал. Большое место в решении этих задач принадлежит социальной ответственности как сущностному внутреннему регулятору общественных отношений.

Специфика происходящих в советском обществе изменений заключается в том, что административные отношения ответственной зависимости, проявляющиеся преимущественно в виде ответственности перед вышестоящими инстанциями за выполнение производственных заданий, все больше вытесняются ответственностью руководителя перед трудовым коллективом и перед самим собой за результат коллективной деятельности. Это вызывает резкое возрастание личной ответственности руководителей всех рангов за результаты труда, размывает основы коллективной безответственности. Повышение личной ответственности и заинтересованности в результатах трудовой деятельности требует отказа от методов принуждения, преимущественной ориентации управления интересами. Глубинную основу такого подхода образуют преобразования социалистических отношений собственности.

Сложившееся в экономической жизни нашей страны доминирующее положение государственной формы собственности оформилось более пятидесяти лет тому назад и не претерпевало до недавнего прошлого сколько-либо существенных изменений. Результатом этого стал определенный отрыв юридических собственников средств производства от права распоряжаться и управлять ею. В результате создались благоприятные условия для формирования ростков всеобщего отчуждения, сложилась противоречивая ситуация, когда рабочие владеют, но не управляют, а руководители производственных подразделений управляют, но не несут персональной ответственности перед своими подчиненными. Серьезным образом были подорваны основы общественного самоуправления, хозяйского отношения к делу и предприимчивости людей. С особой остротой все это дало себя знать в годы застоя.

Повышение не на словах, а на деле социальной ответственности во всех сферах общественной жизни требует прежде всего развития неотчужденных форм собственности, каковыми в настоящее время являются самостоятельность предприятий, аренда, кооперация, различные формы бригадного, семейного подряда и т. д. Подобные преобразования значительно расширяют границы экономической свободы предприятий, что создает объективные

основы изменения качества и возрастания социальной ответственности, наполнения ее более глубоким содержанием. По существу, сегодня налицо процесс формирования принципиально новых отношений ответственной зависимости всех и каждого за выполнение взятых на себя договорных обязательств.

Росту социальной ответственности трудящихся в управлении производством и делами общества отвечают не только изменения экономических отношений, но и демократизация всех сторон общественной жизни, расширение прав и свобод советских граждан. Радикальные изменения претерпевают сегодня и требования к повышению ответственности за качество выпускаемой продукции, которое все больше превращается из чисто технологического в социальное. Отражением этого процесса является, в частности, создание обществ потребителей СССР, которые объединили граждан стран с целью совместной защиты их прав и интересов.

Достижение необходимых изменений в качестве социальной ответственности невозможно без создания соответствующих организационных, должностных, социально-психологических и прочих предпосылок. К ним следует отнести демократизацию управленческой вертикали (особенно в звене министерство — предприятие); повышение юридической защищенности деятельности предприятий; существенное сокращение аппарата управления, уменьшение его пирамидальности и функциональной раздробленности; хорошо налаженную систему информирования о состоянии экономики, ресурсов, рынка, передового производственного опыта. Отсутствие этих предпосылок порождает бюрократизм и волокиту, необходимость бесконечных согласований, размывает персональную ответственность исполнителей.

Новые задачи выдвигают принципиально новые требования к облику современного руководителя. Его отличительными чертами должны стать высокая компетентность, способность к экономическому анализу, овладение практическими навыками хозяйствования в условиях полного хозрасчета, знание рынка и конъюнктуры, способность принятия решений в условиях повышенного риска. Большое значение при этом имеет знание новейших методов управления. Без высокого профессионализма, подготовки специалистов нового поколения — менеджеров, экономистов, коммерсантов — народное хозяйство страны вряд ли выйдет из кризиса. Однако сами по себе подобного рода знания не избавят руководителя от заскорузлого технократизма. По настоящему ответственным в современных условиях может считаться лишь тот руководитель, который реализует производственные задачи не за счет коллектива, а заботясь о его социальном самочувствии, опираясь на познания в области социальной психологии, права, экологии и т. д. Требованию роста социальной ответственности руководителя отвечает также его постоянное самообразование и саморазвитие, коллективная нацеленность действий и поступков, повышенное внимание к вопросам социальной сферы.

Происходящие в стране изменения со всей очевидностью обнажили недостатки и несовершенство системы подготовки руководящих работников. Слабо организованы дифференцированная подготовка руководителей различных уровней, особенно среднего и низшего звена, обучение новейшим методам организации труда и управления. В этих условиях несомненный теоретический и практический интерес представляет изучение не только передового советского, но и представляющего интерес зарубежного опыта.

В рамках данной статьи хотелось бы затронуть проблему социальной ответственности в буржуазных теориях управления, где она рассматривается в качестве одной из центральных посылок и действенных средств повышения эффективности практического менеджмента.

Проблема социальной ответственности вызывает большой интерес у буржуазных ученых, о чем свидетельствует ряд крупных работ и статей, в которых анализируются различные ее аспекты. Отмечается все возрастающий интерес к вопросу социальной ответственности в управлении производством. Здесь можно выделить следующие направления: социальная ответственность частного предпринимательства [4], социальная ответственность международных монополий и корпораций [2; 3], совершенствование методов руководства предприятиями и ответственность менеджеров [6; 12], взаимосвязь форм собственности и управления [8; 9], влияние автоматизированных информационных систем на повышение производительности труда и ответственности управляющих [7; 11].

Все эти направления можно проанализировать через призму так называемого противоречия социальной ответственности (Social responsibility controversy). Центральным звеном данного подхода является раскрытие присущего капиталистическому обществу противоречия между ответственностью управляющих перед обществом и перед своей фирмой.

Жизнь буржуазного общества ежедневно дает примеры противозаконной деятельности бизнесменов, подкупа официальных лиц и иностранных правительств, тайных соглашений с конкурентами о взвинчивании цен. Результатом этого является растущее недоверие общества к бизнесу, серьезная озабоченность по поводу действий управленцев в современных организациях.

Попытки противостоять данным негативным тенденциям прослеживаются с 20-х годов XX ст. в работах Ф. Тейлора, О. Шелдона и др., которые призывали согласовывать свои действия с общественными интересами, соблюдать определенные нормы поведения бизнесмена, на основе разработанной ими концепции «общественной ответственности» (communal responsibility). В настоящее время многие из этих идей трансформировались в целый ряд общественно ориентированных программ.

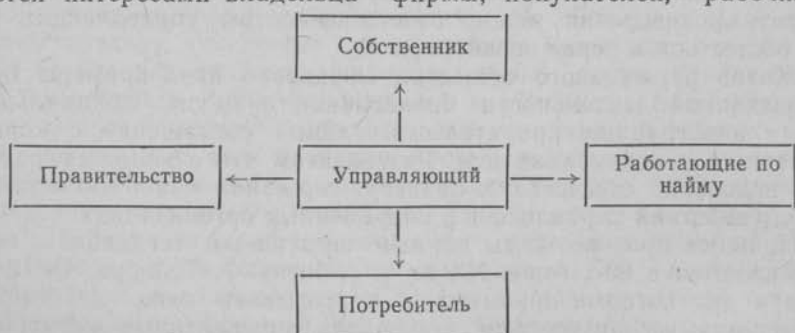
В результате роста общественной обеспокоенности мир бизнеса был вынужден обратить внимание на социальные проблемы.

В задачи управляющего стали входить не только чисто производственные функции, но и соблюдение ответственности перед заказчиками, потребителями, обеспечение экономических норм, поддержание некоторых общественных инициатив и т. д. Если вначале собственник был, как правило, управляющим, то в настоящее время функции разделились и управляющим стал наемный работник. В связи с этим появился новый вид ответственности — ответственность управляющего перед собственниками.

Поскольку фирма является частью общей социальной системы, ее деятельность определенным образом влияет на общество. Любое решение управляющего, будь то повышение цен на товары, увольнение рабочих, сокращение расходов на охрану окружающей среды и пр., воздействует на большое количество людей не только на фирме, но и вне ее. Учитывая это обстоятельство, правительство периодически организует встречи с руководством фирм с целью выработки удобоваримого решения социальных проблем, что ему, однако, удается далеко не всегда.

Джек Данкен выделяет два подхода к решению проблемы противоречия социальной ответственности в буржуазном обществе. Первый базируется на учете деловой этики, второй — социальной [5]. В первом случае доминирует ответственность управляющего перед владельцем фирмы. Сторонники деловой этики (Теодор Левитт, Фридман, Адам Смит) утверждают, что стремление управляющего в первую очередь обеспечить интересы фирмы ведет к увеличению выпуска товаров и снижению цен на них, что благотворно влияет на развитие экономики. Таким образом, по мнению этих экономистов, выигрывает общество.

Сторонники же социальной этики (Д. Роше, Ю. Дженингс и др.) предполагают ориентироваться прежде всего на социальные ценности. В их понимании, деятельность управляющего определяется интересами владельца фирмы, покупателей, рабочих и



правительства. Графически Д. Данкен иллюстрирует это следующим образом [5, с. 496]. Соответственно этому формулируется и понимание ответственности. Некоторые авторы приходят к выводу, что различия между частными и общественными интересами становятся едва различимыми. Такой вывод, даже по оценке буржуазных ученых, свидетельствует о том, что желаемое вы-

дается за действительное. В области теории социальная этика опережает деловую, на практике же происходит обратное.

Обращает на себя внимание так называемый «железный закон ответственности» (iron Law of responsibility), который гласит: если частный бизнес не принимает на себя социальных обязательств, то это должно сделать правительство. Доведение этого принципа до логического конца ставит под сомнение само существование частного предпринимательства, так как постоянное расширение государственного сектора может привести к вытеснению частной собственности. «Железный закон ответственности» набирает силу обратно пропорционально снижению доверия к бизнесмену: 46 % американцев считают, что большой бизнес является угрозой американскому образу жизни.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Cawson A. Corporatism and Welfare. L., 1982. 3. Cheeseman H. R. The Legal and Regulatory Environment of Business. N. Y., 1985. 4. Dunkan W. J. Essentials of Management. Hinsdale, 1978. 5. Edwards J. Business Success and Social Progress: The Inner Kingdom // Journal of General Management. Oxford, 1986. Vol. 11, N 4. 6. Erikson W. J., Hall O. P. Computer Models for Management Science. Wesley, 1983. 7. Ichijchi T. Management Versus Ownership // Europ. Econ. Rev. Amsterdam, 1985. Vol. 27, N 2. 8. Joinston L. Marxism and Capitalist Possession // Social Rev. 1984. Vol. 32, N 1. 9. Kasperson C. J. An Exploration of the Relationship Between Performance, Decision Making and Structure in Human Relations. N. Y., 1985. 10. Martin J. Managing the Data-base Environment. Englewood Cliffs, 1983. 11. Pierrat J. T. Responsable Propriete Industrielle. P., 1982. 12. Woodlands Conference on Sustainable Societies. G. O. Barney, M. P. Chapman, A. C. Crouter. N. Y., 1982.

Поступила в редколлегию 22.12.88

А. В. ШАТАЛОВ

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ КОНЦЕПЦИИ СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО САМОУПРАВЛЕНИЯ НАРОДА

Проблема развития социалистического самоуправления народа выдвинулась в последнее время в ранг важнейших в деятельности партии. Резкое замедление темпов экономического и социального развития, интенсивная бюрократизация государственных и общественных структур, кризисные явления в духовной сфере потребовали коренной перестройки и качественного обновления жизни советского общества.

В настоящей статье предпринимается попытка критического анализа теории социального управления с целью пересмотра тех её положений, которые способствовали утверждению обедненных представлений о социализме, недооценке разнообразия и богатства интересов людей, их активной роли в общественной жизни. Одновременно ставится задача выявления в опыте категориального анализа социального управления конструктивных моментов, которые смогли бы послужить основой для развертывания теории социалистического самоуправления народа.

Начиная с 60-х годов, когда разгоревшаяся в среде обществоведов дискуссия о правомерности выделения особой теории (науки) социального управления стала решаться в ее пользу, только по основным проблемам этой теории были опубликованы десятки монографий, множество сборников и отдельных статей. Не случайно поэтому научная литература дает весьма пеструю картину в определении понятия социального управления. Практи-

тически каждый автор, акцентируя внимание на интересующих его в первую очередь признаках данного феномена, приводит свой вариант дефиниции. Однако различные позиции имеют «точки соприкосновения», в число которых входят и некоторые принципиальные положения кибернетики.

С точки зрения кибернетики управление характеризует способность динамических систем производить целенаправленную перестройку своих организмов в соответствии с меняющимися условиями внутренней и внешней среды. Эта перестройка происходит путем переработки информации, циркулирующей по принципу прямой и обратной связи между управляющим устройством и управляемой подсистемой. Атрибутивными признаками управления являются его негэнтропийный характер, т. е. направленность на обеспечение целостности системы, ее способности не разрушаться, и тенденция к оптимизации (экстремизации) внутренних процессов, т. е. направленность на достижение системой состояния с такими параметрами, которые в максимальной степени способствовали бы поддержанию ее устойчивости и развития. Классическими стали высказывания авторитетных кибернетиков и философов, согласно которым единство разнородных процессов управления состоит в том, что «все они характеризуются точной количественной мерой — уменьшением энтропии» [11, с. 5], что «процесс управления и есть антипод процессам дезорганизации» [9, с. 25] и что «высшей конечной целью управления, выраженной в самой общей форме, является оптимизация функционирования системы, получение возможно большего эффекта при наименьших усилиях и затратах» [9, с. 32]. Невозможно поэтому не согласиться с болгарским ученым М. Марковым, заметившим: «... Ни один серьезный исследователь проблем управления в обществе не может безнаказанно пренебрегать замечательными достижениями кибернетики» [19, с. 44].

Вместе с тем было бы неправильно и преувеличивать значение кибернетики, ибо ее достижения даются «дорогой» ценой — отвлечением от сущностных моментов управления, связанных со спецификой и особенностями его носителей. Рассматривая управление с позиций изоморфизма, абстрагируясь от качественного своеобразия и природы его субстратов, кибернетика исследует только те его закономерности, которые являются общими для любых динамических систем независимо от уровня их организации, развития и форм движения. Для нее не имеет существенного значения, что в социальной системе «действуют люди, одаренные сознанием, поступающие обдуманно или под влиянием страсти, стремящиеся к определенным целям» [1, 21, с. 305—306]. Поэтому в научной литературе справедливо указывается на ограниченную возможность применения кибернетики в разработке концептуальной схемы социального управления и решающую роль в этом марксистско-ленинской теории [9, с. 44; 19, с. 43; 20, с. 98]. Общепринятую точку зрения по этому вопросу хорошо выразила Т. В. Керимова, заметившая, что «свое методологическое наз-

начение марксистская философия осуществляет, исследуя проблемы социального управления на *сущностно-содержательном* уровне, тогда как применительно к кибернетике речь может идти о методологической роли преимущественно *формального* характера» [13, с. 25—26].

Однако переход к философскому уровню анализа, который призван раскрыть диалектическую взаимосвязь управления и непосредственной целенаправленной деятельности людей в обществе, совершается в рамках теории социального управления крайне противоречиво. Прежде всего, это выражается в решении вопроса о соотношении субъекта и объекта управления.

С одной стороны, теория социального управления, претендуя на роль самостоятельного раздела социального познания, не может обойтись без конкретного адресата своих изысканий, который реализовывал бы их на практике. Ее задачей является научное обеспечение деятельности управляющей подсистемы общества, объединяющей сравнительно небольшой коллектив людей [13, с. 51], а принципиальное отличие от других дисциплин состоит в том, что «наука социального управления занимается изучением не объекта, а субъекта управления...» [20, с. 25]. Закономерно поэтому четкое, «внутритеоретическое» понимание субъекта управления: это люди, занятые управленческим трудом [10, с. 56, 75], «социальные группы, которые организуют процесс управления и имеют право принимать управленческие решения» [19, с. 71], и т. д.

С другой стороны, в литературе отсутствует столь же конкретное понимание объекта управления. Например, отвергая сомнения оппонентов относительно возможности выделения предмета этой теории, ее сторонники указывают, что при социализме «наряду с отдельными видами управления... осуществляется целенаправленная деятельность по оптимизации развития социальной системы в целом, характеризующаяся понятием «социальное управление». Именно эта деятельность является предметом общей теории социального управления» [19, с. 12]. Важнейшее преимущество социализма состоит в том, что он «характеризуется как общество, политическая система которого обеспечивает эффективное управление всеми его делами, иначе говоря, как общество, где обеспечивается социальное управление» [20, с. 9]. Понятию «социальное управление» придается самый широкий смысл, тождественный понятию «управление обществом» [13, с. 7], оно отражает «воздействие субъекта на *все* общество в отличие от воздействия на отдельные компоненты общественной системы» [19, с. 13]. Нетрудно заметить, что под объектом управления здесь имеется в виду «все общество», «социальная система в целом». Вместе с тем в литературе, в том числе и в указанных монографиях, встречается другое определение объекта — через соотнесение его с субъектом управления: это люди, не занятые в осуществлении управленческих функций [9, с. 116; 10, с. 204], «те группы населения, которые практически не участвуют в процессе принятия решений» [19, с. 71], и т. д.

Ориентация теории социального управления на субъект обуславливает специфику определения в ее рамках и собственно понятия социального управления как *управленческой деятельности*, основывающейся на научно познанных закономерностях общественного развития: «... управление выступает именно как основанная на знании деятельность, причем деятельность *сознательная, целенаправленная*. Управление есть совокупность определенных действий (операций), совершаемых человеком, субъектом управления, по отношению к объекту, с тем чтобы преобразовать его, обеспечить его движение к заданной цели» [10, с. 58]. Такой способ определения управления социалистическим обществом характерен не только для теории социального управления, но и

для социологической литературы в целом [7, с. 18; 9, с. 111; 13, с. 62; 17, с. 147; 22, с. 18].

С нашей точки зрения, как разведение понятий субъекта и объекта, так и определение данной теорией понятия управления отчасти вовсе неверны, отчасти же противоречат самому факту существования этой теории.

Во-первых, нельзя согласиться с признанием в качестве объекта управления всего социалистического общества, «социальной системы в целом». В этом случае субъект научного управления, т. е. конкретная подсистема общества, выносится за рамки самой системы и явно противопоставляется ей как целостности.

Во-вторых, если субъект и объект представляются в виде конкретных, соотносительных подсистем общества, то и в этом случае социальное управление неправомерно трактовать как воздействие управляющей подсистемы на управляемую. Апелляция к тому, что управляющими являются такие действия субъекта, которые соответствуют объективным законам развития общества, является, в сущности, указанием на то, что в управлении принимает участие и объект. До тех пор пока общество в социальном плане будет разделяться на управляющих и управляемых, социальное управление будет результатом их взаимодействия. Сведение же его к воздействиям субъекта на объект означает, как и в первом случае, противопоставление субъекта обществу в целом, которое является нерасчленимым единством субъекта и объекта. Это положение с неизбежностью вытекает из диалектико-материалистического понимания системно-целостной природы социального бытия.

Известно, что в объяснении законов жизнедеятельности общества основоположники марксизма не раз прибегали к его аналогии с другими органическими системами. Так, показывая несостоятельность утверждения о вечности сословного деления общества со ссылкой на неизменно существующие различия элементов в природе, К. Маркс писал: «... в живом организме совершенно исчезает всякий след различных элементов как таковых. Различие заключается здесь уже не в раздельном существовании различных элементов, а в живом движении отличных друг от друга функций, которые все одушевлены одной и той же жизнью. Таким образом, само их различие не предшествует в готовом виде этой жизни, а напротив, само непрестанно вытекает из нее самой и столь же постоянно исчезает и парализуется в ней» [2, с. 224]. В этом тезисе заключена глубокая мысль о том, что целостность, рассмотренная как диалектическое единство своих частей, является определяющим фактором, от которого зависят специфические признаки частей. В отличие от идеалистических и метафизических взглядов на целостность, марксизм усматривает источник интегративных свойств не в действии внешних сил и не в собственных свойствах частей, а в самой функционирующей системе как целостности и тем самым материалистически истолковывает детерминирующую роль целого в отношении частей.

В полном соответствии с диалектико-материалистическим по-

ниманием целостности решается проблема управления в кибернетике. Для этой науки давно не представляет интереса вопрос о том, что понятие управления может употребляться для обозначения осуществляющего его субъекта [15, с. 244]. Будучи детерминированным сущностными особенностями всей системы, управление представляет собой функцию всей системы, результат взаимодействия всех входящих в нее подсистем и элементов. Сам управленческий акт «следует рассматривать не как внешнее отношение двух подсистем, а как внутреннее отношение управляющей и управляемой подсистем в рамках целостной системы» [23, с. 18]. По нашему мнению, эти выводы полностью применимы к социальному управлению. Они определяются не спецификой кибернетического метода, не его направленностью на формально-процессуальную сторону управления, а соблюдением кибернетикой фундаментальных принципов организации и свойств объективной действительности — системности и целостности. Учет же этих принципов в равной мере необходим как для кибернетического, так и для социально-философского подходов в исследовании управления.

Пожалуй, наиболее существенный недостаток теории социального управления состоит в том, что она «находится в плену «сущности» и описывает не столько реальность, сколько идеал, должное выдает за действительное» [14, с. 249]. Если бы ее положения и выводы соответствовали реальности и воздействию субъекта на объект было действительно научным, то страна не оказалась бы на пороге кризиса, о причинах которого М. С. Горбачев сказал: «Мы только думали, что управляем, а на самом деле складывалась ситуация, о которой предупреждал Ленин: машина едет не туда, как думают те, кто сидит у руля» [6, с. 18]. Рамки теории социального управления слишком узки для объективно-реального феномена — социального управления. Они «не вмещают» в себя то обстоятельство, что научно обоснованных воздействий субъекта на объект в действительности может и не быть, но социальное управление от этого не исчезает. Сейчас уже ясно, что главной причиной деформаций и кризисных явлений в жизни социалистического общества является рассогласование, разрыв диалектики объективного и субъективного [21, с. 26]. В таких же случаях приоритет в социальном управлении всегда принадлежит объективному: «Противоречия между действиями политической власти и объективных законов всегда разрешаются в пользу последних: объективные законы рано или поздно неумолимо пробивают себе дорогу (опять же через действие — но уже адекватное, позитивное — субъективного фактора), приводят к краху политической власти, препятствующей проявлению на практике действий объективных законов. В этом неизбежная коррелятивность объективных процессов и действия субъективного фактора» [21, с. 27].

Методологическая непоследовательность теории социального управления в решении основной проблемы субъекта и объекта ведет к расплывчатости в понимании производной категории субъективного фактора, а также категорий

стихийное» и «сознательное». Так, в литературе встречается следующее определение субъективного фактора: «Субъективный фактор — понятие, производное от субъекта, и означает *сознательная, организованная, преобразующая*. Субъективный фактор в развитии общества — это сознательная деятельность людей, классов, партий, творящих историю...» [10, с. 48]. В другом же месте автор утверждает совершенно противоположное: «В истории субъективный фактор может выступать и как неосознанная, стихийная деятельность масс; в (сознательном. — *А. Ш.*) управлении — это всегда сознательная, целесообразная деятельность» [Там же, с. 66]. На этом примере хорошо видно, как посредством смешения стихийной и сознательной деятельности людей открывается возможность для редукции социального управления к сознательной деятельности субъекта управления, которая, еще раз подчеркнем, «не совпадает с сознательной деятельностью всех людей, принадлежащих к той или иной системе, а представляет собой деятельность тех лиц, которые *выполняют управленческие функции*» [Там же, с. 67]. Между тем очевидно, что непосредственная деятельность как процесс, имеющий всегда конкретно-предметное содержание, направляемый сознанием и волей субъекта, и развитие общества — суммарное, «среднестатистическое» выражение человеческих усилий, естественно-исторический процесс — далеко не одно и то же. Поэтому недопустимо отождествление субъективного фактора в развитии общества и «субъективного» в непосредственной, в том числе и управленческой, деятельности людей [18, с. 140].

Такая же терминологическая путаница имеет место и в разграничении типов механизмов социального управления: «Если *стихийные* механизмы складываются в результате объективного взаимодействия реальных факторов общественной жизни, то в *сознательных* механизмах особый интерес представляют моменты, характеризующие систему управления с *субъективной* стороны. В последних, в частности, находит свое воплощение действие субъективного фактора исторического развития...» [13, с. 64; см. также: 10, с. 57]. Подобное отождествление стихийности и объективности, сознательности и субъективности закрывает путь к правильному познанию закономерностей общественного развития. Если считать, что стихийное тождественно объективному, то можно утверждать, что объективно только то, что стихийно, и если общественные процессы не выступают в стихийной форме, то они объективно не обусловлены. Содержание категории «стихийности» раскрывается не в отождествлении ее с объективным и не в противопоставлении объективному, а лишь через сопоставление с парной ей категорией «сознательность» [12, с. 25]. В действительности мы не можем отказать в объективности как стихийным механизмам управления, так и сознательным.

Признание в качестве особенности и важнейшего преимущества социализма сознательного характера регулирования общественными процессами не в полной мере отражает специфику нового строя. Если сознательность социального управления задается сознательной деятельностью управленческого аппарата, то это, как показывает опыт нашей страны, может привести или к открытому политическому диктату, административному произволу в экономике, нарушению элементарных прав человека в угоду оторванным от действительности, «будущим» идеалам, или же — к «неуправлению», к паразитизму бюрократического аппарата. Важнейшее преимущество социализма выражается в сознательно-демократическом характере управления, поэтому реализация принципов самоуправления народа имеет непреходящее значение, ибо способствует раскрытию гуманистического потенциала социализма.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. 3. Материалы XXVII съезда КПСС. М., 1988. 4. Материалы XIX Всесоюзной конференции КПСС. М., 1988. 5. Горбачев М. С. Избранные речи и статьи. М., 1987. Т. 2. 6. Горбачев М. С. Перестройка и новое мышление для нашей страны и для всего мира. М., 1987. 7. Атаманчук Г. В. Особенности управления в развитом социализме. М., 1985.

8. Афанасьев В. Г. На пути к социальной кибернетике // Кибернетика и диалектика. М., 1978. 9. Афанасьев В. Г. Научное управление обществом: (Опыт системного исследования). М., 1973. 10. Афанасьев В. Г. Человек в управлении обществом. М., 1977. 11. Берг А. И. Предисловие к русскому изданию книги // Бир Ст. Кибернетика и управление производством. М., 1963. 12. Бугреев А. И. Диалектика стихийности и сознательности в общественном развитии. М., 1982. 13. Керимова Т. В. Социальный прогресс и управление. М., 1980. 14. Коршунов А. М., Мантатов В. В. Диалектика социального познания. М., 1988. 15. Крушанов А. А. К вопросу о природе управления // Информация и управление. М., 1985. 16. Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986. 17. Лебедев П. Н. Социальное управление. Л., 1982. 18. Майн Н. Э. Субъективный фактор: К проблеме определения // Филос. науки, 1986. № 2. 19. Марков М. Теория социального управления. М., 1978. 20. Омаров А. М. Теория социального управления: Некоторые вопросы теории и практики. М., 1980. 21. Семенов В. С. Успехи, трудности, проблемы перестройки // Вопросы философии. 1987. № 11. 22. Суворов Л. Н., Аверин А. А. Социальное управление: Опыт философского анализа. М., 1984. 23. Украинцев Б. С. Кибернетика и система новых научных принципов // Кибернетика и современное научное познание. М., 1976.

Поступила в редколлегию 03.04.89

С. А. МОГИЛЬНЫЙ

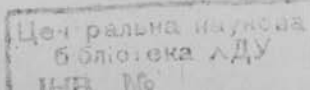
О МЕСТЕ И РОЛИ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В СТРУКТУРЕ ТРУДОВОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Как известно, структуру труда образуют три основные подсистемы: производительные силы, цель труда и производственные отношения [4, с. 23—24]. Каждая из них представляет сложное разветвленное образование, изменяющееся в процессе развития.

Ответственность (или безответственность) является характеристикой прежде всего личностных элементов производительных сил, содержащих замысел и его исполнение. Человек — главная производительная сила общества — несет ответственность за цели, характер, способ трудовой деятельности и ее ближайшие и отдаленные следствия. Но и вещественные элементы производительных сил (предметы и средства труда), выражающие опредмеченную сущность общественного человека, характеризуют степень его развитости, сознательности и ответственности.

Человек осуществляет в процессе трудовой деятельности «свою сознательную цель, которая как закон определяет способ и характер его действий и которой он должен подчинять свою волю» [1, т. 23, с. 189]. Следовательно, он ответствен за соответствие или несоответствие своей сознательной цели и средств ее достижения социальной задаче трудовой деятельности и конкретно-историческому способу общественного производства.

Цели трудовой деятельности формируются на основе главных детерминант — осознанных потребностей в виде интересов и служат идеальными образами (моделями) желаемых следствий труда. Будучи порожденными объективными интересами людей, их стремлениями к тому, что должно быть достигнуто в процессе труда, цели, включаясь в трудовой процесс, обусловлены также



свойствами и отношениями окружающих человека веществ, законам объективного мира [2, т. 29, с. 169].

