

МИНИСТЕРСТВО НАУКИ И ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ

ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ

«ДОНСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»

(ДГТУ)

Кафедра «Социальная работа»

**ФИЛОСОФИЯ СОЦИАЛЬНОЙ РАБОТЫ**

**Л Е К Ц И И**

для студентов направления подготовки 39.03.02 «Социальная работа»,

образовательная программа «Социальный менеджмент»,

заочной и очно-заочной форм обучения.

Ростов-на-Дону 2024

УДК 364.01

Философия социальной работы: лекции / Сост. д. ф. н., проф. Н.И. Басина ; Донской гос. техн. ун-т. – Ростов-на-Дону: ДГТУ, 2024. – 147 с.

Предназначен для студентов направления подготовки 39.03.02 «Социальная работа», профиль «Социальный менеджмент», заочной и очно-заочной форм обучения.

УДК 364.01

Рецензент - к.ф.н., доцент Г.Н. Мезинова

© Донской государственный технический университет, 2024

**Содержание**

|  |  |  |
| --- | --- | --- |
| *№ п.п.* | *Тема* | *Стр.* |
| **Раздел 1.** | **Философия как мировоззренческая основа социальной помощи** |  |
| 1. | **Философия социальной работы, круг ее проблем и функций** | 4 |
| 2. | История социальной философии о филантропии, милосердии, гуманизме | 17 |
| 3. | Аксиологические предпосылки помогающих профессий | 41 |
| **Раздел 2.** | **Помогающие профессии: базовые контексты философского осмысления** | 78 |
| 4. | Проблема человека в философской антропологии и практики «заботы о себе». Ипостаси и перспективы человека: постчеловек, трансчеловек. | 78 |
| 5. | Экзистенциально-феноменологические и герменевтические проблемы человека и возможности филантропии | 107 |
| 6. | Социальное государство и идеология социального государства в предметном контексте политической философии | 127 |

**Раздел 1.**

**Философия как мировоззренческая основа социальной помощи**

**ЛЕКЦИЯ 1**

**Тема: Философия социальной работы, круг ее проблем и функций**

**План**

**1.Дисциплина «Философия социальной работы» и ее актуальность**

**2.** Философские исследования природы социальной помощи

**3. Философский ракурс и частные науки (соотношение теории социальной работы и философии социальной работы). Метатеория и метафеномены**

**4.** Философия, философия предметной области и «софийные дисциплины»

**5.** Философия социальной работы, социальная философия, философская антропология, история философии: проблема предметной диффференциации

**1.Дисциплина «Философия социальной работы» и ее актуальность**

Философия – наиболее абстрактная из существующих наук: философия – это наука о *предельно общем*, или о *всеобщем*, использующая *логический* метод и не использующая эксперимент и измерения. Философия осуществляет «предельное осмысление» своих проблем (их обобщение, «максимизацию», включение в универсальный контекст). Предельно сформулированные проблемы как бы лишаются примет времени и пространства, становясь отвлеченными (абстрактными), всеобщими, одновременно – гибкими, способными присоединиться к разным предметам и интегрироваться в любое содержание.

Философия является теоретической формой мировоззрения современного человека (1) и методологией процесса познания (2). Мировоззрение – система взглядов на мир, оснащенная *рефлексией* (от латинского *reflexio* – обращение назад), т.е. способностью человека осознавать и критически анализировать свои собственные предпосылки и методы обоснования мировоззренческих идей. Рефлексия – выработанное философией средство самоанализа и самопознания. Благодаря рефлексии мировоззрение оказывается способно к объективной оценке и самооценке, пересмотру и преодолению ограничений и заблуждений мыслящего.

Свои занятия философией философы сравнивают с *борьбой* против *хаоса,* реально и естественным образом существующего в мире, которая ведется на уровне абстрактных построений. Человек, отданный потоку своих желаний / потоку непосредственных социальных связей, способен воспроизводить собственно человеческие навыки только посредством исторически сформированных механизмов. «Естественным», «природным» образом невозможна даже обыкновенная человеческая память (для ее поддержания недостаточно естественной психологической размерности с ограниченными во времени периодами нашего пребывания во внимании). Именно с целью поддержания во времени человеческих упорядоченных структур жизнедеятельности люди изобретали особые *механизмы порядка*: традиции, ритуалы, приметы, колдовство, музыку, позднее – философию, науку, менеджмент и пр.