Производственные отношения, связывающие личные и вещественные элементы труда и определяющие сам способ их соединения, т. е. социальные условия труда, характеризуют основное производственное отношение формации и сущность исторически определенного способа производства, а также отношения собственности. Последние определяются социальным характером труда, поскольку с изменением форм собственности происходит и изменение способов соединения рабочей силы со средствами производства. Производственные отношения включают и отношение человека к труду (ответственное или безответственное), и отношения между участниками трудового процесса, и широкие общественные отношения по поводу результатов трудовой деятельности.

Все три структурных подсистемы органически взаимосвязаны. Степень включенности субъекта в развитие и совершенствование этой сложнейшей, переплетающейся структурной системы общественного труда определяет отношение человека к труду и меру его личной и коллективной ответственности. Эта мера объективно обуславливается как свойствами каждого данного конкретного вида труда, так и общественной значимостью изготавливаемого продукта, характером той общественной потребности, которую он предназначен удовлетворить. Мера ответственности зависит также и от множества других параметров — технической вооруженности труда, использования воплощенной в средствах производства массы прошлого труда, общественно необходимого времени на изготовление продукта, технологических требований, принятой за норму интенсивности труда и т. д.

Из двойственной природы труда как средства обмена веществ между человеком и окружающей его действительностью и как средства общения между людьми следует и двойственный характер ответственности в сфере труда, которая выступает в качестве объективно-субъективного отношения. Во-первых, она является результатом объективных законов развития общественного производства, управляющих процессами функционирования труда, т. е. определенной системой ответственного труда. Во-вторых, служит результатом осознания человеком своего места и роли в системе профессиональной деятельности, определенным субъективным отношением к труду.

Двойственный характер труда и ответственности в сфере трудовой деятельности, вытекающий из общественного разделения труда и товарного производства, имеет своим следствием «разделение занятий» во всем обществе, «соответствующий труд», «общественную форму существования труда» [1, т. 26, ч. III., с. 278—283; т. 47, с. 312] и обособленный труд и обмен в условиях отсутствия подлинной общественной собственности [1, т. 3, с. 31]. Это противоречие между общественным характером и обособленной формой труда становится источником и выражением отчуждения. Деятельность человека превращается в некую самосто-

тельную, чуждую ему самодовлеющую силу. Господство над человеком его же собственной деятельности в отчужденных формах носит социальный характер. Это процесс, в ходе которого овеществленный труд становится в положение господствующего над живым трудом, а личность рабочего превращается в объект манипуляций собственника средств производства или бюрократического аппарата управления.

Если опредмечивание осуществляется в исторически преходящей форме отчуждения человека от результатов и социальных условий собственной деятельности, то способности труженика, вместо радости и удовлетворения, несут порабощение вещами и социальными отношениями, вызывают в сознании разрыв между ожидаемым и полученным, собственными представлениями и нормативными актами, желаниями и их удовлетворением.

Это накладывает определенный отпечаток на разветвленную систему ответственных взаимозависимостей сферы трудовой деятельности. Ответственность, конечно, не исчезает, но она приобретает гипертрофированные формы и проявляет себя по-разному в различных социально-экономических условиях как система вмененных норм деятельности и поведения, необходимость, обязанность отвечать за свои действия, поступки вне зависимости от их действительных мотивов. Она, как и сам труд, деформируется из родового сущностного человеческого отношения в нечто бесчеловечное, внешнее, голое принуждение.

Проблема ответственности в сфере трудовой деятельности и заключается, на наш взгляд, в возвращении ответственности в сфере труда ее истинно атрибутивного смысла, т. е. в приведении в соответствие друг другу обеих подсистем — ответственного труда и ответственного отношения к нему.

Ответственные отношения формируются также под влиянием степени и полноты реализации функций труда — удовлетворения разумных общезначимых человеческих потребностей, создания общественного богатства и развития личности труженика. В определении меры ответственного отношения к труду важнейшее значение приобретает мотивационная структура трудовой деятельности — совокупность потребностей, интересов, ценностных ориентаций труженика и т. д.

Следовательно, роль ответственности в структуре трудовой деятельности определяется тем, что она выступает регулятором меры потребности в труде и самовыражения сущностных сил труженика, фактором преодоления отчуждения в сфере трудового процесса. Ответственность является неотъемлемой, атрибутивной характеристикой и элементом структурных компонентов труда (производительных сил, целей труда и производственных отношений), содержания, характера и функций трудового процесса, показателем внутренней мотивации субъекта труда.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Плахотный А. Ф. Проблема социальной ответственности. Х., 1981. 4. Чангли И. И. Труд. Социологические аспекты теории и методологии исследования. М., 1973.

Поступила в редколлегию 15.12.88

О. Г. БЕРЗИН, канд. филос. наук, И. А. СИМОН

СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ И СВОБОДА ЛИЧНОСТИ

Проблема соотношения социальной справедливости и свободы личности практически не освещена в нашей философской литературе. Между тем она была и остается актуальной.

Вопросы социальной справедливости всегда волновали человечество. Писатели, философы, революционеры всех времен и народов обращались к этому сложному феномену. Идея социальной справедливости потому и имеет столь богатую историю, что всегда наиболее полно выражала потребности людей, определяла направление общественного прогресса.

Рассматривая социальную справедливость конкретно-исторически, необходимо отметить, что у каждого класса утвердилось свое понимание справедливости, и оценка действительности с позиций различных классов неодинаковы. Признавая классовую обусловленность справедливости, вместе с тем необходимо подчеркнуть, что в процессе развития общества были выработаны также общечеловеческие нормы нравственности и справедливости, учитывающие интересы различных социальных групп.

Классовый характер содержания понятия справедливости вытекает из объективного положения класса в системе общественных отношений. Господствующие классы всегда считали и считают справедливым то, что соответствует их экономическим и политическим интересам. Подчеркивая взаимосвязь классового и общечеловеческого, необходимо отметить, что интересы прогрессивных классов на определенном этапе развития совпадают с интересами прогресса всего общества. Общечеловеческие нормы справедливости содержат необходимые требования взаимоотношений людей друг с другом, а также максимально возможную степень удовлетворения элементарных прав и свобод личности. При этом общечеловеческое в понятии справедливости объединяет как традиционные общечеловеческие нормы нравственности, так и новые, возникающие на данных этапах социального развития. В современную эпоху, например, возрастает значение глобальных проблем, имеющих общечеловеческое значение и подлежащих нравственной оценке.

Важной особенностью категории «социальная справедливость» является ее многоплановость. Предметная область рассматриваемой категории распространяется на такие сферы жизни общества, как экономика, политика, право, мораль. Существенная черта справедливости как философской категории заключается

в том, что экономические, политические и правовые условия жизни общества воздействуют на нее и опосредованно, и непосредственно. В этой связи З. Бербешкина отмечает: «Справедливость можно считать обобщающим философским понятием, выражающим объективные экономические, политические, нравственные условия жизни того или иного класса, общества и тенденции их развития» [2, с. 45]. Раскрывая сущность справедливости как социальной категории, А. Бутенко подчеркивает, что справедливость и несправедливость являются «объективными качествами социальных форм связей» [4, с. 50].

В экономике справедливость затрагивает такие важные группы отношений, как отношения собственности, обмена и распределения, организации труда. В современных условиях особое значение приобретает проблема обеспечения справедливости в экономических отношениях. В первую очередь это касается отношений собственности, которые за десятилетия господства административно-командных методов управления экономикой подверглись серьезной деформации. Подобное, безусловно, отразилось на понимании справедливости в области распределительных отношений, где широкое распространение получил уравнилельный принцип. Это нанесло вред не только развитию экономики, но и всему обществу в целом. Одним из важнейших направлений развития экономики на современном этапе является расширение сферы свободы личности в области производственных отношений.

Справедливость в правовой сфере выступает в качестве необходимого социально-этического критерия правовой нормы. Справедливость и несправедливость, с одной стороны, воздействуют на право, а с другой стороны, сами нуждаются в необходимой опоре на соответствующее право. Причем нравственное понятие справедливости, если брать его общечеловеческое содержание, оказывает влияние прежде всего на те законы и нормы, которые направлены на защиту и укрепление прав и свобод личности, на обеспечение равенства всех перед законом.

В политической области справедливость распространяется на сферу отношений господства и подчинения, добровольности и принуждения. Патерналистический стиль управления, когда общество разделяется на «ведущих» и «ведомых», обрекает широкие массы населения на пассивное следование за «авангардом». Справедливость в области политики может быть восстановлена лишь вместе со свободой выбора политической ориентации личности на основе ее взглядов и убеждений.

Справедливость по праву считается категорией этики. В каком бы отношении ни существовала, она всегда имеет нравственное выражение. Именно с точки зрения справедливого или несправедливого давалась и дается оценка различных экономических, политических, правовых отношений и явлений действительности. Широкая сфера применения справедливости как оценочного понятия — наиболее существенная черта данной категории.

Учитывая этот аспект, справедливость можно считать интегральной оценкой общественных отношений» [3, с. 47].

Будучи преимущественно оценочной категорией, справедливость выступает как нравственный регулятор взаимоотношений людей, отношений индивида и социальной общности. Оценивая явления действительности как справедливые или несправедливые, личность ощущает удовлетворение или неудовлетворение. Это определяет мотивацию ее действий, влияя тем самым на характер активности — преобразующий, творческий или протестующий, разрушительный. Тем самым воплощается важная социально-регулятивная функция справедливости как источника социальной активности личности.

Понятие свободы личности не является простой редукцией общего понятия свободы, которая, согласно марксистской концепции, заключается в познании необходимости и практическом преобразовании действительности [1, т. 20, с. 116]. Конечно, свободу личности характеризуют и познание, и практическая деятельность, и выбор необходимой возможности на этой основе. Но особенностью личности как субъекта свободы является осуществление выбора по своей воле. Каждую личность отличают индивидуальные особенности, которые определяют своеобразие ее выбора. Отсюда вытекает понятие свободы воли. Важно выяснить содержание этого понятия, его структуру.

Ф. Энгельс говорил о свободе воли как о способности «принимать решения со знанием дела» [Там же]. Здесь схвачено важное в свободе воли, ее — в конечном счете — рациональный характер. Однако последним нельзя ограничиваться. Воля человека включает и эмоциональный момент. Личность характеризуется не только разумом, но и чувством, поэтому для свободы воли важны не только знания, но и стремления личности. Невозможно определить пропорции рациональной и эмоциональной составляющих в свободе воли, неразумно и абсолютизировать каждый в отдельности. Важно отметить и всегда иметь в виду их внутреннюю взаимосвязь.

Положение о связи знания и чувства в свободе личности имеет универсальное значение для всех субъектов свободы, свободы вообще. Не следует понимать познание необходимости лишь как теоретическое, это ведет к абсолютизации профессионального знания, к отделению от свободы общественности. Знание необходимости на эмпирическом уровне неразрывно связано с эмоциональным отношением к ней. Таким должно быть и теоретическое знание, что особенно важно для решения глобальных проблем современности. Таким образом, по нашему мнению, познание необходимости всегда включает в себя эмоциональный компонент. Это важно для свободы каждого человека.

В связи с соотношением рационального и эмоционального в свободе необходимо выяснить роль нравственности в освоении необходимости. Нельзя сказать, что проблеме нравственной свободы уделяется мало внимания, однако это относится к нравст-

венности как таковой, нравственному сознанию, деятельности и отношениям. Считается возможным познание необходимости и практическую деятельность рассматривать вне сферы нравственности, например, в естественнонаучном знании. Это относится и к личности. Между тем, личность характеризуется не только профессиональными, но и нравственными качествами; игнорирование подобного обстоятельства дорого обошлось советскому обществу. Знание необходимости и эмоциональное отношение всегда неразрывно связаны с нравственностью для всех уровней свободы. Таким образом, традиционное представление о структуре свободы воли следует расширить, подключив сюда знания на теоретическом и эмпирическом уровнях, эмоций и нравственность.

Структура свободы личности, по нашему мнению, включает не только свободу воли, но и внутреннюю свободу личности, когда объектом становится сама личность, ее внутренний мир.

Внутренняя свобода — это сложный феномен, регулирующий оценку личностью справедливости или несправедливости данных общественных отношений, активность человека в достижении социальной справедливости, во внешнем выборе.

Таким образом, социальная справедливость определяет сознание, нравственные качества и деятельность личности по преобразованию необходимых общественных отношений. Однако свободное действие личности по изменению необходимости на основе представлений о ее справедливости имело ограниченный характер. Ныне осмысление связи свободы личности и социальной справедливости качественно меняется. Уже нельзя определять свободу личности без оценки социальной справедливости глобальных проблем. В то же время решение этих глобальных проблем зависит от активности каждого члена общества.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Бербешикина З. А. Справедливость как социально-философская категория. М., 1983. 3. Давидович В. Слагаемые социальной справедливости // Коммунист. 1983. № 3. 4. Социализм: социальная справедливость и равенство. М. 1988.

Поступила в редколлегию 12.12.88

Т. И. ФИЛАТОВА

СОДЕРЖАНИЕ И ОСНОВНЫЕ ВИДЫ ОТЧУЖДЕНИЯ ПРИ СОЦИАЛИЗМЕ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА НЕСВОБОДЫ

Одним из величайших открытий К. Маркса и Ф. Энгельса была мысль о том, что социализм не забрасывается к нам в готовом виде и не может формироваться в результате озарения некоего гениального ума. Это общество, вызревающее благодаря прогрессу производительных сил в результате старения капиталистических производственных отношений.

Социализм как первая историческая стадия новой, коммунистической общественно-экономической формации рождается не на пустом месте, а, вырастая на плечах капитализма, сохраняет

во всех сферах жизни «родимые пятна старого общества, из недр которого оно вышло»*. Эта мысль Маркса осталась явно недооцененной современными обществоведами. Обычно к проявлению «родимых пятен» в социалистическом обществе относили наличие преступности, пьянства, в последнее время — наркомании и проституции. Но Маркс подразумевал под этим понятием нечто другое: явления, органически присущие капиталистическому обществу и неустранимые при социализме: прежде всего товарное производство и, следовательно, необходимость существования рынка в сочетании с планированием, распределение по труду, а значит сохранение фактического неравенства, государственность и, таким образом, сохранение политического господства, т. е. социализм наследует из предшествующего развития товарное производство в экономике и государственность в политике. Это наследие составляло то коренное отличие первой фазы коммунизма от ее второй, которая уже будет лишена «родимых пятен». И капитализм, и социализм являются ветвями одного дерева — человеческой цивилизации. Долгое время в философии и политэкономии господствовала идея о том, что социализм не может зародиться в недрах капитализма. Однако практика подтверждает обратное. В современных развитых капиталистических странах происходит реализация многих социалистических принципов. Собственность приобретает все более общественный характер, усиливается планирование на государственном уровне, создаются акционерные общества, происходит дальнейшая демократизация общественной жизни (возможность все более полного и свободного волеизъявления, гарантии прав человека и т. д.), растет жизненный уровень населения. В современном капиталистическом обществе идет процесс социализации. Все это подтверждает мысль о том, что в капиталистическом обществе накапливаются материальные предпосылки к переходу к более высокой ступени развития. Но для нынешнего этапа развития капитализма характерен и ряд негативных явлений: массовая безработица, милитаризация, господство частного интереса, индивидуализм и др. В идеале эти негативные явления могут быть преодолены при социализме.

Социалистическая революция положила начало новому общественному строю, который представлялся как великий прорыв народов к свободе. Социализм открывал перспективы для самостоятельного социального творчества, личного самовыражения. Но реальный социализм, призванный ликвидировать отчуждение и в результате этого открыть путь к свободе, на самом деле породил всеобщую несвободу, развил старые и породил новые виды отчуждения. Движение к социализму шло путем форсированного развития производства и «насаждения» социалистических форм (например, коллективизация, культурная революция). Это не могло не привести к различного рода деформациям,

* Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. С. 18.

которые нельзя объяснить только объективными или только субъективными факторами. Научное предвидение классиков о социализме во многом не получило своего подтверждения в практике социалистического строительства. Например, уничтожение частной собственности вылилось в утверждение монополии государственной собственности; «гуманизм» новых социалистических отношений проявился в образовании государственной собственности на рабочую силу; упала заинтересованность работников в результатах труда, распределение по труду стало зависеть от места работника в государственной иерархии, проявившись одновременно в уравниловке и привилегиях; диктатура пролетариата в реальности обернулась отсутствием политической демократии, в том числе внутрипартийной.

Таким образом, практика показала, что социализм может обладать различными видами отчуждения, как унаследованными от прошлого, так и специфическими.

В наиболее общем определении отчуждение труда представляет собой обособление от работника условий, процесса и результатов его собственной трудовой деятельности, воспроизведение этих условий как сил, противостоящих человеку и обретающих господство над ним, т. е. состояние отчуждения есть форма (степень) реализации свободы.

Всеобщей основой, материальной предпосылкой отчуждения при социализме выступает процесс разделения труда, который в свою очередь порождает два основных вида отчуждения — отчуждение труда как деятельности и отчуждение труда от собственности. Разделение труда выступает конечной причиной возникновения отчуждения трудящихся от управления производством, превращения их в простых исполнителей, т. е. «выключения» работников из складывающихся в процессе труда действительных отношений собственности.

Отчуждение неразрывно связано с процессом фетишизации производственных отношений — порождением таких объективных условий, при которых в представлении людей их собственные связи выступают как отношения вещей, институтов и подчиняются внешней силе этих отношений. Существование в экономической сфере различных видов отчуждения вызывает проявления отчуждения как в политической, так и в духовной сфере, ибо политика есть «концентрированное выражение экономики» (В. И. Ленин).

Одним из важнейших элементов политической системы является государство, которое должно выражать волю всего народа. Какова же его роль в нашем обществе? При определенных условиях произошла абсолютизация функций государства, образовалась пропасть между государством и гражданским обществом. Социализм и здесь породил специфические формы отчуждения. Политический курс на этатизацию общества, наметившийся еще в 20-х годах, т. е. полное подчинение социального организма тотальному «аппаратному» государству, принимающему

гипертрофированные, не обусловленные объективной необходимостью масштабы, сохранился и в период застоя. Подобное не только не способствовало развитию социализма и продвижению страны к коммунизму, но пагубно сказалось на всех сферах общественной жизнедеятельности.

Государство, которое было призвано укреплять социализм, обеспечивая развитие производительных сил, эмансипацию личности, расцвет культуры, во многом превратилось в механизм порождения новых видов отчуждения, извращения социалистических идеалов. Названные процессы являются убедительным подтверждением отсутствия свободы в таком обществе. Действительно, свобода, по Марксу, не отменяется и не учреждается акциями государства, но она ими или гарантируется, или ущемляется, подавляется. Государственность в соотнесении со свободой есть такое публично-властное устройство классового общества, в границах которого субъекты или имеют организационные и юридические возможности удовлетворять свои потребности, действительно проявлять свои способности, или же они этими возможностями не обладают. К. Маркс писал: «Свобода состоит в том, чтобы превратить государство из органа, стоящего над обществом, в орган, этому обществу всецело подчиненный» (Там же, с. 26). «Свобода» государства состоит в обратной зависимости от обеспечения свободы индивидам, достигаемого посредством учреждения публичной власти, конкретных политико-юридических институтов (Там же, т. 27, с. 284). Мера свободы соответствует уровню социально-экономического и культурного развития: чем сильнее сдавливают человека тиски отчуждения, тем больше он несвободен.

Отчуждение в сфере духовного производства ведет к извращению самой сущности и функций культуры, которая не связывает людей воедино, не восстанавливает духовное единство человека в пространстве и времени, а наоборот, приводит к разрыву межличностных связей и взаимному отчуждению друг от друга. Это порождает различные формы индивидуализма, так или иначе проявляющиеся в произвольном акте изъятия собственной сущности из социального существования; конформизма, т. е. адаптации к стихийным общественным отношениям на основе пассивного усвоения ею готовых предписаний, которыми личность пользуется как удобными формулами, стереотипами, вырабатываемыми группой, обществом.

Отсюда — расщепление личности на две противоположности: на «внутреннюю» сущность и «внешнее» существование, каждая из которых извращает и иррационализирует цельную человеческую личность. И как следствие — двойственность сознания, ограниченность духовных потребностей. Происходит подмена подлинно духовных ценностей эрзац-ценностями, которые проповедует «массовая культура». Налицо и противоречия в самой сфере сознания: между общественным и индивидуальным сознанием, между тем, что есть, и тем, что должно быть. В современных

условиях так называемое идеологическое отчуждение проявляется в том, что человек становится зависимым от идеи, идеальных конструкций. Реальная жизнь индивида подгоняется под сконструированный социальный идеал. В этих условиях происходит отчуждение свободы выбора и нравственной ответственности за собственный выбор. Ведь конструкции «идеально правильного человека» довлеют над живой личностью, порождая тем самым в душе человека чувство внутреннего дискомфорта, неуверенности, страха за несоответствие его реального духовного мира с санкционированной государственной схемой «правильного» социалистического образа мыслей, чувств. Вследствие этого человек утрачивает чувство внутренней духовной свободы.

Одной из важнейших задач перестройки является становление правового государства. Это будет означать начало ликвидации отчуждения аппарата управления от гражданского общества, торжество принципа «не народ для государства, а государство для народа». Таким образом, государство как бы возвращается в гражданское общество, из которого оно вышло и служит ему. Человек превращается в субъекта, наделенного реальными правами обеспечить для себя все, что он хочет в рамках закона. Поэтому в условиях строительства нового общества необходимо преодоление отчуждения как в экономической, так и в политической и духовной сферах социальной жизни.

Поступила в редколлегию 13.02.90

Т. А. КОЗУБ, канд. филос. наук

О РАЗРАБОТКЕ СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОГО АСПЕКТА СОБСТВЕННОСТИ

В дискуссиях, которые ведутся сегодня по проблемам выработки концепции развития советского общества, проблема собственности выделяется как ключевая. С ее разработкой во многом связываются выработка стратегии и практической линии перестройки, решение вопроса о том, какое общество и какими методами мы хотим построить [6].

Проблема собственности в системе нашего философского знания долгие годы занимала положение «падчерицы». Сложилась парадоксальная ситуация: собственность, которая рассматривается как сущностная характеристика общественно-экономической формации, оказалась на периферии философского знания, до сих пор не получила самостоятельного социально-философского анализа. Сильное долгое невнимание к этой проблеме не могло не оставить негативных последствий. Сегодня мы вынуждены констатировать не только факт отсутствия социально-философского анализа проблемы собственности, но и факт ее догматической закоренелости, искажения в кривом зеркале «массовой философии», которую породила эпоха сталинизма.

Пожалуй, самым распространенным искажением марксистского понимания собственности, которое продолжает бытовать и по сей день, является представ-

ление о собственности как о вещи или владении вещами. Так, в философском словаре собственность определяется как «принадлежность каких-либо объектов субъекту» [8], а в философской энциклопедии — как «безраздельная принадлежность вещи субъекту» [7]. Определение собственности как «чисто» имущественного отношения встречается и в монографических изданиях [5]. И это при том, что представление о собственности как о владении и о «равном владении» как «равном имени» было оценено в свое время К. Марксом и Ф. Энгельсом как чисто поверхностное, несущее в себе характерное для буржуазной политической экономии «отчужденное» выражение «общественного отношения человека к человеку» [1, т. 2, с. 46—47]. Тем не менее приходится констатировать, что призрак вещиизма витает над проблемой собственности и в наши дни. Мы уже свыклись с словосочетаниями «приумножение общественной собственности», «разбазаривание собственности» и т. п. Свыклись настолько, что позволили им проникнуть и в наш научный обиход, подменив собой понятие общественного богатства (достояния).

Скажите — мелочь, придирка к словесной неточности? Но в науке мелочей не бывает. Философия, как и любая другая наука, — наука точная. Такие «мелочи» не только и не просто засоряют язык науки, они способны исказить само содержание научного знания. К сожалению, в нашей истории мы имеем примеры, когда искаженное знание становилось орудием идеологических спекуляций и политических манипуляций.

Сведение проблемы собственности к упрощенной постановке вопроса о том, кто, чем и на каком основании владеет, во многом предопределило и отношение к ней философов. Как справедливо заметил Э. В. Ильенков, «очень часто случается, что вместо того чтобы с помощью термина раскрыть действительную суть вещи, индивид видит только сам термин с его традиционным значением, видит только символ, его чувственно воспринимаемое тело. В таком случае языковая символика из могучего орудия реального действия с вещами превращается в фетиш, загораживающий своим телом ту реальность, которую она представляет» [4, с. 179]. Научное познание оказалось парализованным прочно устоявшимися стереотипами обыденного сознания. Не освободившись от них, тщетно искать ответы на те вопросы, которые ставит начавшаяся в стране перестройка. Это — тупиковый путь и для науки, и для социальной практики.

К счастью, сегодня уже выработалось понимание того, что кратчайший путь приближения нашей философской науки к социальной практике проходит через возвращение к подлинному марксизму и подлинному ленинизму. Развитие теории собственности применительно к потребностям сегодняшнего дня предполагает, в первую очередь, реконструкцию имеющихся представлений на основе обращения к классическому наследию.

Прежде всего хочется сделать одно, не имеющее непосредственного отношения к анализу вопроса замечание, касающееся этимологии слова «собственность».

Если мы обратимся к толковому словарю Вл. Даля, то обнаружим, что смысловое значение слова «собственность» тождественно значению «собь», включающему в себя понятие богатства не только как вещи, имущества, но и как личного достояния, как «свойства нравственные, духовные, и все личные качества человека» [3]. Лишь со временем (думается, не без влияния того категориального значения, в котором собственность фигурирует в наших философских словарях), данное широкое значение было трансформировано в узкосмысловое «имущество, принадлежащее кому-, чему-нибудь» [6].

Этот маленький этимологический экскурс невольно наводит на мысль о том, а не сужаем ли мы смысловое содержание категории собственность, не обедняем ли его, причем обедняем заведомо? К сожалению, это так. Взяв за основу краткую марксову формулу собственности как отношения субъекта к условиям производства, мы оставили за ней как за занавесом все ее емкое содержание. Вместе с тем стоит лишь приподнять краешек «занавеса», и мы увидим, что анализ собственности у К. Маркса разрушает сложившиеся стереотипы, раздвигает традиционные «узкоэкономические» границы данного понятия, наполняет его глубоким гуманистическим звучанием.

Что же именно из заложенного К. Марксом в понятие собственности оказалось вне поля нашего зрения? Для ответа на этот вопрос вернемся прежде всего к ее исходной формуле — отношение индивида к условиям производства. Дав такое определение собственности, К. Маркс сразу же ставит вопрос: «Почему же не к условиям потребления? Ведь первоначально производство индивида ограничивается воспроизведением его собственного тела путем присвоения им готовых предметов, приготовленных самой природой для потребления?» [1, т. 46, ч. 1, с. 481]. Ответ на этот закономерный вопрос содержит следующее разъяснение: «Даже там, где готовые предметы надо всего лишь *найти, открыть*, это очень скоро начинает требовать от индивида напряжения сил, труда... и производства (т. е. развития) у субъекта известных способностей» [Там же, с. 481—482]. Таким образом, К. Маркс в понятие собственности изначально закладывает понятие человеческой способности, необходимости ее производства и развития посредством труда. Именно труд является элементом, конституирующим собственность. У К. Маркса это положение выражено следующим образом: «... Само орудие труда уже есть продукт труда, т. е. элемент, конституирующий собственность, элемент, положенный трудом...» [Там же, с. 489—490]. Таким образом, собственность обретает форму отношения живой человеческой деятельности к деятельности опредмеченной, живой человеческой способности к предметно воплощенной. Форму отношения, «в рамках которого труд присваивает себе созданный им самим — по крайней мере, созданный в этой форме — предметный мир...» [Там же, т. 26, ч. III, с. 274]. Отношения, в котором «каждый воспроизводит себя тем, что он воспроизводит другого...» [Там же, т. 46, ч. I, с. 447].

Собственность рассматривается К. Марксом как деятельное, реализующее себя в производстве отношение. Процесс присвоения объектов субъектом является одновременно процессом их формирования, видоизменения посредством труда, процессом подчинения объектов субъективной цели, превращения их в результаты субъективной деятельности [Там же, с. 478]. А это означает, что сама способность к труду выступает необходимым и существенным моментом присвоения. Не случайно вопрос о грядущем присвоении пролетариатом существующей совокупно-

сти производительных сил анализируется классиками марксизма прежде всего с точки зрения особенностей объекта, который должен быть присвоен. При этом подчеркивается, что «само присвоение этих сил представляет ни что иное, как развитие индивидуальных способностей, соответствующих материальным орудиям производства. Уже по одному этому присвоение определенной совокупности орудий производства равносильно развитию определенной совокупности способностей у самих индивидов» [Там же, т. 3, с. 68].

Человек не может производить, присваивать, не совершенствуя и не изменяя своих способностей. К. Маркс неоднократно подчеркивает мысль о том, что в процессе исторического развития общественного производства изменяются как объективные условия, так и сами производители. В этой связи объективные условия производства определяются им как неотъемлемая предпосылка человеческой индивидуальности и способ существования последней [Там же, т. 46, ч. 1, с. 481].

В ходе исторического развития изменяются условия производства, изменяется сам человек, изменяются и собственность, ее конкретно-историческое содержание и форма. В той точке, когда она достигает истины своего развития, что по времени соответствует коммунистической формации, К. Маркс в центр ее определения как качественно новой формы общности, формы взаимозависимости индивидов ставит понятие «свободная индивидуальность» [Там же, с. 101].

Все это заставляет по-иному взглянуть на исторический процесс развития форм собственности, который своим ходом не просто влияет на развитие человека, а является историческим процессом развития самого человека, имеющий свои качественно определенные этапы. Правомерность такой постановки вопроса подтверждает краткое резюме, которое делает К. Маркс из рассмотрения докапиталистических форм собственности: «Мы видели, — пишет он, — что собственность [рабочников] на условия производства выступала как тождественная с ограниченной, определенной формой общества и, следовательно, — для того чтобы образовалось подобное общество, — как тождественная с ограниченной, определенной формой индивида, обладающего соответствующими качествами: ограниченностью и ограниченным развитием своих производительных сил» [1, т. 46, ч. II, с. 34].

Перенесение вопроса о развитии форм собственности в плоскость исторического развития человека предполагает соотношение таких понятий, как «общественная собственность» и «индивидуальная собственность». Соотношение этих понятий волнует сегодня не только философов, но и экономистов, политиков в связи с развитием и поощрением индивидуальной трудовой деятельности, переходом на рыночные отношения.

Обращение к философской монографической литературе показывает, что практически нигде мы не встретим попытки дать интерпретацию исторической новой формы собственности, определение которой дано К. Марксом в «Капи-

таде»: «Капиталистический способ присвоения, вытекающий из капиталистического способа производства, а следовательно, и капиталистическая частная собственность, есть первое отрицание индивидуальной частной собственности, основанной на собственном труде. Но капиталистическое производство порождает с необходимостью естественного процесса свое собственное отрицание. Это — отрицание отрицания. Оно восстанавливает не частную собственность, а индивидуальную собственность на основе достижений капиталистической эры: на основе кооперации и общего владения землей и произведенными трудом средствами производства [1, т. 23, с. 773].

К данному определению, правда, обращается Н. И. Алексеев в своей монографии «Диалектика труда при социализме» [2]. Однако авторская попытка разъяснения такого «неожиданного», по его мнению, определения связи производителей со средствами производства не вышла за границы тех разъяснений, которые дал в свое время Ф. Энгельс Е. Дюрингу, усмотревшему логическую нелепость в совмещении понятий общественная и индивидуальная. Автор не учел того, что поскольку Е. Дюринг обвинил К. Маркса в отсутствии логики, постольку разъяснение Ф. Энгельса носит формально-логический характер. Ф. Энгельс, в частности, пишет: «... Общественная собственность простирается на землю и другие средства производства, а индивидуальная собственность на другие продукты, т.е. на предметы потребления» [Там же, т. 20, с. 134]. Это положение, будучи воспринято буквально, вне контекста марксистской концепции собственности, ведет к отождествлению индивидуальной собственности с собственностью на жизненные средства, что является грубой ошибкой, ибо форма собственности, где «работник относится как собственник только к жизненным средствам... по сути дела является формулой рабства и крепостничества, которая тоже отрицается и является исторически разложившимся состоянием с точки зрения отношения рабочего к условиям производства как к капиталу» [Там же, т. 46, ч. I, с. 490].

Выразить адекватно смысловую нагрузку понятия индивидуальная собственность исключительно с помощью экономических категорий не представляется возможным. Отмечая недостаточность одного лишь экономического подхода к анализу собственности, классики марксизма писали: «... Экономисты иногда в виде исключения отстанывают видимость человеческого в экономических отношениях — особенно тогда, когда они нападают на какое-нибудь специальное злоупотребление, — но чаще всего они берут эти отношения как раз в их явно выраженном *отличии* от человеческого, в их строго экономическом смысле. Не сознавая этого противоречия и шатаясь из стороны в сторону, они не выходят за его пределы» [Там же, т. 2, с. 35].

Для выяснения смысловой нагрузки индивидуальной собственности необходимо прежде всего обратиться к определению индивидуальной частной собственности, т.е. той формы, которая подлежит обогащению, воспроизведению на новой исторической основе. Ее характеристика у К. Маркса выходит за рамки «строого экономического» анализа, включает социальный, человеческий аспект. Владение орудием труда в данной форме собственности рассматривается К. Марксом с точки зрения мастерства работника, которое и делает его собственным. Собственность на свой труд выступает как понятие тождественное с определенным самодовлеющим развитием односторонних способностей работающего собственника [Там же, с. 487—490, 493]. Таким образом, индивидуальная частная собственность в своем социальном аспекте предстает как одностороннее развитие индивида, осно-

ванное на сращенности его с частичным орудием и на связи с ограниченным социальным коллективом. Капитализм отрицает эту одностороннюю самостоятельность индивида, превращая его в частичную функцию частичного орудия труда. Но капитализм вместе с тем создает и исторически новую основу производства — универсально развитые производительные силы и выраженную в меновой стоимости универсальную связь индивидов. Отрицание капитализма восстанавливает индивидуальную собственность, но на качественно иной исторической основе. На основе всесторонней непосредственной связи индивида с социальным коллективом как единым целым, для которого использование условий производства является общим делом и подчинено общим целям. «... Вместе с превращением деятельности индивидов в непосредственно всеобщую или общественную, — отмечает К. Маркс, — с предметных моментов производства совлекается эта форма отчуждения; они тем самым превращаются в собственное органическое общественное тело, где индивиды воспроизводят себя как отдельные единицы, но как общественные единицы» [1, т. 46, ч. II, с. 347]. Понятием «общественная собственность» охватывается и понятие общественного индивида, в понятии «индивидуальная собственность» выражается способ общественного бытия индивида.

«Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние...» — так определяет К. Маркс новый тип взаимозависимости людей в процессе общественного производства» [Там же, т. 46, ч. I, с. 101]. Это определение не только по существу воспроизводит определение индивидуальной собственности, данное в «Капитале», но и уточняет, конкретизирует его. Свободная индивидуальность — общественный продукт новой исторической общности людей, всеобщая форма общественного богатства. Свободная индивидуальность — «лицо» общественной собственности, отсутствие которого столь ощутимо в наши дни.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Алексеев Н. И. Диалектика труда при социализме. М., 1979. 3. Даль Вл. Толковый словарь живого великорусского языка М., 1982. Т. 4. 4. Ильенков Э. В. Диалектическая логика: Очерк истории и теории. 2-е изд., доп. М., 1984. 5. Крутова О. Е. Человек и история (Проблема человека в социальной философии марксизма). М., 1982. 6. Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1961. 7. Проблемы разработки концепции современного социализма // Вopr. философии. 1988. № 11. 8. Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. 9. Философский словарь / Под ред. И. Т. Фролова. 4-е изд. М., 1980.

Поступила в редколлегию 12.02.90.

Л. А. ПОРТЯНЧЕНКО

О КОНКРЕТНО НАУЧНОМ ЗНАНИИ КАК ОБЪЕКТЕ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ

Обновление советского общества затронуло не только сферу материального, но и духовного производства, в котором важную роль играют коренные преобразования в философской науке.

Обсуждению объективных и субъективных причин, обусловивших негативные тенденции в ее развитии, а также выработке оптимальных путей совершенствования философских исследований было посвящено Совещание философской общественности по теме «Философия и жизнь», организованное 14—16 апреля 1987 г. редакцией журнала «Вопросы философии».

Как на указанном Совещании, так и в ряде публикаций, отмечалось, что обновление философии, преодоление застоя в ее развитии — сложный и многоплановый процесс, включающий в себя осмысление ее прошлого и настоящего и в то же время предполагающий глубокую организационную и концептуальную перестройку современной философской науки [7; 9; 12].

Одним из аспектов, который требует дальнейшего осмысления в контексте содержательного обновления философии является, на наш взгляд, анализ конкретно научного знания как объекта философского исследования, ибо ориентация философов на то, что не сама окружающая действительность является непосредственным объектом философского исследования, а полученные конкретными науками знания о ней, стала одной из теоретических предпосылок распространения схоластики и комментаторства в философской науке.

Как известно, развитие многих отраслей отечественной науки прошло через тернии гонений и запретов, вплоть до физического уничтожения непокорных. Не менее известно и то, что теоретические гонения на носителей нестандартных научных мыслей осуществлялись с помощью прямолинейно применяемых отдельных положений материалистической диалектики под видом использования ее в качестве всеобщего метода познания. Такое ненаучное, недialeктическое их использование постепенно превратило марксистско-ленинскую философию из философского метода познания истины в философский метод ее опoшления. «Все мы помним известный опыт насильственной «диалектизации» теоретической геологии (30-е годы), языкознания и политэкономии (40—50-е годы). Следует помнить и о том, что последним «аргументом» в борьбе с генетикой, кибернетикой также очень часто были абстрактно-всеобщие требования диалектического метода и мышления» [6, с. 42].

И как идейное противодействие ненужной опеке и навязчивым, некомпетентным указаниям со стороны философии появляются теоретические разработки, в которых с новой силой поднимается вопрос о необходимости жесткого разграничения предметов и методов конкретных наук, с одной стороны, и предмета и метода философии — с другой. Эти теоретические разработки образовали основу так называемой концепции философского невмешательства.

Исходя из того, что каждая область научного познания имеет специфический предмет, который требует специального метода исследования, а значит, имеет свою логику движения научных теорий и понятий, ее сторонники приходят к убеждению, что фи-

лософия не должна устанавливать свой порядок в конкретных науках. Философия не должна выступать ни средством познания в последней инстанции, ни тем более средством запрета на познание, не должна пытаться самостоятельно определять содержание различных физических, химических и других вещей и связей материального мира. Любые же попытки со стороны философов «проникнуть в тайны строения вещества, эволюцию живых организмов и т. п. могут привести только к возрождению отживших натурфилософских представлений. Философия не может иметь своей теории элементарных частиц, наследственности и т. п., она берет их как данные из современной ей науки» [5, с. 315].

Таким образом, основу концепции невмешательства составила идея о недопустимости непосредственного и категорического вмешательства философии в процесс конкретно научных исследований. Прогрессивность подобной идеи была несомненна, так как она позволила теоретически обосновать свободу различных отраслей отечественной науки от идеологизированного философского вмешательства, обосновать ту самостоятельность, которая была необходима для их дальнейшего развития. Очевидно, именно это и привлекло в свое время многих прогрессивных философов и представителей конкретных наук в ряды сторонников и последователей данной концепции.

Обеспечив таким образом свободное развитие конкретных наук, теперь необходимо было заняться теоретическим переосмыслением философского предмета исследования в духе марксистско-ленинского подхода, т. е. согласовать общепризнанное положение о том, что философия диалектического материализма является наукой о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления, с тем, каким же образом она может и должна познавать природу и общество.

Сложность возникшей проблемы заключалась в том, что, признавая в качестве философского объекта исследования всеобщие законы развития, по логике требовалось признать и то, что философия для получения знания о всеобщем необходимо обращаться к конкретным природным и общественным вещам, процессам и отношениям, так как всеобщее не существует вне единичного, конкретного. Но с позиций невмешательства любое обращение к конкретным вещам со стороны философии будет ни чем иным, как рецидивом вмешательства в ту или иную область конкретных наук.

При решении этой проблемы мнения разделились. Одни философы, ссылаясь на знаменитое высказывание Ф. Энгельса о том, что «за философией, изгнанной из природы и из истории, остается, таким образом, еще только царство чистой мысли» [1, т. 21, с. 316], стали доказывать, что материалистическая диалектика с развитием конкретных наук исключает всякую «онтологию» и сводится только к учению о мышлении в его отношении к бытию, находящему свое выражение в субъектно-объектных отношениях,

к всеобщему в процессе познания [2; 8; 11]. Это направление, получившее в литературе название «гносеологического», представляет собой крайнюю форму концепции невмешательства, ибо из предметной области философского исследования исключаются и природа, и общество. Отстаивая подобную точку зрения, А. В. Потемкин писал: «Рабочему классу, его политической партии и его государству не нужна философия, претендующая на то, чтобы рядом или сверх той картины природы и общества, которая рисуется всей совокупной деятельностью естественных и общественных наук, создавать особую, отличающуюся от первой, философскую картину мира» [11, с. 112].

Не ставя своей целью анализировать достоинства и недостатки данного подхода, заметим лишь, что ссылка на Ф. Энгельса в обоснование данного взгляда на предмет современной философии не совсем корректна. Во-первых, Ф. Энгельс говорит о конце старой, так называемой натурфилософии, а не об ограничении предмета диалектико-материалистической философии [1, т. 20, с. 25]. Во-вторых, остаются без внимания другие высказывания Ф. Энгельса, в которых он в качестве одной из наиболее важных задач марксистской философии рассматривает анализ наиболее общих законов развития, действующих и в природе, и в обществе, и в мышлении. Он указывает, в частности, что диалектика — это наука «об общих законах движения как внешнего мира, так и человеческого мышления...» [Там же, т. 21, с. 302]. Законы движения внешнего мира и законы человеческого мышления — это «два ряда законов, которые по сути дела тождественны, а по своему выражению различны лишь постольку, поскольку человеческая голова может применять их сознательно, между тем как в природе, — а до сих пор большей частью и в человеческой истории — они прокладывают себе путь бессознательно» [Там же]. Другими словами, диалектика понятий является «лишь сознательным отражением диалектического движения действительного мира» [Там же]. Следовательно, для Ф. Энгельса диалектика выступает и как наука о законах бытия, и как наука о законах отражающего это бытие мышления.

В отличие от гносеологического направления, представители другого подхода не исключают возможности философского познания объективного мира, но для того чтобы соблюдался принцип невмешательства, они вводят понятие опосредованного познания, где в качестве опосредующего звена выступают конкретно научные знания.

«Философия, — пишет П. В. Копнин, — непосредственно имеет дело не с вещами и процессами, а со знанием о них, с понятиями и теориями наук» [5, с. 315]. В. У. Бабушкин также отмечает, что «философия, подобно науке, познает объективный мир, но в отличие от нее изучает этот мир не непосредственно, как полагают натурфилософы, метафизики, мистики, а опосредованно, опираясь на научные знания. Наука, таким образом, выступает в качестве посредника между философией и действительностью»

[4, с. 117]. И еще одно высказывание на этот счет. «Мы, — замечает Ойзерман Т. И., — согласны с И. Т. Фроловым, который пишет, что диалектический материализм в отличие от натурфилософии «имеет дело со «второй реальностью», созданной наукой» [10, с. 166].

Само по себе положение о том, что философии при познании окружающего мира не обойтись без тех знаний, которые добываются конкретными науками, возражений не вызывает. Возражение вызывает правомерность абсолютизации данного положения, которая в конечном счете приводит к ограничению предмета философии лишь сферой конкретно научных знаний, что превращает философию из науки о развитии действительности фактически в науку о знаниях.

Правда, в свое время П. В. Копнин обращал внимание на то, что своеобразность философского познания мира через обобщение конкретно научных знаний «служит основой для неверных концепций, согласно которым современная философия является знанием о знании, а не знанием об объективной реальности и ее законах», поясняя: «Да, философия начинается с анализа знания, но не для того, чтобы замкнуться в нем, а для того, чтобы с помощью анализа понятий и теорий наук вскрыть формы и законы объективного мира. Анализ результатов других наук — это не конечная цель, а средство постижения своего истинного объекта — всеобщих законов движения» [5, с. 315 — 316].

С последним утверждением автора нельзя не согласиться. Но идея того, что знания, добытые конкретными науками, являются для философии не конечной целью, а лишь средством, а значит, началом философского осмысления мира, — не нова. Об этом писал еще Гегель. К сожалению, П. В. Копнин не развил эту идею в достаточно непротиворечивую концепцию. Не получила она должного развития и в работах других авторов.

Неясным остается и то, чем отличается в таком случае познавательная роль марксистско-ленинской философии, отводимая ей сторонниками рассматриваемого подхода в рамках концепции невмешательства, от той, которая отводилась философии в рамках позитивизма. Ведь как одни, так и другие, исходят из общего тезиса о том, что позитивное научное знание о природе и обществе могут продуцировать только специальные науки, а философия как особая наука не может претендовать на самостоятельное, выходящее за рамки конкретно научного познания исследование объективной реальности. Но допущение лишь опосредованного конкретно научными знаниями философского исследования мира с неизбежностью ведет к элементам схоластики и комментаторства в самой философской науке, что особенно ярко проявилось в познании социальных процессов, развивавшихся и протекавших в нашем обществе.

В заключение нашего анализа отметим, что философской науке для выхода из состояния застоя необходимо преодолеть ею же установленный и теоретически обоснованный запрет на фило-

сефское познание действительности, а также вытекающее из этого запрета представление о конкретно научном знании как о единственно возможном объекте философского исследования.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Алексеев П. В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1983. 3. Алексеев М. Н. Введение. Теория материалистической диалектики и принципы ее разработки // Материалистическая диалектика как научная система. М., 1983. 4. Бабушкин В. У. О природе философского знания: критика современных буржуазных концепций. М., 1978. 5. Копнин П. В. Проблемы диалектики как логики и теории познания. М., 1982. 6. Лоскутов В. А. Революционная практика и материалистическая диалектика // Практическая обусловленность философского знания. Свердловск, 1988. 7. Материалы Совещания философской общности // Вопр. философии. 1987. № 7—12. 8. Налетов И. З. Конкретность философского знания. М., 1986. 9. Орлов В. В. Какой должна стать теория развития? // Филос. науки. 1987. № 12. 10. Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. 11. Потемкин А. В. О специфике философского знания. Ростов н/Д, 1973. 12. Разумов А. Е. Новое мышление и «старая» философия? // Коммунист. 1989. № 2.

Поступила в редколлегию 1.04.89

Ю. Е. ПЕТРОВ, канд. филос. наук, Б. Я. ПУГАЧ, канд. филос. наук

К ПРОБЛЕМЕ ПРОТИВОРЕЧИЙ В ПЕРИОД ПЕРЕСТРОЙКИ

Перестройка — это реализация познанных экономических, социальных, политических, правовых и других возможностей, которые вытекают из тенденции объективного революционного обновления общества.

Научный подход к анализу сущности перестройки предполагает рассмотрение ее прежде всего с диалектических позиций с учетом противоречий этого процесса, в частности, соотношения реальной возможности и действительности.

Революционное обновление всех сфер жизни советского общества обострило искусственно завуалированные в годы застоя противоречия, выдвинув проблему анализа таких противоположностей, как свобода и необходимость, демократия и дисциплина, централизованность и самостоятельность и др.

На современном этапе к труженику социалистического общества предъявляются два высоких требования: проявлять инициативу, активность и одновременно быть добросовестным исполнителем своих прямых обязанностей, т. е. с высокой ответственностью выполнять свое дело. Эти два качества представляют собой диалектические противоположности. Они находятся в единстве, взаимно предполагают друг друга, и, одновременно, различаясь, находятся в состоянии «борьбы». Что касается единства названных противоположностей, она очевидна. Состояние же их «борьбы» требует определенного разъяснения, так как это не такой уж простой вопрос.

Исполнительность и инициативность — неотъемлемые свойства любого хорошего работника. Однако не каждый человек способен в такой же мере быть творчески активной личностью. Зачастую добросовестный исполнитель в силу объективных причин не в состоянии проявлять в должной мере инициативу и ак-

тивность. Бывает и так, что именно исполнительность и добросовестность могут мешать человеку проявлять творческую активность. С другой стороны, чрезмерная инициативность нередко не дает возможности выполнять порученное дело. Более того, инициативность, замешанная на беспочвенной фантазии, может привести к нежелательным последствиям, например, неоправданным затратам материальных, трудовых и финансовых ресурсов. Таким образом, инициативность и исполнительность взаимно противостоят друг другу: «слепая», бездумная исполнительность препятствует проявлению инициативы, а беспочвенная инициативность мешает требованию исполнительской дисциплины.

Разрешение этого объективного противоречия возможно, если каждый человек будет оптимально сочетать инициативу и исполнительность, соблюдая необходимую меру в реализации каждого из этих противоположных качеств. Нарушение меры может привести к гипертрофированному развитию одной из противоположностей в ущерб другой.

В связи с методологическим значением проблемы противоречия актуальным является и вопрос о выявлении роли категории качественного скачка в научном осмыслении проблем перестройки. Однако проблема взаимосвязи названных категорий в философской литературе только начинает разрабатываться. Одним из недостатков рассмотрения данных вопросов является, например, расплывчатость рассуждений, вследствие чего либо содержание категории диалектического противоречия смешивается с сущностью качественного скачка, либо взаимопереход количественных и качественных изменений истолковывается в смысле единства и борьбы противоположностей [2; 3]. Чтобы лучше понять сущность перестройки как качественного скачка в развитии социализма, следует различать существенные и несущественные качественные изменения, определяемые прежде всего характером общности и глубины исчезающих и возникающих свойств изменяющегося объекта в конкретных условиях. Процесс перестройки характеризуется радикальными преобразованиями наиболее общих и важных сторон общественного организма — экономических, социально-политических, духовных и др. С этой точки зрения можно сказать, что перестройка является не только количественным и качественным изменением, но и революционным скачком в развитии социализма, хотя слово «революция» не означает здесь смены социалистической формы собственности, а предполагает лишь определенные преобразования в развитии способа производства.

Правильное понимание качественного скачка особенно важно для анализа диалектики производительных сил и производственных отношений, а также других вопросов перестройки.

Известно, что материальный и духовный потенциал общества в конечном счете зависит от уровня развития производительных сил. Этот уровень в конце концов измеряется количеством и качеством материальных ценностей, производимых человеком в единицу времени. В настоящее время особую социальную значимость приоб-

ретает закон роста производительности труда, поскольку он определяет все другие стороны общественной жизни. Рост производительности труда в той или иной сфере общественного производства, выражающийся в увеличении количества продукции, предполагает, что качество продукции в данной сфере улучшается или остается неизменным, по меньшей мере, не ухудшается. К сожалению, в реальной практике количество продукции нередко увеличивается за счет понижения качества. Тогда получается парадокс: увеличение количества продукции в обществе налицо, но оно никак не свидетельствует о росте производительности труда. Чтобы ускорить все более полное удовлетворение материальных и духовных потребностей человека, нужно, следовательно, не только повышать производительность труда, но одновременно улучшать качество продукции. На этом пути имеется пока ряд трудностей. Одной из них, наряду с изменением взаимодействия количества и качества в отношениях собственности на средства производства, является анализ отношений распределения.

До введения социальных принципов широко была распространена тенденция к уравниловке как в процессе производства, так и в социалистическом распределении по труду. Однако известно, что уравниловка может исчезнуть только тогда, когда доходы работника будут находиться в прямой зависимости от конечных результатов труда, последовательного проведения в жизнь принципов хозяйственного расчета, широкого развития кооперативного движения, арендного и коллективного подрядов. Поэтому, как отмечалось на XIX Всесоюзной партийной конференции, «мы не можем мириться с любыми, явными или скрытыми, формами иждивенчества, возможностью безбедно существовать, плохо работая» [1, с. 16]. Без преодоления тенденции к уравниловке, нам думается, невозможно поднять и качество продукции на уровень мировых стандартов.

В улучшении производственных и потребительских показателей социалистической продукции значительную роль играет и научно организованная система качественных параметров товарной продукции. Но в нашей хозяйственной практике все еще имеются немалые трудности в учете этих параметров. Так, на наш взгляд, недостаточно решается задача количественного сравнения, измерения наблюдаемых параметров, тем более фиксации в абстрактных понятиях и категориях ненаблюдаемых их характеристик.

Таким образом, философские категории количества и качества, их противоречивый характер имеют большое значение в теоретическом осмыслении проблем перестройки и практическом проведении в жизнь радикальной экономической реформы, а также решении других социально-политических проблем.

Список литературы: 1. Материалы XIX Всесоюзной конференции КПСС. М., 1988. 2. Мельниченко Н. Теория качественных превращений и ее мировоззренческое и методологическое значение: Автореф. дис... д-ра филос. наук. М., 1980. 3. Суханов В. И. Концепция предметного противоречия. Саратов, 1976.

Поступила в редколлегию 20.12.88

Объективная необходимость дальнейшего укрепления правовой основы государственной и общественной жизни настоятельно требует поиска эффективных путей и условий реального претворения в жизнь демократической и гуманистической политики Коммунистической партии и Советского государства в области правового регулирования. Научно-практическое освоение категории «правовая культура» в этой связи является важнейшим направлением исследовательских изысканий. Современную социально-правовую реальность во всем ее богатстве и многообразии, динамике и противоречивости невозможно осмыслить с помощью старых, подчас слишком узких трактовок. Нужны принципиальная переориентация философско-правовой мысли, новые подходы, отказ от стереотипов, выход за рамки юридической догмы. Требуются комплексные (синтетические) построения, позволяющие осуществлять более гибкие и адекватные научные операции и достигать более высоких уровней обобщений.

Правовая культура — одна из таких категорий, новое видение которых дает возможность анализировать и оценивать правовую реальность в ее целостном измерении. Важнейшим направлением научно-практического освоения данной категории становится проблема системности и целостности. Отсутствие подобного рода теоретических разработок отрицательно сказалось на качестве практической юриспруденции.

Правовая культура, по нашему мнению, относится к числу многоплановых интегральных объектов с разветвленной системой «внутренних» (межэлементных) и «внешних» (межсистемных) взаимосвязей. Это — не замкнутое образование, состоящее из специфических элементов, а динамическая система общества, взаимодействующая на «входе» и «выходе» со всеми сферами его жизнедеятельности. Наличием разветвленной системы «внешних» взаимосвязей определяется сложный характер детерминации правовой культуры. Ее генетические связи с элементами общественной системы, в той или иной мере формирующие правовое, хоть и выступают внешним, тем не менее в значительной степени определяют ее содержание. Развитие правовой культуры находится в прямой связи с социально-экономическим строем общества и обусловленным им типом государственности, с политикой господствующих классов. Однако при всей значимости внешних коммуникаций правовой культуры целостность ее в немалой степени определяется прочностью внутренних связей, их стабильностью и сбалансированностью, от чего зависит степень эффективности обратного воздействия на породившие данную систему факторы.

Важным является вопрос о структуре правовой культуры: именно взаимодействие системообразующих элементов составляет

целостность и образует систему внутренних коммуникативных связей. Как отмечает М. С. Каган, все разговоры о «системности культуры» остаются и будут оставаться неконкретными, данью «модной» терминологии до тех пор, пока исследователи не обратятся к выявлению структуры изучаемых систем» [2, с. 143].

Итак, системой чего — идей, способов деятельности, видов деятельности, культурных ценностей и т. п. — является правовая культура? Реально ли существующая эта система или логически сконструированная? Ее отношения с данным общественным устройством?

Главным компонентом правовой культуры, воплощением ее социальной сущности выступает человек в его многообразных связях, ставящий перед собой определенные цели и стремящийся к их осуществлению. Эти цели, равно как и способы их достижения, обусловлены спецификой правового регулирования как особого типа социальной регуляции. Значит, любой компонент правовой культуры — вещественный, процессуальный, духовный — связан с человеком, служит результатом его общественно-правовой активности. Правовые учреждения (система государственных органов и общественных организаций, обеспечивающих правовой контроль, регулирование и исполнение права) осуществляют правовую политику государства, направленную на всемерную защиту конституционных прав, законных интересов советских граждан, обеспечение достоинства личности.

С деятельностью человека как субъекта правового общения обязательно связан и каждый из имеющих место в правовой культуре процессов: нормотворчество, правореализация, включая правоприменение, духовно-идеологическое общение. Все они имеют определенный порядок, характеризуются продолжительностью и направленностью. Духовно-идеологическое общение одновременно является сущностной характеристикой группы компонентов, имеющих духовную природу. Это правовые идеи, оценки, взгляды, убеждения, которые формируются, усваиваются и распространяются людьми в процессе их правового общения. За идеями всегда стоят определенные интересы, потребности, они соответствуют требованиям той или иной общественной системы. Юридические доктрины, теории, таким образом, выступают неотъемлемым компонентом правовой культуры.

Выделение вещественных, процессуальных и духовных компонентов правовой культуры позволяет выявить в ней структуры по меньшей мере двух уровней — вертикальную и горизонтальную: «Горизонтальная структура отражает специфическую взаимосвязь элементов систем, вертикальная — связь элементов с источником своего существования (вещественным, энергетическим, информационным)» [1, с. 71]. Обозначенная совокупность компонентов, имеющих духовную природу, относится к вертикальному уровню: в конечном счете все компоненты связаны с источником своего существования — человеком как субъектом правового общения. Что касается горизонтального уровня, то здесь можно выделить

такие компоненты, как право, закон, систему складывающихся и функционирующих в обществе правоотношений, механизм правового регулирования, субъекты права (индивидуальные, коллективные, организующие и приводящие весь правовой механизм в действие), законность и правопорядок, иные правовые явления (юридическая ответственность, ответственность в позитивном плане, правосубъектность, правовой статус, юридические факты и т. п.). Например, активную роль в этом плане играют юридические факты — своего рода «нервные окончания» (рецепторы) правовой системы, обеспечивающие ее сцепление с реальными жизненными отношениями.