Философия  сформировалась как системное мышление о ценностях, нормах и стереотипах, в поле которых упорядочивается жизнь человека как конечного существа. Эти философские идеи лежат в основании социокультурных практик и религиозных духовных традиций, являющихся своего рода механизмами кумуляции освоенных форм деятельности, символических представлений и абстрактных понятий, благодаря которым жизнь человека обретает смысл.

Итак, философия связана с *ценностями и смыслами*, что делает ее *орудием* *ориентации* человека в мире.

При этом современная философия не дает единственных и готовых ответов – она дает язык, логические формы, типы аргументации и пр., которыми можно воспользоваться, т.е. сформировать возможные ответы на вопросы о ценностях, которые появляются в жизненном опыте. Если современный человек (в т.ч. функционер, профессионал, руководитель, политик) не пришел в некую точку, где разумно ставить философские вопросы, выросшую из собственного вопрошания в отношении мира, то философия неэффективна: в ней можно обнаружить лишь некоторые абстракции, соотнесение которых с его жизненными испытаниями невозможно.

**Значимость дисциплины «Философия социальной работы»** обусловлена тем, что при изменениях характера и типа общественных отношений происходит смена типичных, стереотипных профессиональных практик, в результате чего многие из прежних способов деятельности утрачивают актуальность. Серьезные трудности, продуцируемые стихийным развитием, ведут к росту социальной напряженности и порождают социальные проблемы, обусловливая необходимость внесения изменений в систему социальной защиты граждан.

Так, системные трудности социальной работы подчас пытаются компенсировать коммерциализацией различных сфер жизнедеятельности общества, осуществляя это без учета многих обстоятельств, в т.ч. исторических. Процесс обновления подчас не получает должного развития из-за отсутствия в практике социальной работы ясного концептуального понимания характерного для нее субъект-объектного и субъект-субъектного взаимодействия, аксиологического обоснования социальной работы.

Быстро прогрессирующие практики социальной работы объективно нуждаются в переходе от феноменологического описания – к глубокому научно-теоретическому осмыслению. При решении этой задачи не обойтись без философско-мировоззренческих и методологических обобщений.

В современной практике социальной работы широко используется понятийно-категориальный аппарат, заимствованный из различных наук – психологии, социологии, медицины и др., где как бы «одинаковые» термины (человек, личность, социализация, адаптация и др.) обозначают *разное*. Это часто ведет к путанице, неоднозначность понимания терминов ставит проблему их когерируемости (согласования, соотношения). Подобное положение настоятельно требует разработки универсального языка описания, создания четкой системы понятий и категорий, что невозможно осуществить без философского (методологического) осмысления. Следует констатировать, что в научной литературе эта задача далека от своего разрешения.

Особая значимость осмысления философских проблем социальной работы обусловлена также тем, что сама социальная работа непосредственно связана с человеком, с взаимоотношениями между личностью и группой, между социальными группами, между личностью и государством, т.е. с проблемами *философской антропологии*. Социальная работа направлена на совершенствование общественных отношений, реализацию идей гуманизма, социальной справедливости, солидарности. Через осмысление совокупности этих идей осуществляется непосредственная связь социальной работы с философской проблематикой.

Немецкий философ-экзистенциалист К. Ясперс называл философствование *функцией самой действительности,*  экзистенциальной реакцией на структурные изменения современного мира, включающие дегуманизацию общественных отношений и пр. Поскольку современный человек творит свою жизнь «мыслью, волею и воображением», то философия обосновывает и теоретически поддерживает это намерение «в делах последней важности». Философия, считал К. Ясперс, не должна принимать догматическую (закрепленную авторитетом общественных институтов и традициями научного сообщества) форму «поучительного» знания; первоисточником всякого философствования становится «радикальное сомнение», поиск истины (как «первоосновы всего сущего») – причем, не столько сообща, сколько в одиночку («в своей единичности»). Это и есть вернейший способ выявления «подлинной экзистенции» человека, весьма субъективно отображающей реальную действительность; мнимая свобода человека при этом оказывается двусмысленной «нераспознанной зависимостью». Но бытие не открывается «пустому самозабвенному созерцанию», требуется активное освоение мира вещей.