Сущность специфической взаимосвязи указанных компонентов состоит в подчинении правового общения субъектов требованиям правовой нормативности как должного, корнящегося в исторически обусловленной необходимости правовой формы опосредования тех или иных общественных отношений, равно как и требованиям нормативности, вытекающей из закона.

Человек, как видим, выступает в правовой культуре во многих качествах — гражданина, субъекта права и правоотношений, носителя прав и обязанностей, свободы и ответственности, правового сознания, праводеееспособности, определенного социального и правового статуса. К нему обращены нормативно-юридические предписания, от него зависит состояние законности и правопорядка. Он — объект судебной и иной правовой защиты. На нем замыкаются практически все юридические явления, фокусируются разнообразные правовые связи и процессы. Ему в конечном счете принадлежит ведущая роль в общей совокупности факторов, определяющих результаты правового воздействия. Таким образом, человек как субъект правового общения выступает тем организующим началом, которое не только объединяет все компоненты в систему, а и приводит их в движение, благодаря чему возникает новое системное качество — правовая культура, не сводимая к качеству отдельных компонентов. Благодаря социально-творческой деятельности своего субъекта правовая культура как динамичная система характеризуется самоорганизацией, способностью к трансформации в процессе развития, целенаправленностью, научной управляемостью. Человек, следовательно, суть системообразующий фактор правовой культуры, причина ее целостности, обеспечения функционирования и развития. Нет, не было, не может быть правовой культуры как системного образования вне человека, его разума, целей, активности.

Именно поэтому компоненты правовой культуры при всем многообразии являя собой собой отнюдь не набор случайных, бесвязных феноменов. Они интегрированы системой, выступают компонентами именно данной системы и в этом смысле совместимы, хотя и противоречивы, разнокачественны. Противоречие, единство, сцепление, взаимодействие этих компонентов утверждают систему в рамках данного качества, обеспечивают функционирование и развитие системы. Это и есть структура, внутренняя

организация системы. Благодаря ей последняя предстает в качестве внутри-себя-организованной реальности.

Изложенная точка зрения позволяет рассматривать системность правовой культуры как совокупность внутренне согласованных, взаимосвязанных однородных структурных образований, в целостном функционировании которых проявляется мера социальной зрелости субъекта правового общения, уровень совершенства всей совокупности образующих его правовых связей и отношений.

В системном анализе весьма важным является выявление таких факторов целостности системы и источников ее развития, как неоднородность и противоречивость, ибо задача общественного управления — оптимизация объективно-ценностных элементов системы и минимизация действия ее негативных элементов, т. е. умение своевременно обнаружить и разрешить противоречия.

Управление такой системой, как правовая культура, может быть эффективным лишь на основе своевременного разрешения прежде всего противоречия между объективно обусловленной правовой природой социалистических общественных отношений, мерой свободы и равенства участников общественных отношений и практикой «сдерживания» реального воплощения этой меры из-за преобладания командных, административно-властных методов управления, «предписывающих» и «запретительных» тенденций в правовом регулировании. Разрешение данного противоречия состоит в *непрерывной* гармонизации соотношения взаимодействующих сторон, возможной лишь в рамках необходимых изменений (подлинной демократизации) в правовом регулировании. Не менее существенным является противоречие между во многом несовершенной нормативно-юридической основой правовой системы (в силу отставания от назревших объективных потребностей общественного развития) и необходимостью адекватного отражения в ней требований познанных объективных закономерностей функционирования и развития общества, динамики и тенденций формирования социальных потребностей и интересов. Настоящее противоречие обусловлено, в свою очередь, иным противоречием между существующим уровнем научных исследований в области обществоведения (прежде всего экономической и философской науки) и потребностью анализа, соответствующего диалектике социального развития. Такого рода анализ необходим и для выявления социальных интересов, которые постоянно изменяются в ходе развития общества, как и сами обуславливающие их общественные отношения.

В целом же разрешение противоречий призвано исключить ситуации, когда отсутствие надежных социальных прогнозов о динамике и тенденциях развития социалистического общества в целом имеет следствием существенное принижение опережающих возможностей в правотворческом процессе.

Противоречие между значительно сузившейся социальной основой правовой активности (острое несоответствие интересов

личности и общества) и целью социалистического общества максимально удовлетворить возрастающие материальные и духовные потребности советских людей не может быть разрешено без серьезных социологических исследований по изучению потребностей и интересов граждан, являющихся и главным стимулом поведения. В зависимости от того, отвечают или противоречат требования и возможности, заключенные в праве, положению, интересам и целям субъектов правового общения, люди позитивно или негативно воспринимают право как таковое и соответствующим образом строят свои действия.

В целом же эффективность управления системой «правовая культура» в решающей мере определяется сознанием максимально благоприятных условий (экономических, социально-политических, организационных, юридически-нормативных и других); для того, чтобы каждый человек, каждый трудовой коллектив, все члены общества были объективно заинтересованы в постоянном и полном использовании закрепленных за ними конституционных прав и свобод, равно как и в точном выполнении предписываемых Конституцией СССР обязанностей.

Следуя логике системного анализа, весьма важно в системе «правовая культура» выявить ее движущие силы, а также принципы организации и функционирования. Движущей силой развития данной системы является человек как субъект правового общения. Связующими началами ее выступают такие доминанты, как организующее воздействие КПСС, режим социалистической законности, марксистско-ленинское учение, отсутствие политико-юридического плюрализма и т. д.

Таким образом, приведенная трактовка системности правовой культуры предполагает в определенной мере новое мышление, новые подходы к устоявшимся положениям. Представляются несостоятельными утверждения о правовой культуре как правопроявлении идейного порядка, понимание ее как способа деятельности, за пределами которого остаются люди, ее осуществляющие, сама деятельность и ее результаты, истолкование правовой культуры как совокупности позитивных духовных ценностей, как результата целенаправленного воспитания правосознания, его высшей ступени. Последнее сводит содержание правовой культуры всецело к положительным явлениям, что, по нашему мнению, не способствует раскрытию ее сложного и внутренне противоречивого характера.

Процесс развития правовой культуры является диалектически противоречивым, содержащим не только позитивные, но и негативные моменты. Питательной же почвой аксиологической интерпретации культуры, по словам Э. С. Маркаряна, является «магия» самого слова «культура». Даже в языке наук данное слово продолжает во многом сохранять то этизированное значение, в котором культура выступает лишь как некое универсальное благо [3, с. 284]. Тут сказываются все минусы перевода слова

е уровня его обыденного использования на научный. Отрицательный эффект многократно усиливается, когда в слове фокусируются фундаментальные ценности человеческого существования. Однако слово «культура» устойчиво введено в научный оборот, теория культуры становится важной составной частью современной науки, значит, следует различать терминологически нейтральное понятие и положительно окрашенное слово.

Этизация культуры, неизбежно сопровождающаяся отсечением от нее определенных составных частей, противоречит не только требованиям построения научной теории культурных процессов, но и задачам обоснованного управления ими. Ведь подобное управление требует постижения не только положительных, но и отрицательных форм культуры, т. е. понимания культуры во всей ее противоречивости.

Формирование и развитие правовой культуры именно в силу системного ее характера с необходимостью предполагает всестороннее совершенствование субъекта правового общения как в сфере правосознания, правотворчества, так и в сфере правореализации (включая правоприменение). Такое формирование и развитие, следовательно, не может замыкаться только на усовершенствовании норм законодательства и его надлежащем упорядочении, оно должно быть комплексным, а именно: охватывать совершенствование всей социалистической правовой системы, в том числе повышение уровня правосознания, улучшение деятельности правотворческих и правоохранительных органов, постоянное внимание к тому, чтобы правоотношения складывались в точном соответствии с юридическими нормами, а нормы, в свою очередь, отражали реальные общественные отношения.

Список литературы: 1. *Аверьянов А. И.* Системное познание мира: Методологические проблемы. М., 1985. 2. *Казан М. С.* Человеческая деятельность (Опыт системного анализа). М., 1974. 3. *Маркарян Э. С.* Теория культуры и современная наука (логико-методологический анализ). М., 1983.

Поступила в редколлегию 10.12.88

А. И. ШИБКО, канд. филос. наук

СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ КАК СУЩНОСТЬ ПРИНЦИПОВ, ЗАКОНОВ И НОРМ ОБЩЕСТВА

Социальная практика революционной перестройки социалистического общества настоятельно потребовала перестройки всего общественнознания с целью создания целостной науки об обществе и человеке. Необходим поиск новых подходов в исследовании социальных процессов, с помощью которых стало бы реальным не только адекватное теоретическое описание этих процессов, но и эффективное осуществление прогностической функции науки, выработка надежных ориентиров для практической деятельности. Согласно общенаучным требованиям, единая, целостная наука

об обществе в ее развитом виде возможна при том неременном условии, что будет познан всеобщий сущностный признак социальных явлений, выступающий всеобщим принципом самоорганизации общества, интегрирующим все эти явления в определенную конкретно-историческую целостность [тотальность].

Общественное бытие людей, связи и отношения, в которые люди с необходимостью вступают для удовлетворения потребностей общественного производства и одновременно индивидуальных потребностей, создают объективные условия взаимной ответственности субъектов деятельности. «Социальная ответственность есть категория для обозначения меры свободного проявления социальным субъектом своей обязанности и права избрать в конкретных условиях оптимальный вариант отношения к действительности, исходя из прогрессивных интересов общества» [3, с. 8]. Социальная ответственность предстает диалектическим единством противоположностей — свободы и необходимости, мерой свободы и мерой необходимости, требованиям которой обязаны следовать все субъекты общественных отношений как требованиям исторической необходимости, как требованиям-законам (мера есть закон). Социальная ответственность, содержащая в структуре свободу и необходимость в их взаимосвязи, выступает средством перехода исторической необходимости в историческую свободу; следовательно, социальная ответственность выступает средством разрешения противоречий между требованиями исторической необходимости (интересами прогрессивного развития общества) и свободной деятельностью людей.

Социальная ответственность как универсальная [3, с. 25], всеобщая форма связи и взаимозависимости личности и общества возникает со становлением социума и представляет собой необходимое условие его существования в качестве относительно обособившейся части материальной действительности. Как всеобщий фактор социальной самоорганизации ответственные связи и зависимости пронизывают структуру общества по вертикали (общество — социальная общность — личность) и по горизонтали (экология, экономика, политика, право, мораль, эстетика, религия). Ответственность — форма взаимосвязи, которая объединяет, интегрирует общественные процессы в единую, целостную (тотальную) систему, что позволяет определить ее как тотальный социальный интегратор, *всеобщий социальный принцип*.

Принцип социальной ответственности является всеобщим требованием ко всем субъектам избирать оптимальный вариант поведения и деятельности в соответствии с интересами прогрессивного развития общества. В регулировании общественных отношений, выступающих в качестве компонентов (подсистем) общества, принцип социальной ответственности, обогащаясь конкретным содержанием, принимает специфическую модификацию экологических, экономических, политических и других подсистемных принципов и законов. В экономических отношениях таким принципом, отражающим ответственные зависимости, является, например, прин-

тип распределения по труду. Социалистическое общество выдвигает требование всеобщности труда, устанавливает контроль над мерой труда и мерой потребления, охватывая каждого индивида экономическими ответственными связями.

Система управления обществом не ограничивается познанием и использованием подсистемных принципов и законов в качестве регуляторов общественных отношений в силу недостаточной конкретности их требований к поведению и деятельности социальных субъектов. Средством, позволяющим детально регламентировать и оценивать поведение всех субъектов общественных отношений, является система социальных норм, которая отражает и переводит на уровень практической деятельности требования подсистемных принципов и законов, так как нормы указывают конкретно, какие действия должен совершать (или не совершать) субъект в определенных условиях.

Принцип социальной ответственности, подсистемные принципы, законы и нормы представляют собой диалектическое единство всеобщего, особенного и единичного. Социальная ответственность как всеобщее существует в отдельных конкретных нормах. Ответственная сущность характерна для всех норм, но принцип социальной ответственности не имеет в своем содержании единичных признаков каждой конкретной нормы. В рассматриваемой системе ответственности подсистемные принципы и законы являются опосредующим, промежуточным звеном между всеобщим (принципом социальной ответственности) и единичным (нормами), что обуславливает их проявление как особенного. Особенное относительно, ибо выступает как общее по отношению к единичному (норме) и как единичное по отношению к более общему (принципу социальной ответственности). Единство, взаимосвязь всеобщего, особенного и единичного отражают различные стороны и формы проявления социальной ответственности во всех сферах жизнедеятельности общества, коллектива, личности. Совокупность подсистемных принципов, законов и норм содержит в свернутом виде сложноструктурированную систему социальной ответственности.

В. И. Ленин отмечал, что «понятие закона есть одна из ступеней познания человеком *единства и связи, взаимозависимости и цельности мирового процесса*» [1, т. 29, с. 135]. На основе этого и других положений классиков марксизма в современной философской литературе сложилось общепринятое определение закона как существенной, устойчивой, общей, необходимой и повторяющейся связи. Данное определение истинно для всех форм материи и имеет общеполитический характер, не учитывающий специфики социальных процессов, поэтому есть необходимость в определении собственно социального (общественного) закона на основе ответственного подхода. *Социальный закон есть философско-социологическая, категория, отражающая существенные, устойчивые, общие, необходимые и повторяющиеся ответственные связи и взаимозависимости субъектов общественных отношений, которые*

обуславливают их поведение и деятельность в интересах сохранения целостности социальной системы и создания условий для ее прогрессивного развития.

В. И. Ленин определял сущность закона и через понятие «отношение»: «Закон есть *отношение*... Отношение *сущностей* или между сущностями» [Там же, с. 138]. Советскими философами проделана значительная работа с целью выяснения специфического содержания категорий «связь» и «отношение»: «...связь характеризует дискретность и непосредственность актов обусловленности свойств» [2, с. 42], «отношение есть опосредованная связь объектов (явлений, процессов, свойств, связей, отношений), без указания на промежуточные звенья этой связи, на процессы, эту связь составляющие» [4, с. 90]. Но только с нахождением всеобщего признака социальных явлений становится возможным познание сущностной основы общественных связей и общественных отношений. Исходя из анализа социальной ответственности как сущности общественных связей, следует признать, что общественные отношения представляют собой опосредованные связи ответственности в социальной системе. Общественные отношения являются непрерывным социальным пространством свободы—необходимости, узловыми мерами которого и выступают ответственные связи. Общественные связи и отношения есть диалектическое единство дискретного и непрерывного, которое отражается в диалектическом единстве социальных принципов, законов и норм, обладающих различным уровнем общности — от всеобщего (принципа социальной ответственности) до особенного (подсистемных принципов и законов) и единичного (социальных норм).

Дискретные меры ответственности как «чисто» ответственные связи выражены в нормах. Однако если подходить строго, то дискретность норм относительна и во многом зависит от специфики той подсистемы, в которой функционирует данная норма. Например, требования экономических и правовых норм фиксированы более жестко, чем нравственных и эстетических. Сложнее обстоит дело с сущностью законов и принципов. По мере нарастания общности их содержания происходит переход от дискретности к непрерывности, содержание законов и принципов утрачивает четкие границы «ареала» свободы в пространстве необходимости и связи ответственности приобретает все более опосредованный характер, т. е. содержание законов и принципов наполняется опосредованными связями ответственности — отношениями. Законы и принципы отражают отношения между ответственными связями и связями отношений, а самые общие принципы — уже отношения отношений социальной ответственности. Таким отношением отношений ответственности является принцип соотношения общественного бытия и общественного сознания. Сущность данного принципа позволяет определить новое мышление как мышление ответственное, т. е. адекватно отражающее диалектически противоречивую сущность нашего бытия, призванное освоить не только существующее,

но и сущностное, должное бытие человека в мире и мира для человека.

Ответственный подход в социологии позволяет вскрыть сущность механизма торможения, приведшего к застойным явлениям в жизни советского общества. С этой целью необходимо четко разграничить систему социальной ответственности как сущностную основу социализма, отраженную в принципах и законах, и систему социальной ответственности как совокупность реальных ответственных связей, созданных субъектом управления и выраженных в системе социальных норм. Как со всей очевидностью показала практика, они порой не только не совпадают в своих требованиях (чего в идеале необходимо добиваться субъекту управления), но и приходят к противоречию, угрожающему целостности социальной системы. Например, важнейший социально-экономический принцип социализма — распределение по труду — был деформирован реальными ответственными связями до принципа уравниловки. Реальная система социальной ответственности, созданная в 20—30-е годы (уже тогда противоречащая ленинским принципам социализма) и функционировавшая без существенных изменений вплоть до середины 80-х годов, — главная тормозящая сила, которая мешает нашему движению по пути социального прогресса. Начавшийся в стране процесс практической перестройки общества во многом осложняется тем, что устаревшие реальные связи ответственности за десятилетия своего существования приобрели не только в массовом, но и в теоретическом сознании статус неизменных, вечных законов социализма, более того, они приняли характер устойчивого предрассудка, мешающего до конца осознать объективную необходимость решительных перемен в нашей жизни. Вот почему отказ от стереотипов прошлого в сознании людей, переход к новому мышлению — важнейшая задача, стоящая перед обществом.

В целях согласования деятельности всех субъектов общественных отношений, управления и регулирования всем социальным организмом необходимо создание такой системы норм, которая сможет отразить в своих требованиях все требования принципов и законов социализма. При рассмотрении структуры общества по горизонтали выделяются экологические, экономические, политические, правовые, нравственные и эстетические ответственные связи и соответствующие им виды норм. В вертикальном срезе общество — социальная общность — личность выделяют нормы социалистического общежития, общественных организаций и коллективов.

Система норм социалистического общества, выступая конкретным проявлением и реализацией системы социальной ответственности, в своих требованиях должна исходить из задач социальной практики в каждый конкретный период развития социального организма, вследствие чего она нуждается в постоянном согласовании с этими задачами. Диалектика общественного развития

такова, что вызывает необходимость регулярной перестройки системы норм как в целях стабилизации, упрочнения социальной системы, так и в целях ее прогрессивного развития. Если первое достигается в основном за счет применения долгосрочных и жестко фиксированных норм, то второе — за счет краткосрочных и более «мягких», дающих больший простор свободе поведения и деятельности каждой личности и обществу в целом. В этом заключается основное внутреннее противоречие системы социальных норм, которое должно разрешаться субъектом управления на основе ответственного подхода. Кроме того, в процессе функционирования социальной системы время от времени происходит рассогласование между требованиями подсистем ответственности: экологической и экономической, правовой и нравственной и т. п., что приводит к росту конфликтных ситуаций, тормозящих развитие общества. Годы застоя, в частности, были предопределены и тем, что абсолютизировалась роль экономической сферы в ущерб целостному развитию общества и человека. Как следствие — отставание самой экономики и деформация экологических, политических, правовых и других общественных отношений, появление многочисленного слоя людей с деформированным, технократическим мышлением, для которых человек — не самоцель социализма, а лишь средство решения неких внечеловеческих научно-технических задач.

Стратегическая задача ускорения социально-экономического развития страны предполагает необходимость перестройки всей совокупности общественных отношений. А так как субъектом общественных отношений является личность, то процесс охватывания каждого члена общества новыми, отвечающими потребностям социального прогресса ответственными взаимосвязями, процесс превращения этих связей ответственности во всеобщность, тотальность бытия советских людей представляет собой перестройку общественных отношений. Из понимания структуры как совокупности устойчивых связей объекта, обеспечивающих его целостность и тождество самому себе следует, что полное претворение в социальную практику новой системы ответственности является средством перестройки социалистического общества в целях достижения качественно нового уровня целостности социальной системы.

Проводимая в стране экономическая реформа является тем средством, с помощью которого перестраиваются отношения социалистической собственности: ответственные связи работников по поводу присвоения собственности, принявшие слишком опосредованный госаппаратом характер, заменяются непосредственными связями ответственности работников за социалистическую собственность, что на практике превращает трудящихся в подлинных хозяев производства и всей страны. Без применения каких-либо чрезвычайных санкций ликвидируются основы существования бюрократизма: многие звенья непомерно разбухшего в годы застоя госаппарата окажутся излишними и начнут отмирать, лишённые

экономической поддержки, а реформа политической системы и нарастающая демократизация общества призваны сделать этот процесс необратимым.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Андреев Ю. П. Содержание и структура общественных отношений. Саратов, 1985. 3. Плеханов А. Ф. Проблема социальной ответственности. 1981. 4. Свидерский В. И., Зобов Р. А. Отношение как категория материалистической диалектики // Вопр. философии. 1979. № 1.

Поступила в редколлегию 20.12.88.

Г. С. БИРЮКОВ

МОЛОДЕЖНЫЕ ДИСКУССИОННЫЕ ПОЛИТКЛУБЫ КАК ФАКТОР ФОРМИРОВАНИЯ НОВОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Неотъемлемой реальностью духовной жизни советской молодежи, вызванной к жизни развитием политических отношений социалистического общества, является система комсомольской политической учебы. Длительное игнорирование объективно существующих в системе политической учебы противоречий привело к тому, что она перестала соответствовать современным требованиям.

Одной из форм разрешения накопившихся в данной сфере деятельности молодежи противоречий, прежде всего между потенциальными и реальными возможностями молодых людей в сфере политического познания и преобразования общественной жизни, формирования у них политического мышления, явились молодежные дискуссионные политклубы. Как форма марксистско-ленинского образования комсомольцев, дискуссионные клубы действовали в 20-е и 60-е годы. Их появление в последние годы, с одной стороны, связано с действием объективных факторов, к которым можно отнести исторически необходимое углубление демократизма, развитие самоуправления, утверждение правды и гласности, с другой — с наличием субъективных факторов, связанных с новой идейно-нравственной атмосферой в стране.

Социальная значимость коренного обновления форм и методов обучения определяется прежде всего необходимостью революционных преобразований различных сфер жизни нашего общества, укрепления широкой организационной самостоятельности молодежного движения, развития самостоятельных начал, активного и сознательного участия юношей и девушек в решении стоящих задач.

Испытанным инструментом коллективного поиска ответов на самые жгучие вопросы современности, главным методом формирования политических позиций, гражданственности являются дискуссии [2, с. 27]. «Без прений, споров и борьбы мнений, — подчеркивал В. И. Ленин, — никакое движение, в том числе и рабо-

чее движение, невозможно» [1, т. 24, с. 166]. Участие в дискуссиях, общение на равных со сверстниками и старшими товарищами, демократичность обстановки создают наиболее благоприятные условия для развития инициативы, творчества, самовоспитания членов политклуба, способствуют формированию у них нового политического мышления.

Рассмотрим политклубы как систему, состоящую из следующих элементов: субъект деятельности (руководитель, актив, совет, консультанты), содержание работы (цели, идеи, задачи, закономерности, противоречия), система действий (управление, методы, организация, руководство, практика), средства (формы работы, материально-техническая и финансовая база, информационный и справочный материал, наглядные пособия), объект деятельности (комсомольцы и молодежь, принимающая участие в работе политклуба), результат деятельности (более высокий уровень политического мышления — новое политическое мышление).

Специфической особенностью политклуба является то, что на этапе зрелого функционирования, в условиях самоуправления объект выступает субъектом формирования нового политического мышления. Возникающие при этом связи между субъектом и объектом представляют собой сложную форму взаимодействия через взаимоотрицание их качеств.

Однако такие связи следует отнести к вертикальному уровню, так как все они связаны с источником своего существования — субъектом деятельности политклуба. Что касается горизонтального уровня, то здесь можно выделить несколько подуровней, характеризующихся собственной упорядоченностью элементов. Подуровни могут характеризовать тематическую направленность работы политклуба, способы подготовки его руководителей и актива, используемые средства, форму выражения конечного результата, пути и способы решения стоящих проблем и другие особенности того или иного политклуба.

Следуя логике анализа, в системе политклубов необходимо выявить системообразующие факторы. Это возможно при наличии определенных критериев выбора. Как нам представляется, основными признаками, по которым можно выделять системообразующие факторы, являются их свойства объединять все элементы в конкретную функционирующую систему.

Применительно к политклубам более всего данному требованию соответствует объективно сформировавшийся политический интерес к творческому взаимодействию субъекта и объекта в решении стоящих задач. Интерес выступает организующим началом создания политклуба, формирует, укрепляет и развивает необходимые связи между его элементами. Однако этот фактор не является единственным. Системообразующие факторы можно разделить на внутренние, которые порождаются элементами, их частями, группами элементов, всей совокупностью или их свойствами, связями, отношениями, взаимодействиями, и внешние, отражающие связи между политклубом и средой. Их субординация зависит

от этапов развития политклуба и конкретных условий его деятельности. К первым относятся: цель, социально значимый результат, осознанная политическая ответственность участников политклуба, демократизм форм и методов, актуальность содержания, самоуправление, коллективное творчество, подготовленность кадров руководителей, самообразование молодежи, научно-методическое и культурное обеспечение работы политклубов, личные отношения его членов, современная учебно-материальная база, использование опыта работы других политклубов, индивидуализация форм и методов. К числу внешних системообразующих факторов можно отнести деятельность субъекта управления (партийных, советских, комсомольских, хозяйственных органов и т. д.) по оказанию практической помощи политклубам, возрастание роли молодежи в переустройстве общества, формирование у нее нового политического мышления, демократизация общественной жизни.

Кроме системообразующих факторов существуют и системоразрушающие. Действие последних способствует разрушению, формализации или появлению новых связей между элементами, изменению структуры политклуба и переходу его в качественно новое состояние. Их можно свести к той общей основе, которая представляет собой формально-бюрократические или административные формы и методы влияния на политклубы. Кроме того, следует назвать отсутствие тех или иных системообразующих факторов, нарушение принципов деятельности политклуба и т. д.

В реальной действительности общественное бытие политклуба не сводится к существованию его в «чистом виде», в рамках одной конкретной системы.

Политклуб входит как элемент или подсистема в другие общественные системы. В результате взаимодействия его различных сторон, граней, функций с другой системой или ее элементами в политклубе происходит двуединый процесс: усвоение части присущих другой системе качеств и формирование специфических качеств политклуба. Они образуют его совокупные качества, не сводимые к качествам взаимодействующих сторон, а определяемые закономерностями их общей системы.

Политклуб взаимодействует одновременно с многими системами: политической учебы молодежи, марксистско-ленинского образования трудящихся, непрерывного образования, партийными, комсомольскими, общественными организациями, трудовыми коллективами, обществом в целом, молодежью, отдельными личностями и т. д. Он представляет собой как бы многочлен тех более общих систем, в которые входит. В силу данного обстоятельства интегральные качества такой макросистемы являются совокупным результатом взаимодействия всех внутренних и внешних факторов и проявляются во всем многообразии ее реальных форм и взаимодействий с другими объектами. Как отмечает В. П. Кузьмин, «новое качество, возникающее как продукт интеграции, соединения в единое целое многих элементов, дает нечто большее, чем сумма частей, оно отражает некие общие кооперативные свойства

данного множества явлений и представляет собой определенную надындивидуальность» [3, с. 87].

Для того чтобы выявить интегральные качества политклуба, можно воспользоваться методом К. Маркса, когда разнородные предметы и явления приводятся к достаточно общему основанию, в которое они объективно входят. Тем самым представляется возможность сравнивать политклуб с другими однородными явлениями через призму общесистемных качеств, обнаружить их внутренние связи, родство и подчиненность общим закономерностям, выявить общие и специфические качества политклуба, понять его как «момент» общей системы и ее законов.

Таким общим основанием является система идеологической работы, куда в качестве подсистемы входит система политической учебы молодежи. Она является той «системой систем», основанием, которое позволяет раскрыть главные черты развития политклубов, отличия их от других самостоятельных объединений, объясняет взаимодействие и субординацию различных качеств политклуба, функционирует по законам единого целостного организма. Именно в системе идеологической работы проявляются главные системные качества политклубов.

Новые качества представляют собой совокупные, или интегральные, системные качества. Их открытием человечество обязано прежде всего К. Марксу. К. Маркс открыл также феномен двойственности качественной определенности социальных явлений, согласно которому все явления в сфере общественной жизни, наряду с природными качествами, приобретают еще и социальные (полезные для человека и общества). Они определяют общественное развитие этих явлений.

К. Маркс выделяет социальные качества «первого порядка» (функциональные, предметно-системные) и «второго порядка», выражающие интегративные качества общественного целого. Социальные качества «первого порядка» являются результатом конкретного труда и могут быть материализованы в конкретных действиях или предметах. Социальные качества «второго порядка» есть результат абстрактного (всеобщего по своей природе) труда. Первые при этом выражают качественную природу явления и выступают как функциональные, предметные качества, вторые — качественную специфику (*differentia specifica*) и выступают как системно-специфические качества. При таком подходе каждое общественное явление объективно имеет двойственную качественную структуру: функциональную и общесистемную. В соответствии с вышесказанным труд участников политклуба, который можно определить как коллективное творчество по усвоению и реализации политических знаний, также имеет двойственный характер. С одной стороны, он может быть направлен на решение конкретных вопросов (конкретный труд), с другой — является абстрактным трудом (общественно полезная деятельность).

Главным интегральным или высшим системным качеством политклуба в системе идеологической работы является социально значимый результат. Он определяет характер и направление развития политклуба, служит той логической клеточкой, которая позволяет раскрыть разнообразие отношений политклуба. На разных этапах развития политклуба он выступает в разной форме: от внедрения предложений участников до нового политического мышления, отражая процесс развития политклуба, его этапы, динамику решаемых задач.

Социально значимый результат есть следствие и абстрактного, и конкретного труда. В первом случае он проявляет себя как новая форма мышления — новое политическое мышление участников политклуба (интегративное качество), во втором, в зависимости от стоящих задач, — может выступать в форме конкретной деятельности: получение политических знаний, решение социальных проблем трудовых коллективов, пропагандистская, массово-политическая работа и т. д.

Указанное интегральное системное качество политклуба является главным, но не единственным. Существует система интегральных качеств, отражающая специфику политклуба в системе идеологической работы. К ним относятся: политическая направленность работы политклуба, детерминация его деятельности интересами и спецификой молодежной аудитории, саморазвитие структуры, целостность и оперативность изучения проблемы, самоуправление, индивидуализация форм и методов, самовоспитание членов политклуба, дискуссионный характер работы, проблемный подход к изучаемым вопросам. Между этими интегральными качествами существуют отношения взаимозависимости, координации и субординации. В своей совокупности и взаимосвязи они образуют его главное системное качество, главный социально значимый результат — новое политическое мышление.

Новое политическое мышление — это необходимый этап в развитии мышления в целом, связанный с переходом на новый категориальный уровень. Оно выступает как качественно новое социальное явление, основу которого составляют органическое единство достижений передовой общественной мысли; научного диалектико-материалистического метода анализа политических реальностей и процессов целостного мира во всей их сложности и противоречивости, развитии и взаимосвязи; активная социально-политическая практика по реализации общечеловеческих ценностей и интересов во внешней и внутренней политике, созданию с этой целью условий для сопоставления различных точек зрения. Основными чертами нового мышления являются диалектический, творческий, конструктивный характер, критическая рефлексия как способ осознания существующих проблем, понимание первостепенной важности реализации революционной перестройки всех сфер жизни общества, элиминирования из сознания людей прежней психологии, понимание необходимости решать глобальные задачи цивилизации. Интегральные качества политклуба не только образуют новое качество — новое политическое мышление, но одновременно являются формами проявления его характерных черт в деятельности политклуба. Таким образом, политклубы молодежи в настоящее время объективно являются не только фактором формирования нового политического мышления, но и одновременно формой его проявления. Это определяет важность целенаправленной работы по изучению этого нового социального явления.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Горбачев М. С. Молодежь — творческая сила революционного обновления: Выступление на XX съезде Всесоюз. Ленинского Коммунистического Союза Молодежи, 16 апр. 1987 г. М., 1987. 3. Кузьмин В. П. Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986.

Поступила в редколлегию 17.12.89

Г. М. ЧЕРНИЦА, канд. филос. наук

ПОНЯТИЕ СОЗНАНИЯ (МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ АСПЕКТ)

Проблема сознания в философии была и остается по сей день одной из самых дискуссионных. Особое внимание она должна вызывать у тех, кто преподает философию, поскольку речь идет об фундаментальной проблеме, решение которой обуславливает стратегические линии изложения вузовского курса.

Известно, что Ф. Энгельс рассматривал психику и сознание не как случайный феномен, но как такое свойство, зачатки, элементы которого лежат в самой природе природы, являются ее внутренним свойством в отличие от ее внешних (физических, химических и др.) свойств. В. И. Ленин отмечал, что еще до Плеханова Ф. Энгельс «выставил тот материалистический тезис, что сознание есть внутреннее состояние материи» [3, т. 18, с. 84]. Развивая концепцию основателей марксизма, В. И. Ленин подчеркивал, что основа психики — свойство отражения, присущее всей материи. В соответствии с этим он сформулировал задачу, определившую конкретное направление в изучении психики, сознания: «Остается еще исследовать и исследовать, каким образом связывается материя якобы не ощущающая вовсе, с материей, из тех же атомов (или электронов) составленной и в то же время обладающей ясно выраженной способностью ощущения. Материализм ясно ставит нерешенный еще вопрос и тем толкает к его разрешению, толкает к дальнейшим экспериментальным исследованиям» [Там же, с. 40].

Исследованием сознания занимаются антропологи, социологи, психологи, физиологи, литераторы, экономисты, физики, кибернетики, философы и т. д. Каждая из отраслей, изучающих природу сознания, вырабатывает свои способы, приемы, методы и средства исследования этого феномена. Однако трудности решения проблемы сознания не исчезают, а все более нагромождаются. Думается, что главная причина такого обстоятельства заключается в том, что совершается своеобразная подмена понятия «сознание», не проводится четкого различия между понятием «сознание», которым оперирует философия, и понятиями, которыми оперируют, скажем, психология, физиология, нейрофизиология, антропология, клиницисты и др. С другой стороны, осуществляется метафизическое разграничение гносеологического и онтологического аспектов исследования проблемы сознания.

Расширение междисциплинарного, комплексного исследования человека, главной чертой которого является то, что он субъект сознательной, целенаправленной, но не всегда целесообразной деятельности, безусловно, должно прибавить знаний о сознании. Вместе с тем следует совершенно четко представлять себе то обстоятельство, что ни одна из конкретных наук, изучающая чело-

века, его сознание, не в состоянии дать мировоззренческое понятие «сознание». Это прерогатива философии. Ибо сознание отдельного человека как индивидуально-психологическая реальность, существующая относительно самостоятельно, является предметом изучения психологии, физиологии, антропологии и т. д., которые исследуют свой круг исторически выделенных сторон, явлений сознания индивида и сами определяют свой предмет изучения и методы, способы, приемы и средства исследования. При этом выделенные проблемы оказываются порой достаточно далекими друг от друга и не соотносятся как с некоторым целым даже применительно к сознанию отдельного человека, не говоря уже о сознании как свойстве социальной «материи».

Проведем некоторый сравнительный анализ теоретических посылок. Материя — философская категория, служащая для обозначения объективной реальности. Объективная реальность — это бесконечное количество относительно самостоятельно (отдельно) существующих конечных материальных образований, находящихся в постоянном движении. Движущаяся материя существует не иначе как в пространстве и во времени — так признавалось домарксовым материализмом, в отличие от которого диалектико-материалистическое мировоззрение связано с признанием единственного свойства материи — быть объективной реальностью, т. е. существовать вне ощущений, вне сознания. Важнейшим признаком объективной реальности является ее материальность. Единство мира заключено не в его бытии, а в его материальности, что доказывается, по выражению Ф. Энгельса, не парой фокусных фраз, а долгим и трудным развитием всего естествознания и философии. Объективная реальность многокачественна. Она развивается по восходящей линии, от низшего к высшему; каждая последующая форма движения материи возникает в связи с учетом предыдущей и на ее основе, включая ее в себя в «снятом», преобразованном виде. Вместе с тем, возникнув, новая форма движения материи имеет уже свои, качественно отличные от прежних, связи, отношения и взаимодействия противоположных сторон, моментов, свойств, что выражается в качественно новых, присущих только данной форме движения материи законах. Кроме того, возникая на основе низших, высшие формы движения материи не сводимы к сумме низших.

Итак, с одной стороны, имеется тесная диалектическая взаимосвязь и взаимоопределяемость форм движения материи, с другой — их относительно самостоятельное, независимое существование. Таким образом, все формы движения материи находятся в тесной генетической взаимосвязи, взаимодействии. Взаимодействие, по выражению Ф. Энгельса, — конечная причина существования вещей, материальных образований. Одной из сторон взаимодействия является и всеобщее свойство материи — отражение. Отражение, равно как и движение, качественно развивается. Представляется вполне научно оправданным говорить о различных качественно отличных друг от друга и относительно само-

стоятельно существующих формах отражения материи по аналогии с формами движения материи.

Так, в настоящее время науке известны три основные группы форм движения материи: в неорганической природе, в живой природе и в обществе. Каждая группа имеет свою структуру форм движения материи. Следовательно, существуют и три основные группы отражения материи: в неорганической природе, в живой природе и в обществе. Каждая группа формы отражения имеет свою структуру, характерные черты и признаки. Каждая последующая, высшая форма отражения материи возникает на основе предыдущей и в «снятом», преобразованном виде включает в себя предыдущую, имеет собственные характерные связи, отношения, взаимодействия, признаки, свойства и законы существования. Высшие формы отражения материи качественно отличны от низших и несводимых к ним. Раскрытие взаимоотношений между различными формами отражения материи безусловно позволит подойти к более полному и точному пониманию проблемы единства мира, к познанию сущности такого сложного феномена, как сознание, которое возникает на качественно новом, социальном уровне развития материи, к пониманию того, что в мире действительно нет ничего, кроме движущейся материи. Однако существуют не свойства сами по себе, а материальные образования, которые обнаруживают те или иные свойства в процессе взаимодействий, отношений их составляющих сторон, моментов, действий, или во взаимодействии, отношении между материальными образованиями. Эти свойства материальных образований качественно разнородны. «... Соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей». То же и с тем качеством, которое мы называем способностью к ощущению и мышлению. Его расстояние от так называемых физических качеств живого организма безмерно велико [замечание В. И. Ленина на полях: не безмерно (хотя мы еще не знаем этой «меры»)]. Но это не мешает ему быть качеством того же организма, который в то же время обладает протяженностью и способностью к движению...» [3, т. 29, с. 543].

Итак, материальные образования могут обладать и обладают разнородными качествами, свойствами. Взятые в разных отношениях, они выявляют различные свойства. Свойства определяются отношениями и проявляются в отношениях. Отношения включают в себя свойства. Сознание как свойство высокоорганизованной материи (мозга) обнаруживает себя в процессе отношений, возникающих между субъектом и объектом, в процессе предметно-практической преобразующей деятельности. При этом не только субъект, но и объект имеет социальную характеристику. Именно в этом отношении является справедливым утверждение, что вне субъекта нет объекта. Вне связи с социальной материей говорить о субъекте, объекте и сознании нет смысла. Возникнув, социальная материя приобретает сознание как свойство, функцию, которая обнаруживается при качественно иных отно-

шениях — общественных. На этом уровне развития материи возникает качественно новая форма движения материи и качественно новая форма отражения. Возникает сознание как реальность особого рода — субъективная, которая является не менее реальной, чем любая другая сфера реальности [5, с. 4]. Для обозначения данной, особого рода реальности — субъективной — теоретически и практически была выработана философская категория «сознание».

Исходя из этого, В. И. Ленин подчеркивал, что «материя» и «сознание» — два предельно широких понятия и дать им определение, пользуясь логическим приемом подведения одного под другое (через родо-видовое отличие), невозможно. Их можно определить, только противопоставив друг другу. Однако при этом В. И. Ленин указывал: «Конечно, и противоположность материи и сознания имеет абсолютное значение только в пределах очень ограниченной области: в данном случае исключительно в пределах основного гносеологического вопроса о том, что признать первичным и что вторичным. За этими пределами относительность данного противоположения несомненна» [3, т. 18, с. 151]. Некоторые авторы, ссылаясь на это и другие высказывания [Там же, с. 259] делают необоснованный вывод о том, что якобы существует гносеология вне онтологии и наоборот и что вследствие этого было бы правильным говорить о сознании в двух аспектах: в гносеологическом (противопоставление абсолютно) сознание идеально, а в онтологическом (противопоставление относительно) сознание материально. Это не соответствует пониманию данного вопроса Лениным. В «Материализме и эмпириокритицизме» на с. 257 он, приведя слова Дицгена о том, что «дух не больше отличается от стола, света, от звука, чем эти вещи отличаются друг от друга» [3, т. 18, с. 257], совершенно определенно высказывается: «Тут явная неверность. Что и мысль и материя «действительны» (реальны. — разрядка Г. Ч.), т. е. существуют, это верно. Но назвать мысль материальной — значит сделать ошибочный шаг к смешению материализма с идеализмом. В сущности, это скорее неточность выражения у Дицгена, говорящего в другом месте правильно: «Дух и материя имеют, по крайней мере, то общее, что они существуют» [3, т. 18, с. 257]. Этим общим для материи и сознания является то, что единственным свойством как материи, так и сознания как особой субъективной реальности, с признанием которого связано диалектико-материалистическое мировоззрение, является свойство быть объективной реальностью. Когда же В. И. Ленин говорит, что за пределами гносеологии противоположность материи и сознания относительна, то данную относительность следует понимать не в плане слияния материи и сознания, а в том единственно верном, на наш взгляд, аспекте, что вне развития первичной реальности (объективной) не могла бы возникнуть вторичная реальность (субъективная), которая адекватно отражает объективную (первичную) реальность в идеальной форме, которая в свою очередь материали-

зуется в понятиях. «Всякое научное понятие — это и конструкция мысли и отражение бытия» [5, с. 45]. Субъективная реальность — это вся деятельность субъекта, это всякая психическая, всякая познавательная деятельность — в том числе и та, которая раскрывает человеку объективную реальность и выражается в объективной истине. Само познание бытия, повседневно проверяемое и подтверждаемое практикой, есть непрерывное доказательство совместимости субъективности и объективности, связи субъективного с объективным. Эта совместимость выражается в «тождестве», в совпадении содержаний объективной и субъективной реальностей. Субъективность — это форма проявления объективности [Там же, с. 64]. Это «...отражательная деятельность мозга в целом — в своей психологической характеристике, так же как и в физиологической — есть объективная реальность» [Там же, с. 55].

Итак, субъективная реальность, являясь адекватным отображением объективной, обозначается философской категорией «сознание». И если мы утверждаем, что материя — это философская категория, служащая для обозначения объективной реальности, которая состоит из бесконечного количества отдельных относительно самостоятельно существующих материальных образований, то логично утверждать, что сознание — это философская категория, служащая для обозначения объективно существующей субъективной реальности, которая состоит из конечного количества отдельных относительно самостоятельно существующих индивидуально-психологических реальностей, индивидуальных сознаний. И если важнейшим признаком объективной реальности является материальность, то важнейшим признаком субъективной реальности служит идеальность, которая выступает в качестве момента, стороны, свойства взаимоотношений субъекта с объективным миром. «В системе исторически сложившегося знания идеальное содержание выступает для субъекта как некая реально выделившаяся «объективная реальность» (вторичная, производная от первой — Г. Ч.) (наподобие того как — по замечанию Маркса — абстракция труда вообще приобретает реальность с развитием капиталистического общества). В качестве идеального реально выступает по преимуществу понятие. Не случайно оно обособлялось и противопоставлялось объективным идеализмом материальному миру чувственно данных вещей» [Там же, с. 69].

Такое понимание данных понятий позволяет, как представляется, строго отличать или различать философскую проблематику от конкретно научной проблематики, различать философский подход к исследованию проблемы сознания от научно-научного подхода. Данное понимание позволяет более четко определиться в подходах исследования природы сознания конкретными науками; позволяет более глубоко подойти к проблеме единства гносеологического и онтологического аспектов исследования феномена сознания. Известно, что нет субъекта без объекта, но нет и объекта без субъекта, ибо они имеют общественную характеристику

и как полярные категории существуют только в диалектической связи, отношении. Вне этого взаимодействия данные категории не существуют. Равно гносеологический и онтологический подходы исследования находятся в этом неразрывном диалектическом единстве и носят общественную характеристику.

Абсолютное противопоставление субъекта объекту, гносеологии онтологии характерно для метафизического образа мышления. Еще Гегель, разрабатывая идеалистическую диалектику, подверг критике метафизический образ мышления и отверг идею их противопоставления. А. Эйнштейн в споре с Н. Бором по гносеологическим вопросам современной физики метко заметил, что «теория познания без контакта с наукой становится пустой схемой. Наука без теории познания, поскольку она вообще мыслима без нее, примитивна и беспорядочна» [Цит. по: 7, с. 4]. Гносеология — это форма существования онтологии. Гносеология без онтологии — мертвая схема, онтология же без гносеологии — примитивна и беспорядочна.

И когда В. И. Ленин подчеркивает, что противопоставление материи и сознания приемлемо только в пределах гносеологии, то он, как представляется, как раз и имеет в виду, с одной стороны, неразрывность гносеологии и онтологии, и с другой — неразрывность связи материального образования и его свойств, которые обнаруживаются в результате взаимодействия материальных образований и их сторон, моментов. В этом и находит свое выражение диалектико-материалистический монизм, смысл которого поясняет В. И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме», что существует единственная реальность — объективная, разившись, она приобретает свойство сознания, которым обладает социальная форма движения материи (социальная «материя»). В. И. Ленин приводит высказывание Ф. Энгельса: «Тот вещественный (stofflich), чувственно воспринимаемый нами мир, к которому принадлежим мы сами, есть единственно действительный мир, наше сознание и мышление, как бы ни казались они сверхчувственными, являются продуктом (erzeugnis) вещественного, телесного органа, мозга. Материя не есть продукт духа, а дух есть лишь высший продукт материи» [3, т. 18, с. 85]. Сознание, как было сказано выше, — категория философская и в этом качестве она безличностная, т. е. это абстракция от конкретных форм отдельных относительно самостоятельно существующих индивидуальных сознаний, индивидуально-психологических реальностей, по аналогии с категорией «материя», которая, по выражению Ф. Энгельса, есть абстракция от конкретных форм движущейся материи [1, т. 20, с. 550]. Индивидуально-психологическую реальность, личностное сознание изучают конкретные науки: психология, физиология, антропология, кибернетика, информатика, нейропсихология и т. д., совершая определенные теоретические обобщения. Философия — наука о всеобщем, о всеобщих связях, отношениях, взаимодействиях и т. ч. — исследует безличностное сознание как сторону мировоззренческой проблемы, которое слу-

жит для обозначения особой (производной от объективной реальности) субъективной реальности. При этом и индивидуально-психологическая реальность, и объективная реальность обладают общим свойством — быть объективной реальностью. Это общее свойство составляет единую платформу для междисциплинарного исследования сознания. Уже К. Маркс подметил эту единую платформу. Так, он рассматривал развитие общества как естественно-исторический процесс и сравнивал его с развитием органической системы. Органическая система в своем развитии создает недостающие ей органы, которые обеспечивают ей существование и адекватное приспособление к условиям бытия. «Именно таким же образом возникают бесчисленные формы индивидуального, группового, коллективного, классового, национального, мифологического, религиозного, научного, правового, профессионального, политического и т. д. и т. п. сознания» [5, с. 10]. Возникшие формы общественного сознания институционаруются и становятся функциональными органами, которые обеспечивают дальнейшую жизнь общества. Если психика человека есть фактор эволюции, то сознание — фактор человеческой истории. Если сказанное справедливо по отношению к формам общественного сознания, то оно справедливо для индивидуального сознания человека. К. Маркс подчеркивал, что многие явления индивидуального сознания человека имеют функциональные органы: «Каждое из его человеческих отношений к миру — зрение, слух, обоняние, вкус, осязание, мышление, созерцание, ощущение, хотение, деятельность, любовь, — словом, все органы его индивидуальности... существуют как общественные органы, — являются в своем предметном отношении, или в своем отношении к предмету, присвоением последнего, присвоением человеческой действительности» [2, с. 591].

Из приведенных высказываний К. Маркса следует, что функциональные органы общественного и индивидуального сознания возникли в результате развития отдельного человека и общества и обеспечили дальнейшую их жизнь, что лишний раз свидетельствует об объективности сознательных (субъективных) явлений. С другой стороны, К. Маркс подчеркивал, что и общественное, и индивидуальное сознание и их функциональные органы следует понимать не как анатомо-морфологические образования, а как отношение к миру, т. е. как общественные органы. Кроме того, предметная деятельность осуществляется в определенных социальных и культурно-исторических условиях и выполняет важнейшую роль в формировании человека как природного и предметного существа. Выражением общего, что присуще органам индивидуальности, является общественно-историческая практика, которая выступает как функциональный орган общества, социальной материи.

Таким образом, объективным содержанием понятия «материя» является общее свойство, присущее конкретным формам бытия материи, — быть объективной реальностью. Объективным содер-

жанием понятия «сознание» также является общее свойство, присущее конкретным формам индивидуальных сознаний, — быть объективной реальностью. Следовательно, быть объективной реальностью — это то общее, что объединяет эти два абсолютно противоположных («исключительно в пределах основного гносеологического вопроса... а за пределами его относительность данного противоположения несомненна» [3, с. 151]) понятия — «материя» и «сознание». Различие же данных понятий заключается в том, что объективная реальность, обозначаемая понятием «материя», первична и характеризуется признаком материальности, а субъективная реальность, обозначаемая понятием «сознание», вторична и характеризуется признаком идеальности.

Такая позиция, как представляется, не противоречит диалектико-материалистическому мировоззрению, его монистскому принципу, ибо единственной реальностью признается объективная реальность, материя, которая, наряду с материальными свойствами, имеет и идеальные. Эти свойства обнаруживаются в процессе отношений материальных образований, систем. Отношения же вещей, явлений, процессов друг с другом бесконечно многообразны: пространственные и временные, причинно-следственные, отношения части и целого, формы и содержания, сущности и явления, внешнего и внутреннего. Нет ничего ошибочного в утверждении, что существуют отношения материального и идеального как сторон предметно-практической деятельности, в процессе субъектно-объектных и объектно-субъектных отношений. Это не противоречит диалектико-материалистическому монизму, ибо соединение совершенно разнородных качеств в одном предмете есть общий закон вещей. Идеальное не имеет пространственно-временной структуры, его нельзя ни измерить, ни взвесить. Еще И. Кант довольно ярко определил разницу между материальным и идеальным, между предметом мысли и мыслью о предмете. Каждый знает, говорил он, что сто талеров в сознании отличаются от ста талеров в кармане, как идеальное от реального.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. 3. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 4. Велихов Е. П., Зинченко В. П., Лекторский В. А. Сознание: опыт междисциплинарного подхода // *Вопр. философии*. № 11. 5. Рубинштейн С. А. Бытие и сознание. М., 1957. 6. Современная идеалистическая гносеология. М., 1968.

Поступила в редколлегию 22.12.88

Н. В. ШЕЛКОВАЯ

К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ

Проблема духовности личности до недавнего времени не была предметом специального рассмотрения в философско-социологической литературе. Не нашла отражения категория «духов-

ность» и в справочной философской литературе. Определение духовности находим лишь в филологических словарях. «Духовность — духовная, интеллектуальная природа, сущность человека, противоположная его телесной, физической сущности» [12, с. 445], это «отрешенность от низменных, грубо чувственных интересов, стремление к внутреннему совершенствованию, высоте духа» [13, с. 815]. И хотя приведенные определения недостаточно строги, но в то же время положительным является сам факт попытки дать определение духовности.

Лишь в 80-е годы появились отдельные философские работы, посвященные проблеме духовности, однако эта проблема ставилась либо косвенно (А. И. Горак, Т. Т. Власенко, Л. Г. Морозко и др.), либо носила постановочный характер (Г. Э. Бурбулис, М. С. Каган, В. Е. Кемеров, В. Г. Федотова, Т. В. Холостова и др.). Наметились три подхода к рассмотрению данного понятия.

Представители первого подхода (В. П. Великий, В. П. Киселев, А. В. Плетнев и др.) сводят духовность личности к сумме социально положительных качеств. «Духовность... синоним содержательной, глубоко интеллектуальной и эмоционально-нравственной жизнедеятельности человека», — отмечает В. П. Великий [3, с. 3]. Используемый сторонниками подобной точки зрения суммативный подход ограничивает определение понятия перечислением различных компонентов и не позволяет выявить сущность и качественное своеобразие рассматриваемого феномена.

Второй подход реализован в работах В. Г. Федотовой, которая рассматривает духовность «как ценностное содержание сознания» [15, с. 50]. Аксиологический аспект исследования этой проблемы несомненно ценен, ибо духовность немыслима без осознания ценности своего «Я» и «Я-других». Однако, уделяя большое внимание анализу духовности, расчленяя ее на три основных типа: эстетизм, этизм и теоретизм, автор недостаточно внимания уделяет его специфике как целостного образования. И хотя В. Г. Федотова говорит о необходимости «триединства истины, добра и красоты как целостного типа духовности» [14, с. 24], но скорее, как о перспективе, а не реальности.

Представители третьего подхода (Г. Э. Бурбулис, Т. Т. Власенко, М. С. Каган, В. Е. Кемеров, Т. В. Холостова и др.) рассматривают духовность как ориентацию сознания, «осуществляющего изнутри мотивированное включение в общественную жизнь» [16, с. 87]. Более того, духовность — это «черта человека, рассматривающего свое предназначение в жизни как реализацию себя для общества» [4, с. 80]. Подобный подход является, на наш взгляд, наиболее плодотворным, ибо духовность исследуется как целостное понятие, как феномен сознания, выявляется ее специфика как интегрального качества человека, заключающаяся в самореализации на благо общества.

Для более глубокого исследования духовности необходимо, по нашему мнению, выявление ее связи с близкими категориями. Представляется, что наиболее тесно с данным понятием связана категория «дух».

В известных публикациях дух рассматривается либо как идеальное, либо как феномен сознания (А. Ф. Лосев, В. И. Толстых, А. Г. Спиркин и др.), либо как феномен психики (М. С. Каган, А. И. Яценко и др.). Так, А. И. Яценко считает, что понятие духа шире понятия сознания и охватывает все проявления психического [17, с. 20], однако критерий для определения «широты» духа и «узости» сознания автор не очерчивает. Кроме того, количественный подход через соотношения «шире», «уже», применимый к единичным конкретным предметам, А. И. Яценко ис-

пользует для характеристики абстрактных понятий. М. С. Каган в статье «О духовном», выступая против отождествления духа с психикой, сам встает на ту же точку зрения с оговоркой о «качественном отличии деятельности человека от психической активности животных» [9, с. 94], заключающейся в «ее социальной детерминированности и содержательности» [Там же]. Отождествление духа с психикой осуществляется им под предлогом отсутствия охвата бессознательного сознанием [Там же, с. 93]. Однако разделение бессознательного (что еще не осознано) и сознательного (что уже осознано) допустимо лишь в гносеологическом аспекте — в онтологическом аспекте бессознательное органически присуще сознанию.

В монографии «Духовное производство» отмечается, что «понятие «дух» выступает в качестве псевдонима общественного сознания» [8, с. 22], и хотя отличие терминов «дух» и «сознание» существует, оно заключается только в «оттенке» [Там же]. И. И. Кондаков рассматривает дух как «примерно то же самое, что и идеальное, сознание, разум» [10, с. 166], смешивая понятия «идеальное», «сознание», «разум», каждое из которых не «примерно», а точно имеет свою специфику. А. Ф. Лосев определяет дух как «совокупность и средоточие всех функций сознания, возникающих как отражение действительности, но сконцентрированных в единой индивидуальности, как орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на нее и в конце концов для ее переделывания» [11, с. 82]. Единство гносеологического и социологического подходов позволяет философу вскрыть диалектику сознания и духа, выявить специфику последнего, заключающуюся в творческом характере духа. Вместе с тем данное определение носит обобщенный характер. Не совсем ясно, когда и какое сознание становится духом и кто либо что в действительности представляет «особый интерес» для деятельности духа, его направленности.

Разделяя точку зрения А. Ф. Лосева на дух как феномен сознания, следует подчеркнуть нетождественность духа сознанию. Дух являет собой качественную характеристику сознания, уровень его развития, на котором оно «не только отражает объективный мир, но и творит его» [2, т. 29, с. 194]. На каком же этапе своего развития сознание становится духом? На наш взгляд, наиболее близко к ответу на этот вопрос подошли К. Маркс и Ф. Энгельс, анализируя процесс развития общества и сознания в «Немецкой идеологии». Исследуя переход от животной зависимости от природы, «бараньего», племенного сознания к человеческому сознанию, которое «не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием... <...> ...получает свое дальнейшее развитие благодаря росту производительности, росту потребностей и лежащему в основе того и другого росту населения» [1, т. 3, с. 25, 30], К. Маркс и Ф. Энгельс приходят к выводу, что постепенно, с разделением материального и духовного труда, сознание достигает такого уровня развития, когда оно «может действитель-

но вообразить себе нечто иное, чем осознание существующей практики, что оно может *действительно* представлять себе что-нибудь, не представляя чего-нибудь действительного, — с этого момента сознание в состоянии эмансипироваться от мира и перейти к образованию «чистой» теории, теологии, философии, морали и т. д.» [Там же]. Представляется, что именно с этого момента начинается зарождение человеческого духа. Таким образом, дух не присущ личности и обществу изначально, а формируется в процессе онто- и филогенеза, т. е. является социальным в своем генезисе.