Актуальность дисциплине придает и то, что некритическое заимствование чужого опыта организации социальной работы других национальных государств, представляющееся поначалу привлекательным, например, в силу сокращения участия государства в регулировании системы социальной работы, дает сбои. Подобная ситуация требует теоретического осмысления проблемы соотношения патерналистских и либеральных идей, соотношения традиций и инноваций, государственной поддержки и внедрения практик самопомощи в социальной работе.

**2.Философские исследования природы социальной помощи**

Теоретические (в т.ч. философские) проблемы социальной работы в ХХ веке ставились многими зарубежными философами, социологами, психологами, специалистами разных отраслей гуманитарного знания. Исследования Мэри Ричмонд, Курта Левина, Джорджа Хоуманса, Мери Паркер Фоллетт, Ф. Селзник, Роберта Мертонга, Ирвинга Гоффмана, Р. Кантер и др. обладали философским характером (философичностью), апеллировали к определенным философским концепциям – позитивистским, антропологическим, экзистенциальным, феноменологическим, культурологическим и т.п. Во всех случаях такое обращение позволяло понять сущность отдельных аспектов социальной работы, ее функций и методов. Разумеется, системное философское осмысление данного социального феномена достигнуто не было.

Отечественная практика социальной работы обладает спецификой в сравнении с зарубежным опытом, что требует и специфических философских подходов. Изучением особенностей развития и становления социальной работы как самостоятельной научной отрасли, занимаются ведущие российские исследователи, среди которых: С.И. Григорьев, Л.Г. Гуслякова, С.В. Дармодехин, И.Г. Зайнышев, И.А. Зимняя, Э.Ш. Камалдинова, В.В. Колков, И.М. Лаврененко, А.И. Ляшенко, А.В. Мартыненко, И.В. Наместникова, В.А. Никитин, Г.П. Отюцкий, А.М. Панов, П.Д. Павленок, В.А. Сластенин, Л.В. Топчий, А.Б. Тугаров, М.В. Фирсов, Е.И. Холостова, Б.Ю. Шапиро, В.Н. Ярская.

В их исследованиях поднимаются проблемы философских предпосылок социальной работы, обозначены нерешенные концептуальные проблемы, требующие своего философского осмысления. Отметим, что собственно философских исследований, посвященных изучению именно социальной работы, очень мало. В то же время в трудах многих авторов присутствуют теоретико-методологические моменты, касающиеся познания философских оснований той формы общественных отношений, которая соответствует деятельности по оказанию социальной помощи.

Ценными в теоретическом отношении явились труды русских религиозных философов конца XIX — начала XX вв., сделавших попытку раскрыть социальный смысл мотивов милосердия и благотворительности. Наиболее заметный вклад в исследование проблем социального служения внесли В.С. Соловьёв, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский. Все они ориентировались на искоренение в мире социальной несправедливости, деяний зла и общественных пороков путём социального служения, милосердия и благотворительности, согласно принципам христианского учения.

Фундаментальный анализ сущностных характеристик социального служения (в контексте морального обоснования религии в целом) представлен в трудах видных мыслителей конца XIX — начала XX вв.: К.Тиле, Г.Зибека, Макса Вебера, П.Тиллиха, Альберта .Швейцера, Э.Трёльча, Мартина Бубера. Философский анализ основ социальной деятельности церкви содержится в исследованиях немецкого историка и философа А.Гарнака.

Концептуальный и философский подход к поиску основ интеграции светских концепций социальной работы и концепций социального служения религиозных организаций осуществили М.П. Мчедлов, В.В. Горбунов, В.Л. Вихнович, С.В. Зуев, Б.У. Китинов, С.В. Медведенко, А.А. Нуруллаев, Э.Г. Филимонов, Е.С. Элбаякян, Е.В. Мачалов, Ф.А. Айязитов. Проблема социального служения как конфессиональная – через призму специфических особенностей светской социальной работы – была актуализирована в работах отечественных авторов: Е.И. Холостовой, С.В. Тетерского, М.В. Фирсова, В.Н. Ярской и др.

Определенную роль в понимании оснований социальной работы в сфере индивидуального и коллективного сознания сыграли виталистские и экзистенциалистские философские концепции, среди которых следует выделить труды Ф. Ницше (концепты упадка и избытка жизни, исследование воли к власти для объяснения морали сочувствия и сверхчеловеческой морали); философов-экзистенциалистов Ж.-П. Сартра, А. Камю, К. Ясперса (коллизии «пограничной ситуации», конечности «бытия-к-смерти», одиночества, «заброшенности» в мир как экзистенциальные координаты оказания социальной помощи).