Образование духа личности связано с таким этапом развития ее сознания, когда она осознает свое неповторимое «Я», свою самоценность, свою роль и значение в обществе, становится способной к самосозиданию, самосовершенствованию с целью создания ансамбля общественных отношений, это «Я-для-Ты», «Я-для-людей», «Я-для-общества». Социальная направленность изначально присуща сознанию, из недр которого рождается дух. На эту направленность деятельности сознания указывали К. Маркс и Ф. Энгельс, подчеркивая, что «сознание необходимости вступать в сношения с окружающими индивидами является началом осознания того, что человек вообще живет в обществе» [Там же]. Дух личности испытывает постоянную потребность в самосозидающей и творчески-созидающей деятельности, направленной вовне. «Сила духа, — отмечал Гегель, — лишь так велика, как велико его внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отважится распространить и потерять себя в своем раскрытии» [5, с. 5].

Если дух личности — это определенный этап развития ее сознания, то духовность личности — это социальное качество личности, ее неотъемлемый атрибут, заключающийся в экстерииоризации активности духа, т. е. воплощении ее в практическую деятельность, поступки, поведение. Лишь в практической деятельности, общении дух личности превращается из «вещи в себе» в «вещь для нас».

Духовность личности заключается в осознании самоценности и ценности других людей (возможно, и большей, чем собственной), реальных процессов в обществе и своего места в них, способности и готовности, более того, насущной потребности в творческой самореализации на благо других людей, на благо общества и человечества. При этом благом будет лишь такая деятельность, которая ведет к созданию ансамбля, гармонии общественных отношений. Духовность личности предполагает органическое сочетание четырех видов творческой деятельности, направленных на созидание гармонии между: 1) Я и Ты, Я и другими; 2) Я и обществом, Я и человечеством; 3) Я и природой; 4) Я и Я.

Условием этой гармонии и одновременно сущностью духовности является свобода. При этом свобода понимается нами не только как способность, потребность и возможность делать выбор, а и как «возможность не просто действовать, но и добиваться желаемых результатов, приходить к поставленным целям...

возможность человека осуществлять (реализовать) свои интересы, свое «Я» [7, с. 7]. Причем реализация своего «Я» неотделима от реализации «Я-других», так как реальная свобода, в отличие от самоощущения свободы, состоит в созидании таких социальных условий, которые способствуют свободе других, «ибо ввиду того, что эта последняя (истинная свобода. — Н. Ш.) состоит в тождестве меня с другими, — подчеркивал Гегель, — я только тогда истинно свободен, если другой также свободен и мной признается свободным» [6, с. 241]. Свобода личности определяется тем, насколько развитие общества зависит от деятельности этой личности, ее инициативы, насколько эта личность может рассматривать себя творцом своего социального определения. Если же ей нормативно задана вся сумма проявлений жизнедеятельности, то личность превращается в нормативно заданного, стандартного человека, экзистенциального Мап. В первом случае человек является индивиду-личностью, обладающим духом и духовностью, во втором — обезличенным индивидом, не имеющим духа и духовности, ибо потеря или ущемление свободы ведут к разрушению духа и духовности, к их деградации, т. е. духовной смерти личности, так как духовность невозможна без творческого созидания и самосозидания, а творчество невозможно без свободы.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Великий В. П. Методологические вопросы социологического изучения духовной жизни личности // Методологические проблемы исследования духовного мира личности. Красноярск, 1983. 4. Власенко Т. Т. Духовное богатство как фактор совершенствования социализма: Дис. ... канд. филос. наук. Х., 1988. 5. Гегель Г. В. Ф. Сочинения. М., 1958. Т. 4. 6. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3: Философия духа. 7. Грушин Б. А. Возможность и перспективы свободы // Вопр. философии. 1988. № 5. 8. Духовное производство. Социально-философский аспект проблемы духовной деятельности. М., 1981. 9. Каган М. С. О духовном // Вопр. философии. 1985. № 9. 10. Кондаков И. И. Логический словарь-справочник. М., 1975. 11. Лосев А. Ф. Дух // Филос. энциклопедия. М., 1962. Т. 2. 12. Словарь русского языка / Под ред. А. П. Евгеньевой В. 4 т. М., 1981. Т. 1. 13. Толковый словарь русского языка / Под ред. Д. Н. Ушакова. В 4 т. М., 1935. Т. 1. 14. Федотова В. Г. Духовность как фактор перестройки // Вопр. философии. 1987. № 3. 15. Федотова В. Г. Душевное и духовное // Филос. науки. 1988. № 7. 16. Холостова Т. В. Проблема духовности человека // Методологические проблемы изучения человека в марксистской философии. Л., 1979. 17. Яценко А. И. Целеполагание и идеалы. К., 1977.

Поступила в редколлегию 25.03.89

Л. Г. МОРОЗКО, канд. филос. наук

ДУХОВНЫЙ МИР ЛИЧНОСТИ КАК ФЕНОМЕН КУЛЬТУРЫ

Нетрудно заметить, что в последнее время проблеме «духовного» в разных ее аспектах отдают дань многие. И если до недавнего времени вопросы духовного больше интересовали представителей художественного творчества, то сегодня с полным основанием можно сказать, что они, наконец-то, приобрели философский статус.

При анализе советской философской литературы нельзя не заметить, что долгое время понятия «дух», «духовный мир» и большинство связанных с ними производных понятий «душа», «духовный», «духовность» и т. п. в силу ряда причин крайне осторожно использовались в научной литературе [6, с. 179]. Более того, постановка проблемы на уровне личности рассматривалась как некая уступка идеалистической философии. Считалось, что понятие «дух» по своей сути является идеалистическим, выступает как предельно адекватное выражение субстанциональности психических функций, несет на себе безусловный пафос религиозного мировоззрения. Но дух, как, собственно, и сознание, в одинаковой степени в зависимости от защищаемой мировоззренческой позиции можно наполнить как материалистическим, так, соответственно, и идеалистическим содержанием. Дух есть форма логической абстракции. Известно, что функциональная сущность абстрактных понятий заключается в том, что преследуя цель «экономить» мышление, мы можем «мыслить» предикат без субъекта, то есть свойство без предмета, наделенного этим свойством. Можно сослаться на ленинское замечание о том, что любая абстракция таит в себе потенцию идеалистического отрыва от действительности (мыслить движение без материи, общее без конкретного, нравственные принципы безотносительно тех индивидов, которые выступают их носителями, и т. д.) [1, 29, с. 330]. Более того, слова, производные от слова «дух», в зависимости от внутренней закономерности развития языка могут более или менее существенно различаться. В этом плане русский язык обладает исключительным богатством интерпретации соответствующих понятий (кроме уже упомянутых: одухотворенный, душевный, душеспитательный, духовитый и т. д.) [2, с. 503—504].

Подводя итог этим предварительным замечаниям, надо заметить, что эволюция понятия духа, начиная от обозначения реальных сил природы, зависимость от которых человек отражал в понятии злых и добрых духов, продолжалась вплоть до признания духа свойством одного лишь человека, хотя объясняется это качество даже в XX в. каждой из ныне существующих философских систем по-разному [3, с. 82—85].

Даже краткий историко-философский экскурс убеждает в том, что содержание понятия «духовный мир личности» отражает не просто процесс познания, в котором человечество постепенно освобождается от иллюзорных представлений, но и саму историю отношений человека с миром, которые принципиально менялись вместе с ростом его материальной культуры и развитием способности подчинять силы природы своим целям. Следует уточнить, что понимается нами под термином «культура». Его многозначность не раз отмечалась как в советской, так и в зарубежной философской литературе. Не ставя перед собой задачу детального рассмотрения существующих точек зрения, оговорим, что мы разделяем подход в понимании культуры как качественной характеристики процессов человеческой жизнедеятельности и общественных явлений. С позиций этого подхода, «культура — это не сами явления, материальные или духовные, а их характеристики с точки зрения изменения и развития. Поэтому ее и можно рассматривать как качество...» [5, с. 175]. Такой подход вовсе не означает, что культура отрывается от самих процессов и явлений, как это представляют некоторые авторы. Культура как качество суть качество производимых человеческой деятельностью предметов, качество деятельности самого человека как субъекта и результата этой деятельности. Такое понимание культуры не противоречит, а дополняет и углубляет динамическую концепцию культуры, где последняя рассматривается не как нечто внешнее

человеку, а как присущая самому субъекту деятельность, главным результатом которой выступает развитие личности. Она вплетена в саму эту деятельность, пронизывает все ее стороны, является частью человеческого существования. Следовательно, мы рассматриваем культуру в единстве ее материальной и духовной сторон, неразрывно связанных в реальной жизни. Разумеется, в материальной сфере общественной жизни культура развивается и реализуется не так, как в духовной. В частности, материальное производство безотносительно к определенным исторически сложившимся стандартам рационального осуществления этого процесса еще не есть феномен культуры. Оно становится таковым лишь в качестве определенного уровня культуры производства, технологической культуры, культуры труда, управления и т. д. В отличие от этого не только процесс, но и продукты духовного производства представляют собой непосредственное бытие культуры. Развитие и усложнение материального производства — существенной и необходимой связи между человеком и природой — сделали необходимым накопление и передачу социального опыта последующим поколениям. Эту функцию и выполняет культура, создавая и совершенствуя механизм передачи социального опыта от поколения к поколению, от человека к человеку.

Через культуру как качество материальной и духовной деятельности общество обеспечивает передачу не наследуемых биологическим путем форм социального опыта: трудовых навыков, знаний, нравственных норм, эстетических ценностей. В силу этого даже в самой примитивной среде человек становится носителем сверхиндивидуального, общественного опыта. В процессе взаимодействия с культурой, т. е. социализации, сознание человека приобретает новые качественные характеристики, содержание которых и отражает понятие «духовный мир личности».

Таким образом, если культура в совокупности материальной и духовной сторон отражает качество общественных процессов и явлений, качество деятельности человека и производимых в этом процессе предметов, то духовный мир личности отражает качество интериоризации сознанием социально значимого, общечеловеческого. Между ними существует органическая взаимосвязь, определяемая в основных чертах диалектикой общего и единичного, отражающая личностный «срез» культуры. При этом «микрокультура», духовный мир личности, отнюдь не является уменьшенным, зеркальным отражением «макрокультуры» общества. Было бы упрощением представлять духовный мир личности как результат одностороннего воздействия культуры на сознание человека. Культура и личность — понятия взаимосвязанные. В процессе взаимодействия с культурой осуществляется становление и развитие духовного мира, но и личность творит культуру в силу присущей ее духовному миру творческой активности: «В культуре человек представлен не как творимое, а как творящее существо, не как пассивный объект воздействия на него внешних и непод-

властных ему обстоятельств, а как субъект осуществляемых им изменений и преобразований» [4, с. 13].

На основе творческой активности духовного мира и реализуется механизм социализации, происходит усвоение культуры как качества, в то же время творческая активность выступает источником обогащения культуры особым, неповторимым, присутствующим той или иной личности.

Список литературы: 1. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 2. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. М., 1978. Т. 1. 3. Лосев А. Дух // Филос. энциклопедия. В 5 т. М., 1962. Т. 2. 4. Проблемы философии культуры: Опыт историко-материалистического анализа. М., 1984. 5. Уледов А. К. Духовная жизнь общества. Проблемы методологии исследования. М., 1980. 6. Философский энциклопедический словарь. М., 1983.

Поступила в редколлегию 14.04.89

И. Н. ПУГИНА

КУЛЬТУРА ЛИЧНОСТИ КАК СИСТЕМА: ПЕРСПЕКТИВЫ ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОБЛЕМЫ

Проблема культуры личности в последние годы стала предметом исследования ряда наук. В философско-социологической литературе ее анализ эволюционировал от функционально-видового подхода к проблеме [1; 4; 5; 8] к рассмотрению более широких по содержанию, комплексных, «синтетических» видов культуры личности [3; 6; 7]. Развивая эту тенденцию, необходимо поставить задачу анализа культуры личности как наиболее общего понятия данного ряда, которое охватывает целостное, системное явление со сложной, относительно устойчивой структурой и достаточно стабильными внутренними взаимосвязями.

В научном исследовании данной проблемы традиционно подразумевается обусловленность личностной культуры внешними социокультурными факторами. При определяющем значении этой взаимосвязи не следует ее абсолютизировать, игнорируя наличие противоречий между внешними (социальными) детерминантами, определяющими процессы социализации личности и формирования ее культуры, и факторами внутреннего порядка — индивидуальным сознанием и самосознанием, человеческой субъективностью, активным и творческим характером сознания и деятельности человека. Эти противоречия делают во многом объяснимыми различие социокультурных характеристик людей в рамках одной социальной системы. Поэтому целесообразно связать анализ проблемы культуры личности с сознательным и целенаправленным саморазвитием личности, ее самосовершенствованием, самовоспитанием как одной из предпосылок, условий и средств формирования личностной культуры, движущей силой ее становления и развития, ее необходимого и существенного структурного компонента. Следует оговорить, что понятия саморазвития, самоопре-

деления, самоосуществления, самовоспитания, самосовершенствования личности, находясь в одном семантическом ряду, не идентичны. В контексте данной проблемы — системного анализа культуры личности — оптимальными представляются самовоспитание как социально и исторически детерминированная, осознанная, целенаправленная деятельность личности по выработке и развитию у себя определенных характеристик, свойств и качеств, связанных с ориентацией на определенный личностный идеал.

Культура личности может быть определена как социально и исторически обусловленная, интегративная, многоуровневая, целостная и системная характеристика. Ее действительную меру и важнейший показатель образует та степень универсальности, с которой человек воздействует на мир как объект творчески-преобразовательной деятельности, а также на самого себя, выступая одновременно объектом и субъектом деятельности. Иначе — культура личности выражает степень деятельно-практической универсальности человека как субъекта исторического процесса и творца самого себя — на основе свободного, полного и всестороннего развертывания и реализации в творчески-преобразовательной деятельности собственных сущностных сил.

С рассматриваемым понятием сопоставимо активно исследуемое в последнее время понятие социальной культуры личности. Однако при анализе выявляются и существенные различия между ними. Социальная культура личности определяется как понятие, близкое по смыслу к социальной активности, характеризующей уровни усвоения личностью социальных ценностей, соответствия ее качеств потребностям развития общества (точка зрения Е. А. Якубы, Ю. П. Бардина). Под социальной культурой подразумевается особое качество «социальности» индивида, способ освоения им социального опыта, требований и задач общества и на этой основе — сознательного и самостоятельного наращивания своей комплексной общественной отдачи [7, с. 43]. Социальная культура рассматривается как такое становление и проявление социальности, когда социальный субъект добровольно, осознанно и многосторонне проявляет готовность и умение совершенствовать свои связи с обществом через осмысление его социального заказа, целенаправленное обеспечение своей комплексной гармоничной общественной реализации. Эти дефиниции показывают, что социальная культура характеризует личность с точки зрения ее общественной отдачи, реальной, но не потенциально возможной социальной активности, в ракурсе не должного, а скорее сущего, действительного. Поэтому в ее характеристике возникает понятие социального заказа, а сама она выступает как процесс сознательной социализации личности в необходимом обществе направлении. Сопоставление понятий культуры личности и ее социальной культуры требует необходимых уточнений и на этой основе их разграничения.

Во-первых, к любому виду культуры, будь то интеллектуальная, мировоззренческая, профессиональная или нравственная, при-

менимо определение «социальная», поскольку любой из них обусловлен социально. Следовательно, термин нуждается в обозначении двух его смыслов — общего и более узкого, специфического. В понятии социальной культуры некоторые составляющие культуры личности не отражены — эстетическая, культура общения и др. Даже если подразумевается их включение в состав профессиональной или нравственной культуры, из него «выпадают» определенные содержательные компоненты, например физическая культура. Пренебрегать этой характеристикой недопустимо, ибо вопрос о физической культуре сегодня непосредственно сопрягается с масштабными процессами идейных, духовных, мировоззренческих исканий широких социальных групп. Так, анализ причин, побуждающих значительную массу современной интеллигенции обращаться к тем или иным формам религии, выявляет, кроме других факторов, причины, связанные с неудовлетворительным состоянием здоровья [2; 6]. Отсутствие развернутой, конструктивной социальной программы, направленной на полноценное развитие физической культуры всех членов общества, негативно влияет не только на общественное производство, но и на духовную жизнь. Понятие культуры личности в предлагаемой трактовке, включающей органично-целостную систему различных видов и форм деятельности, представляется более широким, чем социальная культура личности.

Во-вторых, социальная культура исторически обусловлена и конкретна. Вероятно, при необходимом сравнительно-историческом исследовании можно выявить конкретно-исторические формы и типы социальной культуры, т. е. параметры соответствия личностных социокультурных характеристик приоритетным социальным заказам, меняющимся с изменением общества. Однако только лишь соответствием тому или иному социальному заказу содержание культуры личности не исчерпывается, поскольку в нем наличествуют два взаимосвязанных аспекта: реально существующий уровень культуры личности, соответствующий конкретно-историческим потребностям общества, выявляющий уровень сущего (действительного) в данном феномене; и, с другой стороны, социальный идеал культуры личности, общественно возможный максимум ее развития, характеризующий понятие на уровне должного. Понятие культуры личности включает оба названные аспекта, при рассмотрении социальной культуры делается акцент на первом.

Анализ культуры личности должен содержать исторический аспект, т. е. исследование данного феномена с точки зрения реально существовавших в конкретные исторические моменты уровней развития личности и их соответствия социальному идеалу. Важно отметить, что на протяжении длительного периода развития Советского государства социальный заказ (фактический, а не декларативный) в отношении отдельной личности исчерпывался степенью соответствия ее как «винтика» сложившимся общественным механизмам и структурам, характер которых определялся адми-

нистративно-командными методами регламентации социальной жизни. В такой общественной ситуации социальное положение и деятельность личности можно вполне адекватно охарактеризовать в рамках понятия социальной культуры, однако они весьма далеки от представления о целостном, свободном, гармоничном человеке как творце исторического процесса и себя самого. А именно такое понимание человеческой сущности лежит в основе предлагаемой концепции культуры личности.

В-третьих, в исследованиях социальной культуры личности недостаточно проанализирован вопрос, каким образом она соотносится с другими видами личностной культуры. Необходимо рассмотреть по возможности полно и целостно объемное содержание и системный характер данного явления, характер взаимосвязей разнообразных его подсистем и компонентов, что, в свою очередь, связано с необходимостью структурно-функционального анализа с двух сторон — социологической и психологической.

В-четвертых, в исследовании социальной культуры остается на втором плане проблема саморазвития, самосовершенствования человека в процессе ее формирования. В предлагаемой трактовке проблемы этому виду социальной деятельности отводится чрезвычайно важное место, поскольку процессы развития культуры личности и ее самотворчества, самовоспитания являются взаимообуславливающими. Самосовершенствование и самовоспитание, с одной стороны, требуют от индивида определенного уровня культуры, социальной зрелости, а с другой — входят в структуру личностной культуры как необходимый и важный компонент.

В связи с вышеизложенным представляются заслуживающими внимания и перспективными следующие направления исследования культуры личности как системного явления:

а) теоретико-методологический, собственно философский аспект проблемы, предметно-содержательный анализ культуры личности. Методологические исходные основания здесь составляют положения о развитии сущностных сил человека как цели общественного прогресса и социально-преобразующей деятельности людей; о творческом, активном характере сознания и его роли в социальной деятельности, а также деятельностный подход в трактовке личностной культуры, реализуемый при ее анализе различными науками и являющийся общепризнанным в области данной проблематики. Предметно-содержательный анализ культуры личности предполагает и выяснение места, значения, функций процессов саморазвития, самотворчества, самосовершенствования, самовоспитания в процессах социализации личности, становлении и развитии ее культуры;

б) в целях реализации диалектико-материалистического метода исследования необходим исторический анализ проблемы, включающий характеристику основных этапов, форм, типов в становлении и развитии культуры личности в филогенезе, — как на уровне идеала, выдвигаемого общественным сознанием (от его тео-

ретических форм — науки, искусства и др. — до обыденного сознания, нормы которого зафиксированы, например, в фольклоре), так и на уровне конкретной социально-исторической практики. Такой анализ необходим для реализации актуальной цели — определения содержания, условий становления и развития, особенностей, функций культуры современной личности. Сравнительно-историческая типология личностной культуры позволит определить основные черты и характеристики ее конкретно-исторических форм, их специфику и преемственность. Такое исследование необходимо проводить параллельно с анализом самовоспитания, его исторических концепций, форм и типов, поскольку общественное сознание на протяжении всего исторического развития общества выдвигало те или иные концепции самореализации, саморазвития, самосовершенствования человека. Они с необходимостью определялись конкретно-историческими формами социального бытия и были связаны с соответствующими историческими представлениями о человеке, его культуре, месте и назначении в мире, т.е. с определенными концепциями человека;

в) структурно-функциональный анализ культуры личности на основе деятельностного подхода, осуществлять который следует в социологическом и психологическом аспектах. Первый предполагает рассмотрение проблемы в связи с многообразными формами и видами социальной деятельности в их целостности и единстве, определение различных видов личностной культуры (ее подсистем), их взаимодействия и взаимодействия. Этот аспект достаточно широко исследован в науке, однако его изучение не доведено до логически закономерного этапа — обоснования системности и целостности социологической структуры культуры личности. Анализ психологического аспекта проблемы даст возможность ее рассмотрения в системе категорий психологической науки, в контексте специфических психологических механизмов становления и развития культуры индивида в онтогенезе. Такой анализ связан с определением места, соотношения, функций, взаимодействия различных уровней и компонентов психологической структуры изучаемого явления — знаний, задатков и способностей, эмоций, убеждений, интересов, ценностей, мотивов деятельности и т.д. —, а также с рассмотрением проблемы творчества в контексте анализа культуры личности. В практическом отношении важно определить, каким образом существующие сегодня общественные структуры, в том числе воспитательная и образовательная системы, влияют на каждый из названных уровней и возможные пути их совершенствования;

г) анализ диалектической взаимосвязи процессов становления и развития культуры личности и ее самосовершенствования, самовоспитания, являясь необходимым на всех этапах рассмотрения проблемы, выявляет конструктивное направление ее теоретического осмысления и практического решения, а именно: ориентация на стимулирование и развитие самотворчества, самовоспитания личности является одним из необходимых и эффективных, однако

пока что мало используемых «инструментов», резервов развития культуры личности. От уровня и качества последней, в свою очередь, зависит культура различных сфер общественной жизни в целом.

Список литературы: 1. *Бабосов Е. М.* Нравственная культура личности. Минск, 1985. 2. *Верующий интеллигент* // Сов. культура. 1989. 18 фев. С. 6. 3. *Культура жизни личности: Проблемы теории и методологии социально-психологических исследований* / Отв. ред. Л. В. Сохань, В. А. Тихонович. К., 1988. 4. *Ладенко И. С.* Интеллектуальная культура специалистов и модели мышления // Философ. науки. 1982. № 3. 5. *Липский В. Н.* Эстетическая культура и личность. М., 1987. 6. *Мировоззренческая культура личности: Философские проблемы формирования*, К., 1986. 7. *Николаевский В. Н.* Социальная культура молодых ученых и инженеров: Дис. ... канд. филос. наук. Х., 1987. 8. *Философская культура молодого специалиста*. М., 1987.

Поступила в редколлегию 20.12.88

А. Ф. ПЛАХОТНЫЙ, д-р филос. наук, В. П. СИМОВЬЯН

ОТВЕТСТВЕННОСТЬ ЛИЧНОСТИ КАК ОБЩЕЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ЦЕННОСТЬ

Ядром концепции нового мышления является признание приоритета общечеловеческих ценностей. В комплексе глобальных проблем самой сложной и тревожной, на наш взгляд, является проблема самого человека, его субъектно-человеческих качеств. Изменяя мир, проявляя свою общественно-деятельную сущность, человечество поставило жизнь на планете и самого себя на грань гибели. В осознании глобальных проблем оттесненными и даже подавленными оказываются чувство и сознание ответственности каждого человека за все происходящее. Таким образом, объективно необходим новый тип человека — восприимчивый, ответственно отзывчивый ко всем глобальным проблемам.

Ответственность личности, представляющая собой результат как стихийно, а также организованно действующих факторов, проявляющаяся в деятельности, в межличностных отношениях, а также как ответственность к собственному «я», является одним из непреходяще значимых ценностных атрибутов человека.

Целостное восприятие действительности человека в онтологическом, гносеологическом и социологическом аспекте должно быть дополнено аксиологическим подходом, воспринимающим человеческое существование в его ценностном, смысло-жизненном изменении, к сожалению, наименее разработанном к настоящему времени. Смысл бытия человека, его социальное значение для других людей выступают высшей ценностью как средоточие и источник материальных, духовных и социальных ценностей. Поиск философских оснований совокупных ценностей цивилизации, смысловой целостности культурного мира человека позволяет говорить о выработке подходов к осмыслению нового типа гуманизма. Системный анализ в изучении человека предполагает рассмотрение многомерного спектра его жизнедеятельности в некоем социокультурном контексте. Инвариантные социокультурные фор-

мы, в которые включена личность, обуславливают ценностно-смысловой каркас его субъективной реальности, которая, однако, несет в своем «содержании» и свой неповторимый личностно-экзистенциальный план как текущее переживание особенностей своего индивидуального переживания [5, с. 97].

Философский подход к проблеме ответственности в аксиологическом плане является весьма актуальным ввиду его неразработанности и важности для повышения культуры коммуникации и в целом для изучения человека как такового. «Нельзя изучать действительное положение вещей, — говорил В. И. Ленин, — не квалифицируя, не оценивая его...» [2, т. 23, с. 240].

Что значит для меня ответственность? Какой смысл, которым я могу и должен жить, имеет ответственность? Оценке подлежит одно из важнейших социальных качеств личности. Отнесение ответственности к общечеловеческим ценностям правомерно ввиду осознания ценности самой личности, ее жизни как самоценности и самоцельности и ее социально значимых качеств как высших ценностей. Это вовсе не говорит о том, что ответственность всегда и везде выступает как абсолютная ценность. Жизнь конкретных индивидов во всем ее разнообразии и неповторимости может поставить индивида в ситуации, когда он действует безответственно. И не всегда личность испытывает болезненную ломку, саморазорванность сознания как результат выбора равнозначных ценностей или необходимость поступать вопреки убеждениям и совести. Поскольку общечеловеческое в ответственности в разной степени может принадлежать конкретным индивидам того или иного общества, включенным в определенную конфигурацию связей в пространстве ответственных отношений, этот разброс может быть очень большим даже в пределах малой социальной группы. Согласно теории когнитивного диссонанса в системе иерархической подчиненности происходит процесс диффузии ответственности, как бы растворение ее в массе. Включаясь в строго иерархическую структуру, занимая определенное место в системе соподчинения, индивид как бы освобождается от бремени ответственности, что дает ему чувство психологического комфорта, самооправдания и даже внутреннего спокойствия. В подобных обстоятельствах наиболее ярко проявляется необходимость осознания ответственности как одной из основополагающих ценностей и выработки механизма для проявления ответственности во всевозможных жизненных ситуациях, для реальной возможности актуализации осознанной ценности ответственности в конкретных действиях каждым членом сообщества.

И здесь мы должны отметить значительную роль тех социально-политических свобод в обществе, в которых протекает жизнедеятельность человека. «Свобода является условием ответственности, в том числе и ответственности в оценке; несвободный субъект, лишенный своей практики, не имеет ни своей ответственности, ни своего ценностного выбора» [4, с. 130].

Кроме того, говорить об абсолютной ценности ответственности нельзя еще и потому, что категории ответственность-безответственность являются парными, отображающими в своеобразном ракурсе неисчерпаемые, многообразные связи индивида с миром. Раздвоение единого реально существующего феномена ответственности личности на ответственное и безответственное, признание их взаимной связи и переплетения, переход друг в друга, невозможность выделения их в чистом виде позволяют нам говорить об интегральном состоянии человека как определенной психо-социальной реальности, в которой он выделяет самые существенные, объективно и субъективно обусловленные отношения, где проявляет себя ответственным. Ответственность в деятельности личности, ответственность в межличностных отношениях, а также ответственность к собственному «я» — вся эта совокупность ответственных отношений не обязательно должна находиться в явном соотношении подчинения, хотя для конкретных личностей те или иные ответственные отношения могут являться доминирующими. Оптимальное соотношение в рамках целостной системы ответственных связей и зависимостей, их «динамическое равновесие» — одно из условий полноценной человеческой жизни.

Рассматривая ответственность как ценность, мы должны иметь в виду, что имеем дело с отношением, которое «конституирует» предмет и сами многообразные отношения связи индивида с миром в фундаментальных смысловых структурах. Надситуативность высших ценностей, в том числе и ответственности, как одного из интегральных регулятивов поведения и деятельности, делает ее воздействие всепроникающим. Это ни в коем случае не означает произвольность этого «конституирования»: «...общечеловеческое, будучи высшей ценностью, имеет источник своего существования не в себе самом, а в фундаментальных сторонах человеческого бытия» [3, с. 59].

Ответственность личности выступает как ценность, поскольку значимыми признаются интересы других людей, коллектива, общества по отношению к самому себе и своим интересам. Именно в понимании (в осознанной и неосознанной форме) ценности и значимости интересов других коренится ответственность как социальное качество личности. Отправной точкой методологии исследования аксиологического аспекта феномена ответственности личности является положение К. Маркса: «Лишь отнесясь к человеку Павлу, как к себе подобному, человек Петр начинает относиться к самому себе как к человеку» [1, т. 12, с. 62]. Ценность ответственности личности реализуется в процессе ее жизнедеятельности и проявляется как необходимое и социально значимое качество. Общечеловеческая ценность ответственности личности, отражающая внешний и выражающая внутренний мир, носит ориентационный характер, как должное в сущем, конкретизируется и воплощается в идеале ответственности как надситуативной доминанте. В этом качестве в любых жизненных си-

туациях, в любой форме деятельности и общения ответственность является ценностью высшего порядка. Определяясь совокупностью экономических отношений, реального состояния социально-политической свободы, всей духовной жизнью, ответственность как момент духовной жизни выражает целостную оценку человеческой жизнедеятельности. Поскольку оценка характера и уровня воплощения аксиогенного бытия ответственности личности возможна с точки зрения родового человека, то позиция конкретного субъекта всегда ограничена.

Ценностно-императивное начало, побуждающее человека поступать так, а не иначе, не может быть сведено к осознанию рационально выраженного должного и ценного, более того, доминирующим в жизнедеятельности зачастую становится его нерелексивное начало, особенно в ситуациях с жестко заданной регламентацией, когда личность может проявить себя как свободная, а следовательно, и ответственная за выбор того или иного решения, средства и последствий деятельности. «Именно в конституировании человеческих ценностей иррациональная составляющая играет решающую роль» [6, с. 111].

Рассмотрение гносеологического аспекта ответственности личности неразрывно связано с информацией когнитивного типа об окружающем мире и о самом человеке. Обращение к ее аксиологическому аспекту ставит нас перед проблемой невозможности рассмотрения ответственности методами традиционной философской рефлексии, сугубо рациональными средствами, оперирующими конструкциями и понятиями. Можно в результате рационально-логического анализа программы поведения обосновать необходимость ответственности как безусловно значимого условия любой деятельности индивида, но ответственность должна выступать и как ценность, как то, что является не средством внешнего принуждения, не рациональным императивом «я должен», она должна вызывать в субъекте непосредственный отклик, проходя через его внутренний мир, приобретая личностный и общечеловеческий смысл, выступая действенным регулятором деятельности и общения. Преимущественно аналитический подход к предстоящему действию недостаточен, таким образом, теряется целостность взгляда субъекта, ведь сознание не сводится к знанию, оно включает эмоционально-ценностные, наглядно-образные и волевые характеристики.

Сложность рассмотрения изучаемой проблемы заключается не только в ее неразработанности самой по себе, но и в недостаточном развитии в советской философии общего учения о ценности, а также феноменологической части учения о человеке как особом, чувственно воспринимающем явлении в жизни общества. Большинство работ, посвященных изучению ответственности, рассматривает проблему преимущественно со стороны сущности, что позволяет объяснить особенности способа бытия ответственности ее функционирования. Аксиологический же аспект ответственности рассматривает ее прежде всего как чувственно-

воспринимаемый, интегральный по своему содержанию феномен, сохраняющий и обогащающий человеческое отношение к миру. Таким образом, изучение ответственности следует понимать как единство явления и сущности, как «переход, перелив одного в другое: сущность является, явление существенно» [2, с. 227].

Ценность ответственности не существует отдельно вне человека, а реализуется в процессе его социальной жизнедеятельности и общения, проявляется как полезное, значимое и необходимое качество для других людей, для общества и, что весьма важно, для самого человека.

Ответственность, рассматриваемая как ценность, включена в систему ценностных отношений личности и может выступать в таком качестве, поскольку обладает ценностными свойствами, так как способна и служит удовлетворению ее жизненных потребностей и интересов. Ценностные свойства ответственности имеют социальное происхождение, существуют и выполняют ценностные функции, присущие ей генетически.

В процессе выделения человека из животного мира происходит качественное преобразование потребностей человека, наполнение их специфическим человеческим содержанием, одним из аспектов которого является ценностное измерение. «Существо, которое становится человеком, совершенно естественно опирается на опыт предшествующих поколений, ибо учится пользоваться сущностными силами общества, в котором родилось, как своими собственными силами» [4, с. 230]. Культурные нормы, идеалы, обычаи, принципы, традиции, выработанные предшествующими поколениями на основе культурных потребностей человека, осуществляющие культурно-нормативное воздействие на природные инстинкты индивида, приобретают характер общечеловеческих ценностей, основные способы аккумуляции и трансляции которых сохраняются и утверждаются философией, наукой, религией и искусством.

Известно, что ответственность возникает и проявляется как выражение объективной связи в деятельности и поведении общественного человека. Табу, обычаи, стереотипы поведения первобытного общества перерастают далее в нормативно-ценностную форму осознанных ответственных связей и отношений в виде различных вариантов классово-социальных ценностей ответственности. Ответственность носит исторически изменчивый характер и обусловлена различными социально-экономическими укладами, различными способами хозяйствования.

Если первоначально смысл ответственности связывался с ответом за действие, поступок (проступок), вокруг которого строилась вся система виновности и наказания, то в дальнейшем регуляция включает представление о должном поведении человека, который обязан следовать сущему высшего порядка для реализации возможности достойной жизни человека. И только в этом случае мы можем рассматривать ответственность как обще-

ловеческую ценность, иначе говоря, когда мы рассматриваем ответственность, а не вменяемость. «Вменение и ответственность — синонимы, различие между ними лишь в том, что вменяются кому-либо (в заслугу или в вину) действия, а ответственность за действия и их последствия возлагается на личность» [7, с. 47].

К социокультурным предпосылкам, в которых происходит формирование ответственности личности, относятся классовая принадлежность, обыденное сознание, ценностные представления данного общества и ряд других социальных феноменов. Проявление общечеловеческого и ответственности личности является реализацией одной из жизненно важных фундаментальных потребностей, корнящихся в структурно-личностной сфере индивида, а также в сфере структурно-социальных отношений общества. Само общечеловеческое в ответственности нельзя соотносить с неким эталоном, всегда равным самому себе, как внеисторическим абсолютом, его содержание исторически изменчиво.

Итак, соотношение общечеловеческого и классового в ответственности личности носит конкретно-исторический характер; неправомерно противопоставление (тем более абсолютное) неопределенных по своей значимости явлений. Утверждение общечеловеческого в ответственности личности не может быть монополей одного какого-либо класса или общества и должно рассматриваться как естественно-исторический процесс. Общечеловеческое в ответственности личности способствует все большему развитию богатства человеческой природы, укреплению единства социальных общностей. Классовое в ответственности личности более рельефно проявляется в определенных сферах: экономической, политической, социальной, где классовые интересы противопоставляются. «Множество других интересов бытия человека — духовные, национальные, региональные, демографические, научные, естественные — находятся в классовом интересе в «снятом» виде и имеют значение постольку, поскольку они способствуют его реализации» [3, с. 57]. Классовая ценность ответственности ограничена, поскольку отражает отдельный аспект действительности, существенный для жизнедеятельности личности.

Исследование феномена ответственности во всем многообразии его исторических форм, наполнение новым смыслом его содержания в контексте глобальных проблем современности приводят исследователя к необходимости изучения аксиологического аспекта ответственности, и в частности рассмотрения ее как общечеловеческой ценности.

Список литературы: 1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2. Ленин В. И. Полн. собр. соч. 3. Бережной Н. М. Диалектика общечеловеческих и классовых интересов // Научный коммунизм. 1989. № 9. 4. Брожек В. Марксистская теория оценки. М., 1982. 5. Дубровский Д. И. Проблема идеального. М., 1983. 6. Раушенбах Б. В. Точные науки и науки о человеке // Вопр. философии. 1989. № 4. 7. Риккер П. Человек как предмет философии // Вопр. философии. 1989. № 2.

Поступила в редколлегию 13.02.90.

Проблема абсолютной свободы человеческой личности — центральная в творчестве Сартра. Не пытаясь сразу дать определение сложному понятию свободы в его философии, уточним лишь тот смысл, который вкладывает в это понятие Сартр. Обыденное понимание термина «свобода» не согласуется с аналогичной философской категорией. Первое имеет в виду лишь явление, чаще всего социально свободного человека, Сартр же оперирует философским понятием свободы как сущностной категории человеческой личности. «Спор, противопоставляющий общепринятый смысл философскому, происходит из-за недоразумения: эмпирическое и популярное понятие «свободы» создает исторические, политические и моральные обстоятельства, тождественные «возможности достигать выбранные цели». Техническое и философское понятие свободы, единственное, которое мы рассматриваем здесь, означает лишь автономию выбора» [2, р. 540].

В качестве иллюстрации этого положения можно привести много примеров, ограничимся одним: ситуация захваченных фашистами партизан в повести В. Быкова «Сотников». Можем ли мы говорить о свободе Сотникова и Рыбака? Несомненно. Имея в виду философское понятие свободы. Именно в результате свободного выбора Сотников стал героем, а Рыбак — предателем. И то, что, находясь в одинаковых условиях, каждый повел себя по-своему, доказывает, что человек свободен выбирать свою позицию и действовать в соответствии со своим выбором даже в условиях «несвободы». Другими словами, явление «несвободы» не лишает человека его свободной сущности. В этом смысле следует понимать слова Сартра «успех совершенно не важен для свободы» [Ibid].

Говоря о границах свободы индивида, Сартр определяет пять реально существующих ситуаций, ограничивающих ее: *место*, которое человек занимает на земле, страна, жилище; *прошлое*, которое человек не в силах изменить; *окружающее*, явления, которые возникают в существовании человека и которые он не предвидел; *близкие*, которые напоминают человеку, что его свобода ограничена существованием чужой свободы; *смерть*.

Таковы объективные ограничения моей свободы, которые я не могу изменить. Однако, являясь ограничением моей свободы, ситуация не может меня ее лишить. Человек свободен в любой ситуации. Но не бывает и свободы вне ситуации, ибо свобода без ограничений — нонсенс. Ограничение (ситуация) — определяющий момент свободы. Свобода и ограничение имманентно связаны, и эта связь есть сущность категории свободы. В древнекитайской философии бытовал тезис о «свободе смотреть на небо», но поскольку никто не пытался ограничить эту «свободу», она не являлась свободой. «... Сопротивления, которые свобода открывает в существующем, не будучи опасностью для свободы, лишь позволяют ей возникнуть как свободе» [2, р. 540].

Правда, и ситуации существуют только через свободу: «... па-

радокс свободы: свобода есть только в ситуации, и ситуации существуют только через свободу. Человеческая реальность везде встречает сопротивления и препятствия, которые она не создавала, но эти препятствия имеют смысл только в свободном выборе и через свободный выбор, которым является человеческая реальность» [I vid., p. 546], т. е. любая ситуация субъективна, степень ее сопротивления свободе индивида зависит от личного выбора, плана. Известен пример Сартра со скалой, которую путешественник встречает на своем пути. «Та же скала, которая представляет собой препятствие, если я хочу ее передвинуть, будет наоборот ценной помощью, если я захочу взобраться на нее, чтобы осмотреть пейзаж» [I vid., p. 538]. Таким образом, свобода в ситуации — это абсолютное в относительном. Только от меня зависит, говорит Сартр, оказавшись в изгнании, считать это место местом одиночества, уныния и тоски или надежным местом активной подготовки к последующей борьбе. И если я не волен изменить мою ситуацию, то в моих силах выбрать мое отношение к ней, мою позицию и действовать, исходя из этой позиции, что может, в конечном счете, позволить преодолеть ситуацию.

Любая попытка отказаться от свободы — это попытка представить себя бытием*, т. е. вещью, а не человеком. Действительно, сущность неживого предмета заранее определена: в камне — сущность камня, в дереве — сущность дерева. Неживой предмет заранее определен, он является тем, чему не присуща никакая-либо объективность, он есть, но не существует. Существование же — это процесс создания самого себя, своей сущности, что свойственно только человеку как мыслящему существу. Экзистенциализм исходит здесь из известной формулы Р. Декарта «*cogito ergo sum*» — «мыслю, следовательно существую». Именно способность мышления, наделенность сознанием отличают человека от других объектов природы и являются необходимым и достаточным условием его свободы. Только мыслящее существо может выбирать, определять для себя те или иные ценности, устанавливать нормы добра и зла, создавать свою сущность. В этом смысле следует понимать исходный принцип экзистенциализма «существование предшествует сущности». Субъективность *cogito* обуславливает существование в одинаковых условиях людей с диаметрально противоположными взглядами, идеалами, является первопричиной нашей свободы как субъективного фактора. Именно в силу наличия сознания человек «приговорен к свободе», он не может стать бытием-в-себе. «Человек не может быть то рабом, то свободным, он полностью и всегда свободен или же его нет вообще» [2, p. 495].

В чем же проявляется свобода человека? В каждодневном, ежеминутном становлении личности, в ежеминутном принятии

* «Бытие-в-себе» означает у Сартра существование вещей, «бытие-для-себя» — существование человека.

решения, выборе поступка, оценке окружающего мира и себя самого. Задумываясь или не задумываясь, каждый человек в мире проходит этот путь. В таком взгляде нет ничего от анархизма, который приписывают Сартру некоторые критики. В силу субъективности человеческой личности одни и те же идеи по-разному воспринимаются различными людьми; наличие общечеловеческих норм морали не предопределяет внутренней гуманности каждого отдельного человека; с другой стороны, не существует абсолютных понятий добра и зла. Ежедневно реальный мир предлагает нам новые ситуации, не похожие на вчерашние, и в каждой новой ситуации мы снова и снова должны выбирать для себя, что плохо и что хорошо. «Для человеческой реальности быть — значит выбирать себя: ничего не приходит к ней извне, ни тем более изнутри, что ей оставалось бы только принять. Она полностью, без какой-либо помощи, обречена на невыносимую необходимость создавать себя до мельчайших деталей» [I bid., p. 495]. Этот процесс длится, пока человек жив.

Создавая свой идеал, намечая его как цель, корректируя его, человек совершенствуется. Его существование — в движении, в действии. Философия Сартра — не учение о «рефлексирующем» субъекте, как у нас еще недавно было принято клеймить любые попытки исследования человеческой души, это философия, изучающая мыслящую и действующую личность. «Не может быть свободного человека, — пишет Сартр, — без вовлеченности в сопротивляющийся мир. Вне этой вовлеченности понятия свободы, детерминизма, необходимости просто теряют свой смысл» [I bid., p. 540].

Каковы же цели такого движения? Для чего существует человек? К чему он стремится, за что борется? На эти вопросы Сартр отвечает однозначно. Движущей силой развития личности и общества является, по его мнению, то идеальное существование, идеал, который создает для себя человек. Процесс этот бесконечен, поскольку по мере приближения к созданному когда-то идеалу возникает еще более совершенная картина, по сравнению с которой достигнутое уже не воспринимается как идеал. Совершенствуясь, мы совершенствуем свои представления об идеале. Нам никогда не достичь предела в наших стремлениях. «Все происходит так, — пишет Сартр, — словно человек, мир и человек в мире способны единственно на то, чтобы создавать какого-нибудь неудачного Бога. Следовательно, все происходит так, словно бытие-в-себе и бытие-для-себя остаются в дезинтеграции по отношению к некоему идеальному синтезу. Дело не в том, что интеграция когда-то имела место, а напротив, в том, что она всегда желательна и всегда недостижима» [I bid., p. 687]. Под идеальным синтезом тут следует понимать слияние воедино детерминированности, каковой является вещь, и индетерминированности, носителем каковой выступает человеческая личность, т.е. реализация намеченного идеала, предел стремлений и желаний, когда человек может быть окончательно определен как вещь, предмет. Но полная реализация намеченного невозможна,

ибо это означало бы окончание пути, прекращение движения, а значит, и жизни.

Абсолютная свобода предполагает абсолютную ответственность как предикат человеческой личности. Нельзя говорить об ответственности механизма, движущегося в заданном направлении и меняющего направление по приказу. Но, обладая неограниченной свободой, не имея ни внутри, ни вне себя застывших законов, диктующих ему выбор, человек несет всю полноту ответственности за свои поступки и за свой способ существования. Если нет преддетерминированности, человеку не на кого и не на что переложить ответственность за свое поведение. «Если действительно существование предшествует сущности, человек ответствен за то, что он есть» [3, р. 24].

Говоря об абсолютной ответственности индивида за все, что происходит на земле, Сартр вовсе не пытается, как пишут некоторые критики, «свалить вину с больной головы на здоровую», поскольку рассматривает ответственность не как юридическое понятие, а как моральную категорию. Речь идет не о вине за совершенный или несовершенный поступок, а о выборе своего места, своей позиции, доли своего участия в той или иной ситуации. Поскольку я решаю для себя, выбираю свое поведение и каждый человек в мире делает то же, от каждого из нас в итоге зависит судьба мира. «Действительно, нет ни одного нашего действия, которое, создавая человека, каким мы хотим быть, не создавало бы в то же время картину человека, каким, мы полагаем, он должен быть... Таким образом, наша ответственность гораздо более велика, чем мы могли бы предположить, так как она распространяется на все человечество» [Ibid., p. 25—26]. Каждый человек, считает философ, должен себя спрашивать: правильно ли я поступаю? что произойдет, если все станут делать то же? тот ли я человек, на которого может равняться человечество? Отсюда возникает тревога за правильность своего выбора. Тревога в философии Сартра — это ощущение, осознание индивидом ответственности, которую он несет за свои поступки и решения. Мы бы назвали тревогу показателем высокой нравственной и гражданской зрелости. В качестве иллюстрации Сартр говорит о тревоге полководца, посылающего на смерть солдат.

Можно было бы возразить Сартру по поводу того, что не все люди соответствуют его описанию, не все люди даже задумываются над тем, что они делают, как ведут себя, и уж, конечно, не думают о том, достойно ли их поведение человечества. Действительно, не все люди осмысливают свои поступки, но все, даже действуя спонтанно, делают это в соответствии с каким-то образом, имеющимся в глубине сознания. Это относится и к преступнику, и к обывателю, и к подлецу, и к порядочному человеку. И каждый из них хотел бы видеть мир устроенным в соответствии с собственными представлениями о порядке вещей. Поэтому,

мы полагаем, философия Сартра описывает не идеального человека, каким он должен быть, а реального человека.

Человек не может выбирать, быть свободным или нет, он не может отказаться от свободы, занять нейтральную позицию, где не нужно делать выбор, поэтому он не может снять с себя ответственность. «Выбор возможен в одном смысле, но, что невозможно, так это — не выбирать» [3, р. 73]. Незавербованность, нейтралитет — мифы. Каждое слово, пишет Сартр, имеет отзвук, каждое молчание — тоже. Не вмешиваясь, а лишь наблюдая, мы становимся соучастниками и несем ответственность за происходящее. Так, в печальную эпоху застоя разлагались не только советская экономика, но и души молчаливого большинства. Попытка устраниваться, не вмешиваться — это попытка отказаться от свободы и ответственности, следовательно, обмануть себя. Это состояние Сартр называет «нечистой совестью». Именно субъективной категорией совести представляет философ инстанцию, перед которой ответствен индивид. И дело не в том, что экзистенциализм отрицает существование Бога. «Он заявляет скорее, что даже если бы Бог существовал, это ничего бы не меняло... Нужно, чтобы человек сам себя обрел и убедился, что ничего не может его спасти от него самого, будь-то стоящее доказательство Бога» [2, р. 95].

Великолепно продемонстрировал Сартр связь свободы и ответственности в пьесе «Мухи». Характерно ощущение свободы Орестом в начале пьесы, когда он не связан никакими узами, не обременен заботами, ничто не тревожит и не печалит его. Об этом состоянии он говорит своему учителю Юпитеру, который призывает его и далее сохранять независимую позицию, ни во что не вмешиваясь, что сулит безмятежное существование: «Ты дал мне свободу нитей, оторванных ветром от паутины... Моя душа — великолепная пустота» [1, с. 20—21]. Только сделав свой выбор, приняв ответственность за него, совершив убийство ради спасения людей, Орест чувствует желанное бремя своей свободы. Его будут преследовать страшные воспоминания, ужас совершенного, но совесть его будет чиста, у него будет сознание своей правоты. «Но что мне до всего этого — я свободен. Пусть тоска, пусть страшные воспоминания. Свободен. Я в согласии с самим собой» [Там же, с. 70]. Быть в согласии с самим собой — высшее благо человеческого существования, об этом говорит Сартр. Чистая совесть, незапятнанная честь — вот те абсолютные ценности, которые всегда должны присутствовать на пути человека к достижению недостижимого идеала.

Философия Сартра не просто описывает человека: открывая индивиду его сущность, заставляя его задуматься, антропологическая концепция Сартра, выраженная в его философском, драматургическом и публицистическом творчестве, является мощным фактором воспитания высокой нравственной и гражданской зрелости.

«Конечная цель, которую мы устанавливаем, — это освобождение, — пишет Сартр. — Так как человек есть тотальность, то ему недостаточно предоставить право голоса, не затрагивая других формирующих его факторов: надо, чтобы он полностью освободился, то есть, чтобы он сделался другим путем воздействия как на его биологическую конституцию, так и на политические данные его ситуации» [4, р. 23]. «Мы встаем на сторону тех,

кто хочет одновременно изменить социальные условия человека и его понятие о самом себе», — заявляет философ [Ibid., p. 16].

Истинный смысл и цель сартровской философии в том, чтобы воспитать человека, развить его сознание, а значит, подготовить к более совершенной общественной формации. Ведь для успеха той или иной идеи необходимо, чтобы эта идея была осознана теми, кто призван ее осуществлять. Как показала история, изменение лишь экономических условий не обязательно ведет к желаемым изменениям в сознании. Последнее зачастую остается на старом уровне, что негативно сказывается и на самих экономических условиях, и на осуществлении намеченного плана.

Список литературы: 1. Ж.-П. Сартр. Пьесы. 2. Z.-P. Sartre. Lettre et le néant. P., 1982. 3. Z.-P. Sartre. L'existentialisme est un humanisme. P., 1967. 4. Z.-P. Sartre. Situation II. P., 1985.

Поступила в редколлегию 14.12.88

О. В. МАРЧЕНКО

ЭКЗЕГЕЗА У ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ: НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ

Принципы интерпретации сакрального текста у Г. С. Сковороды давно находятся в сфере внимания исследователей. Однако обобщением позитивного в таком изучении до сих пор остаются, на наш взгляд, несколько страниц в известном «Очерке развития русской философии» Г. Г. Шпета (1922 г.). Кратко это позитивное можно представить так: не следует сближать экзегезу Сковороды как с традициями французского Просвещения, так и с методами Спинозы; сквородиновский подход к истолкованию Библии вырастает из аллегорического метода Филона Александрийского и традиций александрийского богословия, прежде всего Климента Александрийского и Оригена, традиция эта получила дальнейшее развитие преимущественно в сочинениях восточных отцов [55, с. 93—94; 13, с. 199—200, 214—218; 21, с. 171—175; 20, с. 148; 54, с. 234—246]. Отметим, что такой взгляд соответствует сведениям ученика и друга украинского философа М. И. Ковалинского: в числе любимых авторов Сковороды он называет Филона Иудейнина, Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника [51, т. 2, с. 450]. Сам Сковорода в трактате «Жена Лотова» называет в качестве наставников в чтении св. Писания Василия Великого, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, а также западных отцов — Амвросия Медиоланского, Иеронима Стридонского, папу Григория Великого и Аврелия Августина [31, т. 2, с. 24]. О возможном влиянии Августина на экзегезу Сковороды писал Шпет [55, с. 93].

Позднейшие исследователи либо развивали подобную точку зрения [11, с. 11, 15—16, 34; 14, с. 48—71; 23, с. 195—196, 201], либо, резко полемизируя с ней, чрезмерно преувеличивали критическое отношение Сковороды к св. Писанию; следствием чего явилось тенденциозное «подтягивание» взглядов украинского мыслителя к позиции атеизма [6, с. 78—89; 30, с. 46, 47; 32, с. 215—240; 41, с. 111—123; 53, с. 31, 34].

Для работ последних лет характерна попытка совместить два первых взгляда, что ведет зачастую к очень неустойчивым и в общем-то невразумительным построениям: александрийская школа соседствует здесь с тенденцией к материализму и атеизму, взглядами Спинозы и т. д. [18, с. 116—125; 27, с. 82—86; 16, с. 55, 211, 224—225; 50, с. 182—196]. В качестве яркого примера здесь следует назвать книгу Ю. Я. Барабаша «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь» [5, с. 255—274]. Автор пытается пойти дальше своих предшественников — и оригинальность сквородиновской экзегезы видит... в предвосхищении «семиотического и системного подходов» и «метода моделирования» [Там же, с. 273]. Но всякий непред-

взятый читатель легко заметит, что фрагменты из «Начальной двери ко христианскому добронравию», приводимые Барабашем в подтверждение своей мысли, отсылают не к методам Тартуской школы, но к Книге Притч Соломона, Книге Премудрости Соломона, учению о Логосе Филона Александрийского и интерпретации подобной проблематики Оригеном [«О началах» 1, 2 § 1—2. См.: 39, с. 97—98; 43, с. 23—25].

Мы хотели бы остановиться лишь на двух моментах экзегезы у Сковороды: 1) «синтетический» состав «мира символичного»: истоки и смысл; 2) соотношение в сковородиновской экзегезе Ветхого и Нового заветов.

Многие исследователи отмечают тот несомненный факт, что «символический мир» у Сковороды включает в себя не только Библию, но и египетскую и античную мифологии, учения античных философов, украинский и русский фольклор. Почти сто лет назад очень хорошо писал об этом профессор Харьковского университета Ф. А. Зеленогорский: «...Сковорода глубоко уверен в том, что божественное откровение истины было у язычников так же, как у иудеев и христиан. Не говоря уже о греческих философах: Гераклите, Пифагоре, Сократе, Платоне, Аристотеле и последующих, пытливому уму которых постепенно открывалась истина, она же заключалась под различными образами в языческих религиозных мифах» [13, с. 214]. Однако значение подобной многосоставности «символического мира» у Сковороды для его экзегезы до сих пор, как нам кажется, не прояснено должным образом. Между тем это одно из самых важных положений учения украинского мыслителя. «Вечная сия премудрость божия во всех веках и народах неумолчно продолжает речь свою, и она не иное что есть, как повсем(е)ственного естества божия невидимое лицо и живое слово, тайно ко всем нам внутрь гремящее [31, т. 1, с. 149]. Истина, согласно Сковороде, многообразно отражается в различных учениях и религиях, как «фигура человеческая отражается в сотне поставленных вокруг него зеркал» [Там же, с. 313].

Где искать истоки такого понимания «символического мира»? Как известно, доктрину, согласно которой греческая философия не противоречит Библии, поскольку и то и другое восходит к единому источнику — божественному Логосу — выдвинул Филон Александрийский [24, с. 48]. Юстин Философ отождествил Логос с Христом; Христос «есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно с Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами — Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров — Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие...» [37, с. 76—77]. Но особую роль в формировании рассматриваемой концепции у Сковороды надлежит отнести Клименту Александрийскому. Стремясь к синтезу эллинской культуры и христианской веры, Климент в знаменитых «Строматах» уподобляет истину телу Пенфея, растерзанного вакханками. «И действительно в содержимых различными философскими школами учениях... между собою хотя и не согласных, можно открыть многие такие, кои в главном и в общих положениях с истинным учением (т.е.

христианством. — О.М.) согласны: каждое из них относится к целому или как часть или как вид или как род» [10, с. 70—71]. Да и сами философские школы эллинов, продолжает Климент, не открывали истину впервые и самостоятельно: она пришла к ним из Египта, а также из Вавилона, Персии, Ассирии, Индии [Там же, с. 77—83]. Как не вспомнить здесь сквородиновское: «Не заключайте боговедения в тесноте палестинской. Доходят к богу и волхвы, сиречь философы. Един бог иудеев и языков, едина и премудрость. Не весь Израиль мудр. Не все и язычники тьма. Позна господь сущия его. Собирает от всех четырех ветров» [34, т. 1. с. 305]. Отсюда принципиальное положение Сквороды: и египетские мифы, и философские учения, и библейские книги, и славянский фольклор — все имеет своим источником божественный Логос и есть его многообразными проявлениями. «Частицы разбитого зеркала едино все лице изображают. А разнообразная премудрость божия в различных в стовидных, тысящеличных ризах в царских и сельских, в древних и нынешних, в богатых, в нищих и в самых подлых и смешных одеждах аки крын в терны и сама собою все украшая, является едина и тажде» [Там же, т. 2, с. 55].

Здесь следует сделать одно принципиальное уточнение. Ф. А. Зеленогорский утверждает, что Библия, мифология и т.д. интересовали Сквороду настолько, насколько в их образах благовествовалось о пришествии Спасителя [13, с. 218]. Скворода чувствует «язычество так, как тогда не чувствовали его нигде... для Сквороды язычество имеет в себе предварение истины, в полноте раскрытой во Христе», — пишет прот. В. Зеньковский [14, с. 61]. Вернее было бы сказать, что для Сквороды сущность египетских и греческих мифов, библейских сказаний, украинского и русского фольклора и учения Христа не просто едина, но и тождественна. Это и есть последовательное проведение принципа «безначальности истины». Более того, если говорить о многочисленных цитатах из св. Писания в сочинениях Сквороды, то они, как правило, служат лишь поводом для высказывания идей, имеющих источником античную философию [ср.: 15, с. 520]. Перефразируя Льва Шестова, можно сказать, что Скворода, подобно Филону Александрийскому, ищет (и находит) в Библии разум и смысл, но не Бога Авраама, Исаака и Иакова [52, с. 40, 41] [ср.: 3, с. 33—34; 4, с. 365—366; 16, с. 486]. Мысль же Филона о том, что греческие мудрецы заимствовали свои лучшие идеи из Ветхого завета (ее переняли затем Юстин, Татиан, Климент и другие — см.: [15, с. 526]), для Сквороды неприемлема, он и здесь более последователен.

Вот тут-то и возникала существенная проблема: как согласовать учения античных философов и Библию, как сплавить столь разнородный материал в единый «мир символический»? Решение было предложено Филоном Александрийским. «Выход из подобного затруднительного положения Филон находит в той мысли, что содержание Писания нужно понимать не буквально (это

слишком грубо, а потому приводит к невероятному — к разрыву с греческой философией), а в таинственно-символическом смысле», — пишет знаток творчества Филона В. Ф. Иваницкий [50, с. 526—527]. Причем область применения аллегорического метода постепенно захватывает все содержание Писания [Там же, с. 527].

Этот подход затем применяли и Климент Александрийский, и Ориген. Здесь же находится подлинный корень аллегорического подхода к интерпретации образов «символического мира» у Сковороды.

Однако перед раннехристианскими писателями задача выступала уже в новом, неведомом Филону качестве: само Писание представляло теперь двуединство Ветхого и Нового заветов. Проблема соотношения Ветхого и Нового заветов занимает существенное место и в медитациях Сковороды.

Для анализа воспользуемся одним текстом из диалога «Асхань» — произведением, в котором Сковорода задолго до трактатов «Жена Лотова» и «Икона Алкивиадская» сформулировал основные принципы толкования «мира символического».

«Учись! Не смыслиш! Разбери сам себе получше! И не будь нагл в оуждении библейного штиля! Она одним смиренным своим любовникам открывается. ... А по справке с собою о себе уразумеешь сие Иеремиино: «Глубоко сердце человеку, паче всех, и человек есть, и кто познает его?» И не удивишься, что Давидово сердце имеет у себе уста и говорит — язык его радуется, а нога веселится. Кто видал, что язык радуется? Тот, кто узнал себе. И, конечно, что бедный нимало не вникнул внутрь себе, кои Христа с его друзьями называют меланхоликом. Отсюда родится и несмысленный тот запрос: смеялся ли когда Христос? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее солнце? Что ты говоришь? Христос есть сам Авраамов сын, Исаак, то есть смех, радость и веселие, сладость, мир и празденство...» [34, т. 1, с. 244].

Даже при первом взгляде видно, что здесь затронута очень интересная проблема. В отвергаемом Сковородою мнении отчетливо слышны отголоски представления, известного еще со времен раннего христианства, о том, что Христос плакал, но никогда не смеялся [2, с. 68 и др.]. Однако нельзя не заметить, что Сковорода ставит вопрос по-своему. Внешний облик, исторические черты Христа философа не интересуют. Продолжим цитату: «Сердце человеческое, премудростию закона божия просвещенное, подобное кореню дерева, насажденного при исходящих вод, а законопреступник есть проклятая смоковница. Как польза лист снаружи зеленеющий, если корень жизненного напоения лишается? Скоро он отпадает. Как веселость, если поверхний смех разводит челюсти, открывая зрителям зубы твои, а сердце сжимается тою тугою, о коей сказано: «Нестъ радоватися нечестивым?». Распространи сердце твое, отверзи внутренни уста с Давидом: «Уста моя отверзох и привлекох дух». В то время и без наружния улыбки

всегда внутри смеятимемся со Саррою: «Смех мне сотвори, господь». И с Давидом: «Дал еси веселие в сердце моем». Если сердце может тайно говорить, можно ему тайно и смеяться» [34, т. 1, с. 244]. Сковорода говорит о «внутреннем» смехе и веселии, о состоянии духа: *тайный* (*myotiko's*) смех. В Христе есть сторона внешняя, спорить о которой вполне бессмысленно, и сторона внутренняя, последняя и составляет его сущность. Совершенно недвусмысленный текст из «Потопа змиина»: «Лишенны славы божия, научились мы судить братию нашу по плоти. Таким образом и на самого Христа смотрим. Одни только пустозвонства на нем примечаем. А на самого его и на славу его не взираем» [Там же, т. 2, с. 163]. Это плохо согласуется с догматом о богочеловеке, но зато полностью вписывается в рамки известной концепции Сковороды о двух натурах, видимой и невидимой. «Мистический» смех Христа есть плод самопознания («кто узнал себе»).

Отправной точкой размышлений Сковороды послужил скорее всего диалог Эразма Роттердамского «Эпикурец»; и знаменитое сквородиновское «Эпикур-Христос» отсылает нас к этому произведению [23, с. 195—196]. Здесь «наш Эразм», как именовал великого гуманиста Сковорода, в духе некоторых идей Лоренцо Валлы согласовывает эпикурейство и христианство: «... Никто так не заслуживает имени эпикурейца, как прославленный и чтимый глава христианской философии. ... И грубо заблуждаются некоторые, кто болтает, будто Христос от природы сам был печален и мрачен и нас будто бы призывал к безрадостной жизни. Напротив, лишь он показывает нам жизнь, самую приятную из всех возможных и до краев наполненную истинным удовольствием, — если только не висит над нами Танталов камень!» [33, с. 633; см. об этом: 49, с. 29—44]. Рассмотрим избранный нами для анализа текст подробнее, основное внимание уделяя центральному образу: Христос есть Исаак, то есть смех.

Говоря об Исааке, Сковорода исходит из библейской этимологии этого еврейского слова, вспоминая Книгу Бытия (21:6) «И сказала Сарра: смех сделал мне Бог». Сковорода опирается при этом на толкование Филона Александрийского, который «указывает на то, что радость (Исаак) есть необходимый плод добродетели (Сарра) и что мудрому (Исааку) свойственно радоваться (Быт. 26:8—«играющая») постоянству прекрасного (Ревекка)» [15, с. 168]. Подобное истолкование имен ветхозаветных персонажей вообще очень близко Сковороде.

Но Филон, иудейско-греческий философ конца 1 в. до н. э. — первой пол. 1 в. н. э., не соотносил, разумеется, Исаака с Христом. Это было сделано раннехристианскими авторами.

Климент Александрийский опирался именно на этимологическое толкование Филона. Уже для Филона кульминационным пунктом истории Авраама является принесение в жертву своего сына Исаака (Быт. 22): оно означает, по Филону, что истинная, чистая радость свойственна одному богу, у людей же она всегда соединена с печалью [15, с. 267]. Климент развивает свое толкование,

но уже согласно христианской доктрине «прообразования», т.е. идеально-смысловом предвосхищении более поздних событий в более ранних [2, с. 96]. Исходя из этой доктрины, весь Ветхий завет является одним великим прообразом грядущего Нового завета [12]. События, лица и т. д. в Ветхом завете есть предзнаменования, предызображения событий и лиц Нового завета, повествующего о спасении мира во Христе [Там же, с. 15, 20]. Пример такого подхода находим в посланиях ап. Павла (Рим. 5:14; 1 Кор. 10:6; Кол. 2:17 и др.) [см. 10, с. 23—425]. Климент в своем толковании пытается совместить подход и Филона, и Павла — и философа, и апостола. Христос есть дитя, сын божий, рассуждает он. «По моему мнению и имя Исаак имеет отношение к детству. Исаак значит «смех». Любопытный царь увидел его играющим со своей женой и помощницей, Ревеккой. ... Господь и сам есть Исаак... Исаак был прообразом Господа; (человеческим) дитятей будучи был он сыном Авраама, как Христос Сыном Божиим. В качестве Господа он есть жертва; но будучи Господом не погиб Он при этом» [28, с. 19—20]. Новонайденные детали жертвоприношения Исаака наполняются глубоким смыслом при соотнесении с новозаветной историей: «Исаак нес дрова для жертвоприношения; подобно этому Господь нес крестное древо [Там же, с. 20]. Смысл сопоставления ясен: Исаак-жертва есть прообраз Христа-Спасителя. Однако в это христианское толкование Климент включает и филоновскую мысль об Исааке — смехе: «Но Он таинственным образом смеялся (*Ευέλα δὲ μυστικῶς*, — вот он, мистический смех! — *О.М.*), предрекая, что Он радостно исполнит нас, Его кровию спасенных от гибели» [28, с. 20; 38, р. 277].

Однако в «Послании апостола Варнавы» (конец I — начало 2 вв.), тоже отмеченного еще крайностями аллегоризма, находим уже иную интерпретацию рассматриваемого сопоставления. Христос принял смертную муку, читаем здесь, «дабы исполнилось и прообразование, бывшее на Исааке, когда он был возложен на жертвенник» [29, с. 34]. Ириней Лионский (2 в.), автор известного сочинения «Против ересей», так осмысливает подход к толкованию Библии: «Если кто станет внимательно читать Писания, то найдет в них речь о Христе и предызображение нового призвания... Сокровище, скрытое в писаниях, есть Христос, который изображался посредством образов и притчей... [38, с. 386]. Соответственно этим принципом толкуется и жертвоприношение Исаака: «Справедливо и Апостолы, родом от Авраама, оставив корабль и отца, последовали Слову Божию. Справедливо и мы, имея ту же веру, как Авраам, взявши крест, как Исаак дрова, следуем Ему. Ибо в Аврааме человек наперед научился и навык следовать Слову Божию. Ибо Авраам по вере своей, последовав заповеди Слова Божия, с готовностью предал в жертву Богу едиnorodного и возлюбленного сына своего, дабы и Бог благоговил за все семья его представить Своего Единородного и воз-

любленного Сына в жертву для нашего искупления «[Там же, с. 327—328].

Если у Климента чада божии — все те, кто ищет истину [28, с. 10—21], то у Иринея — те, кто покорен богу; у Климента вера — *pistis*, стремящаяся к *gnosis'u*, у Иринея — «только» *pistis*. В известном смысле элитарному подходу Климента к толкованию св. Писания, медитациям посвященных, «гностиков», противостоит убеждение Иринея, что лишь Церковь владеет истиной и правильно разумеет Писание [9, с. 290—291; 25, с. 79, 81, 85]. Исаак-смех полностью вытесняется Исааком-жертвой, прообразом искупительной жертвы Христа. Именно это толкование становится образцом.

В 4 в. Иоанн Златоуст, размышляя об истории Авраама, пишет о жертвоприношении Исаака в «Беседах на книгу Бытия» [Беседа 47]: «А все это было прообразованием креста Христова. ... Истина должна была предызобразиться в тени. Там сын единокродный, и здесь Единородный. Там возлюбленный и истинный (сын), и здесь возлюбленный и единосущный Сын. ... Исаак приносим был отцем во всесожжение, и Христа предал Отец. ... Здесь (явилась) тень; а впоследствии открывается истина вещей гораздо превосходнейшая: в жертву за весь мир принесен словесный Агнец. Он очистил всю вселенную. Он освободил людей от заблуждения и привел к истине» [44, т. 4, кн. 2, с. 523]. И в сочинении «О блаженном Аврааме», принадлежность которого Златоусту сомнительна, читаем: «И нужно было видеть Исаака, мученика живого и уже не живого, умершего и еще неумершего. По намерению отца он умер, а по человеколюбию Божию не умер. Он был прообразом и подобием Владыки; прообраз совершился — и за ним последовала истина» [Там же, т. 2, кн. 2, с. 789]. Схема, как видим, та же: здесь совершенно отсутствует все, что связано с «мистическим» смехом Христа. Зато другие уже известные детали не забыты: Авраам «не берет с собою рабов, которые могли помешать ему, а заставляет саму жертву нести дрова, чтобы она служила прообразом спасителя, несущего крест» [Там же]. Ту же схему и те же детали встретим и еще в одном сочинении — «Об Аврааме и Исааке», ложно приписанному Иоанну Златоусту [Там же, т. 6, кн. 2, с. 869—875, особенно с. 872—875].

Все в таком сопоставлении, как видим, подчинено главной мысли о спасительной миссии богочеловека: «Вселенной надлежало освободиться и избавиться от клятвы кровию Христовою» (О блаженном Аврааме) [Там же, т. 2, кн. 2, с. 792—793]].

Постепенно складывается канон в толковании св. Писания, который исключает вольности самостоятельных интерпретаций. Рассматриваемый же нами пример (Исаак — прообраз Христа) — это известный пример прообразовательного подхода. Мы находим его у раннехристианских авторов, у главы каппадокийского кружка Василия Кесарийского (4 в. — «О святом Духе [45, с. 278 и сл.]»), важным элементом входит он в «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона (1-я пол. XI в., текст см. в [26, с. 81]).

и в «Пересторогу» — антиуниатский трактат, написанный неизвестным украинским автором ок. 1605 г. [48, с. 56]. Крупным теоретиком такого подхода к интерпретации св. Писания был Дмитрий Ростовский («Розыск о раскольниковской брынской вере», 1709 г.). Его защищал в борьбе против протестантизма митрополит Стефан Яворский в своем «Камне веры» (1718 г.) [12, с. 151]. В начале XX в. православный экзегетический канон нашел отражение в фундаментальной «Толковой Библии» [47].

Вернемся к сквородиновскому тексту: *Христос есть Исаак, то есть смех*. Легко заметить, здесь у Сковороды, как вначале и у Климента Александрийского, не Исаак поясняется Христом, но Христос Исааком. Это существенно, поскольку идея спасительной жертвы Христа, прообразом которой является Исаак, у Сковороды отсутствует совершенно. Если у Климента и Оригена важнейшая для христианства сотериологическая функция Христа зачастую отодвигается на второй план [7, с. 329, 330—331, 337—340, 345—346; 24, с. 81—82, 84—85, 94—96, 98—100; 35, с. 44; 36, с. 445, 446—447], то украинский философ этот аспект в трактовке Христа вообще игнорирует. И, конечно, совершенно неприемлем для него прообразовательный подход при сопоставлении Исаака и Христа, подход, составляющий основу экзегезы у Ириния Лионского, Василия Великого, Иоанна Златоуста, Августина и т. д. Надо сказать, что Сковорода еще несколько раз обращается в своих сочинениях к сопоставлению Исаака и Христа, говорит о жертвоприношении Авраама, но нигде Исаак не прообразует Спасителя, т. е. избранный нами для анализа текст не является случайным [34, т. 1, с. 141, 255, т. 2, с. 64—65, 168].

Христос есть Исаак: очевидно, что в «символическом мире» Сковороды они *уравнены*, причем оба относятся к натуре видимой [!], т. е. оба являются образами, тенями, плотью, «материей» (христианской коррелят — *тварь*!), за которыми необходимо прозреть скрывающуюся от взгляда невежды невидимую натуру, дух, смысл. Все ветхозаветные и новозаветные персонажи являются для Сковороды такими образами и тенями, и Христос не может быть исключением: «Все родоые от Адама до Христа образы и тени суть великая божия, посему род божий называется. Каждое сего рода лицо, будто ложесна разверзает, когда исходит из него первородное оноо единоначало» [34, т. 1, с. 383]. *Христос есть Исаак, то есть* — это «то есть» и приоткрывает умному взору искомое *единоначало*, вводит в область сокровенной, единой для всего подлинного, сущности, которая есть *смех, радость, празденство*.

Сковорода принципиально уравнивает Христа и Исаака по известной уже нам причине. Последовательно проводимая идея «безначальности истины», которая, как мы помним, отразилась в самой многосоставности его «символического мира», не позволяла локализовать эту истину во времени и пространстве. «Что было бы тогда, если бы щастие (результат познания истины.— О. М.),

пренужнейшее и любезнейшее для всех, зависело от места, от времени, от плоти и крови? ... Как можно родится всем в одном каком-то времени? ... Не сие ли есть трудное? Ей! Трудное и невозможное». Характерно, что возможное здесь напоминание об искупительной жертве Христа заменено любимейшей цитатой из Эпикура: «Благодарение ж блаженному богу, что трудное сделал ненужным» [34, т. 1, с. 144].

Очевидно, что, отказываясь от прообразовательного подхода, Сковорода тем самым отказывался при интерпретации св. Писания от церковного Предания, т. е. вообще от христианского типа экзегезы в его православном и католическом вариантах. В известном смысле это действительно было «богословствованием за собственный страх» [55, с. 92]. «Отказ от Предания с необходимостью ведет к замене его человеческим разумом; человеческий разум — к отрицанию остатков Предания и к отказу от Писания, а отказ от Писания — к хаосу рационалистических и мистических положений и к отказу от разума», — жестко пишет Л. П. Карсавин [17, с. 27]. Памятуя о распространении в то время на Украине протестантизма, скажем, однако, что экзегеза Сковороды по типу стремится к экзегезе античной, к стоической и платонической интерпретации на языке понятий образов мифологии и гомеровского эпоса. Несомненное обращение Сковороды к богословию александрийской школы в лице Климента и Оригена было обращением к «переходу», мостику, который вел украинского философа не «вперед», к экзегезе христианской, но «назад», к Филону Александрийскому и от него к (применяемым Филоном) аллегорическим методам стоиков и платоников, позднее — неоплатоников [15, с. 527—528 и др.; 1; 22, 31; 42; с. 86—87, 106—121; 51; 56].

Отказываясь от прообразовательного подхода, Сковорода сознательно противопоставлял свой метод интерпретации Библии современному ему методу школьного богословия. Лука, один из персонажей диалога «Асхань», настаивает: одно дело Моисей, другое — Христос, и объясняет: «Моисей прообразовал Христа, сына божия... Он был образ и одна тень сына божия» [34, т. 1, с. 203—204]. На что другой персонаж, Памва, с досадой замечает: «Как же тень? Видь сам бог свидетельствует, что он человек божий. А божий и истинный — все то одно. Бог и истина — одно. Человек божий и сын божий — одно то» [Там же, с. 204]. И решительно подытоживает: «Пожалуй, брось твое [однако ж]! Не представляй мне подлых школьных богословцов кваснин» [Там же] (неадекватная интерпретация этого текста [32, с. 234]).

В другом месте Сковорода развивает свою мысль следующим образом: «Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы Мойсея, Илию, Авраама, Давида, Исаяю и протчих.... Ты еще чуднее услышишь слово. Не только когда доведется тебе узнать *Адама*, или *Авеля*, или *Ноя*, или *Иисуса Навина*, или *Халева*, или *Иова*, или *Соломона*, или *Иеремию*, или *Павла*, но когда самого себе хорошенько узнаешь, изволь

знать, что одним взором узнаешь и Христа» [34, т. 1, с. 205, 206]. Пресловутый «библейский песок», коим Сковорода «как истый начетчик засыпает глаза и уши читателю — до его изнеможения, до одури» [55, с. 86], зачастую является подборками библейских текстов, в которых повествуется о схожих, по мнению философа, ситуациях: «Исаак связанный, Иосиф во узах, Моисей в коробочке, Самсон в веревках, Даниил во яве, Иеремия в колоде, Петр в темнице, Павл в кошнице» [34, т. 1, с. 405]. Все это — образы, говорящие мудрецу об *одном*: «славу божню внутрь утаевающим» [Там же]. Существенно, что рядом с библейскими персонажами встанут и Солон, и Пифагор, и Сократ, и Платон, и Эпикур, и Гораций, и Сенека, и цicerонов Катон; все они учат об *одном*: «веселие сердца — живот человеку», подлинная жизнь неразлучима со смехом, радостью и сладостью [«Икона Алкивиадовская»].

Все это подводит нас к проблеме сквородиновского «человека совершенного», к вопросу о сущности «мистического» смеха. Но это — тема для отдельной работы. Мы же подведем итоги.

1. Важнейшая черта сквородиновского «мира символичного» — его многосоставность, «синтетичность», причем составляющие этого мира библейские тексты, образы мифологии и фольклора принципиально рядоположены на уровне видимой натуры и тождественны на уровне натуры невидимой. Потребность на деле выявить это сущностное тождество приводит Сковороду, как в свое время Филона Александрийского, к аллегоризму в экзегезе.

2. Частная проблема соотношения Ветхого и Нового заветов в экзегезе Сковороды решается на основе последовательного проведения идеи «безначальной истины». Сковорода сознательно отказывается от «прообразовательного» подхода и порывает с принципом единства св. Писания и церковного Предания.

3. В плане типологии подход Сковороды к интерпретации образов «символического мира» (включающего как свою часть Библию в двуединстве Ветхого и Нового заветов) тяготеет к экзегезе не христианской, но античной, а именно — стоической и платонической, как она осуществлена на материале книг Ветхого завета Филоном Александрийским и под его влиянием частично Климентом Александрийским и Оригеном.

Список литературы: 1. Аверинцев С. С. Неоплатонизм перед лицом платоновской критики мифопоэтического мышления // Платон и его эпоха. М., 1979. 2. Аверинцев С. С. Поэтика раннехристианской литературы. М., 1977. 3. Багалей Д. И. Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода. Х., 1923. 4. Багалій Д. І. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Х., 1926. 5. Барабаш Ю. Я. «Знаю человека...» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. М., 1989. 6. Білич Т. А. Світогляд Г. С. Сковороди. К., 1957. 7. Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви. Т. 2: История церкви в период до Константина Великого. СПб., 1910. 8. Буйе Л. О Библии и Евангелии. Брюссель, 1988. 9. Гарнак А. История догматов // Общая история европейской культуры. СПб., [1911]. Т. 6. 10. Глубоковский Н. И. Благовестие св. ап. Павла по его происхождению и существу. Кн. 2: «Евангелие» св. ап. Павла и теософия Филона, Книга Премудрости Соломоновой,

эллинизм и римское право. СПб., 1910. 11. *Гордієвський М. І.* Теоретична філософія Г. С. Сковороди // *Пам'яті Г. С. Сковороди (1722—1922)*: 36. ст. Одеса, 1923. 12. *Захара І. С.* Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII—XVIII вв. (Стефан Яворский). К., 1962. 13. *Зеленогорский Ф. А.* Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия // *Вопр. философии и психологии*. 1894. Кн. 23 [3]. Кн. 24 [4]. 14. *Зеньковский В. В.* История русской философии. В 2 т. М., 1956. Т. 1. 15. *Иваницкий В. Ф.* Филон Александрийский. Жизнь и обзор литературной деятельности. К., 1911. 16. *Іванько І. В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. К., 1983. 17. *Карсавин Л. П.* Католичество. Общий очерк. Пг., 1918. 18. *Кирик Д. П.* Світ символів Г. С. Сковороди // *Від Вишньєського до Сковороди (3 історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.)*. К., 1972. 19. *Корсунский И. Н.* Новозаветное толкование Ветхого Завета. М., 1885. 20. *Краснюк М.* Религиозно-философское воззрение Сковороды // *Вера и разум*. 1901. № 16. 21. *Лебедев А. С.* Сковорода как богослов // *Вопр. философии и психологии*, 1895. Кн. 27 [2]. 22. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980. 23. *Лошиц Ю. М.* Сковорода. М., 1972. 24. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979. 25. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие (Конспекты лекций). Изд. 2-е, исправл. Н.-У., 1985. 26. *Молдаван А. М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. К., 1984. 27. *Ніженец А. М.* На землі двох світів. Х., 1970. 28. *Педагог*, творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1890. 29. *Писание мужей апостольских*. СПб., 1895. 30. *Попов П. М.* Григорій Сковорода. К., 1969. 31. *Попова Т. В.* Гомер в оценке неоплатоников // *Древнегреческая литературная критика*. М., 1975. 32. *Редько М. П.* Світосгляд Г. С. Сковороди. Львів, 1967. 33. *Роттердамський Еразм*. Разговори запростю. М., 1969. 34. *Сковорода Г. С.* Повне зібрання творів. У 2 т. К., 1973. 35. *Соколов В. В.* Средневековая философия: Учеб. пособие для филос. фак. и отделений ун-тов. М., 1979. 36. *Соловьев В. С.* Ориген // *Собрание сочинений Владимира Сергеевича Соловьева*. 2-е изд. СПб. 1914. Т. 10. 37. *Сочинения св. Иустина философа и мученика*. М., 1892. 38. *Сочинения св. Ириния, епископа Лионского*. Изд. 2-е. СПб., 1900. 39. *Спаский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Изд. 2-е. Сергиев Посад, 1914. Т. 1. Тринитарный вопрос (История учения о св. Троице). 40. *Строматы*, творение учителя церкви Климента Александрийского. Ярославль, 1892. 41. *Табачников И. А.* Григорий Сковорода. М., 1972. 42. *Тахо-Годи А. А.* Художественно-символический смысл трактата Порфирия «О пещере нимф» // *Вопр. классич. филологии*. М., 1976. Вып. 6. 43. *Творения Оригена*, учителя александрийского. Вып. 1: О началах. Казань, 1899. 44. *Творения св. отца нашего Иоанна Златоуста*, архиепископа Константинопольского. СПб., 1896. Т. 2. кн. 2; 1898. Т. 4. кн. 2; 1900. Т. 6. кн. 2. 45. *Творения св. отцев* [в рус. пер.]. Т. 7: Творения отца вашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. ч. III М., 1848. 46. *Товкачевський А.* Григорій Савич Сковорода. III: Сковорода і Біблія // *Українська хата*. 1913, № 6, 7/8. 47. *Толковая Библия*, или комментарий на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета. 2-е изд. В 3 т. Стокгольм, 1987. 48. *Українська література XVII ст.*: Синкрет. писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика. К., 1987. 49. *Ушкалов Л. В.* Творчество Г. С. Сковороды и античная культура: Дис. ... канд. филол. наук. К., 1989. 50. *Філософія Григорія Сковороди*. К., 1972. 51. *Фрейберг Л. А.* Литературная критика в стоической школе // *Древнегреческая литературная критика*. М., 1975. 52. *Шестов Лев*. Умозрение и откровение. Религиозная философия Владимира Соловьева и другие статьи. Париж, 1964. 53. *Шкуринов П. С.* Мировоззрение Г. С. Сковороды: Лекции для студентов-заочников филос. ф-тов гос. ун-тов. М., 1962. 54. *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Контекст*. 1989. М., 1989. 55. *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Сочинения*. М., 1989. 56. *Шталь И. В.* Гомер и «досократики» // *Древнегреческая литературная критика*. М., 1975. 57. *Эри В. Ф.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. М., 1912. 58. *Patrologiae cursus completus... Series graeca*. Т. 8. Р., 1857.

Поступила в редколлегию 20.04.90

СОДЕРЖАНИЕ

Русанов А. М. Пути роста общественного богатства	3
Русанова Н. В. Социальная ответственность в управлении производством в социалистическом и буржуазном обществе	7
Шаталов А. В. Теоретические предпосылки концепции социалистического самоуправления народа	11
Мозилыный С. А. О месте и роли ответственности в структуре трудовой деятельности	17
Берзин О. Г., Симон И. А. Социальная справедливость и свобода личности	19
Филатова Т. И. Содержание и основные виды отчуждения при социализме как характеристика несвободы	23
Козуб Т. А. О разработке социально-философского аспекта собственности	27
Портянченко Л. А. О конкретно научном знании как объекте философского исследования	27
Петров Ю. Е., Пугач Б. Я. К проблеме противоречий в период перестройки	32
Петрова Л. В. Правовая культура как объект системного исследования	37
Шибко А. И. Социальная ответственность как сущность принципов, законов и норм общества	40
Бирюков Г. С. Молодежные дискуссионные политклубы как фактор формирования нового политического мышления	45
Черница Г. М. Понятие сознания (мировоззренческий аспект)	51
Шелковая Н. В. К определению духовности личности	56
Морозко Л. Г. Духовный мир личности как феномен культуры	56
Пугина И. Н. Культура личности как система: перспективы исследования проблемы	67
Плахотный А. Ф., Симовьян В. П. Ответственность личности как общечеловеческая ценность	70
Плахотный А. Ф., Ионенко И. Р. Проблема свободы и ответственности в творчестве Ж. П. Сартра	86
Марченко О. В. Экзегеза у Григория Сковороды: некоторые аспекты изучения	