**3. Философский ракурс и частные науки (соотношение философии социальной работы и теории социальной работы). Метатеории и метафеномены**

Любая частная наука – явление неоднородное. Она обладает специфическим объектом; структурой, элементы которой взаимосвязаны и взаимообусловлены, что позволяет констатировать некие закономерности. На фоне общей структурированности в любой науке существует и определенная *зона неупорядоченности*, которая возникает по разным причинам.

Ее корни можно найти, например, в научном плюрализме, свободе творчества, полипарадигмальности и др. Наиболее крупные структурные элементы науки стремятся к самостоятельности, что ставит под угрозу ее целостность. В результате действия центробежных сил появляются автономные научные течения. Нечто подобное можно наблюдать и в теориях социальной работы, которые подчас подвергаются расчленению на отдельные составляющие, из-за чего из них выхолащиваются общесоциологические и философские аспекты.

Остановимся на соотношении *теории социальной работы* и *философии социальной работы*, определив понятийный аппарат и «границы», разъединяющие и соединяющие эти научные дисциплины, используя концептуальные основы теории метафеноменов. Это потребует дополнительной аргументации некоторых теоретических и методологических позиций.

Похожие проблемы ставятся и в других отраслях знания (так, дискуссия между представителями *общей теории права* и *философии права* разгорелась не так давно на страницах научных журналов[[1]](#footnote-1)). Актуальность разработки теории метафеноменов обусловлена остротой научной полемики по вопросу соотношения теории права и философии права, в ходе которой стороны обвиняют друг друга в незнании и непонимании философии.

Метатеория[[2]](#footnote-2) – то, в чем испытывали потребность многие науки. Сомневаться в необходимости знаний, сформированных на подобных уровнях, не приходится. Термин «метатеория» изначально был введен для нужд математики, где им обозначалась математическая теория, создаваемая и предназначенная для исследования другой математической теории, имеющей общие логические характеристики. О целесообразности использования метатеории говорят социологи. Так, Дж. Ритцер, говоря о метаанализе в социологии, выделяет три разновидности метатеорий, применительно к социологическим исследованиям[[3]](#footnote-3). Более того, сами философы создали «метафилософию» («философию философии») с целью рефлексии своих собственных философских оснований[[4]](#footnote-4).

Таким образом, в структуре научного знания выделяют три основных уровня:

* эмпирический,
* теоретический и
* метатеоретический.

Под метатеорией в праве, социальной работе, лингвистике и др. науках понимают философский анализ теории, определяющий границы познания предметных явлений данного типа, отражающий его первооснову и ценностную систему, разделяемую мыслителем. Метатеория включает в себя метафеномены разного уровня – для философии социальной работы мы вправе рассматривать: ценности и ценностные системы, моральные аксиомы, общевидовые социальные теории (теория естественного права, теория социального государства, мальтузианская теория народонаселения, социал-дарвинистская теория и др.), социальные парадигмы, понятийные ряды социальных категорий и др. Философию как *метаязык всех наук*, всех видов познания и сознания – характеризовал видный отечественный философ ХХ в. М.М. Бахтин, чья теория диалогизма сама используется в качестве метатеории[[5]](#footnote-5).

Теория социальной работы сформировалась в ХХ веке в результате прогресса социологии, психологии, медицины и пр. т.н. позитивных наук. Любая недооценка смыслопорождающих интенций и обоснования целей социальной защиты свидетельствует о неполноте теории как таковой.

Важной для квалификации вышеназванных отраслей знания является их логическая и феноменологическая интерпретация. Например, некоторые авторы усматривают различие между теорией предметной области и философией этой же предметной области в том, что теория есть знание индуктивное, полученное в рамках достижений конкретных социально-гуманитарных наук, чего не скажешь о философии. Философия в процессе познания социальной реальности со всеми её сложностями идёт от общего к частному, тогда как теория совершает логическое движение в противоположном направлении – от частного к общему. Если наука ищет точное знание, которое применяется на практике, меняя мир вещей, то философия служит постоянным барометром для самосохранения homo sapiens, дает варианты альтернативных путей, предупреждает об опасности того или иного пути.

Первая актуализация этого разграничения была связана, на наш взгляд, с широким распространением и внедрением в современную социальную теорию и практику сущностных элементов культурологической, антропологической, аксиологической, методологической проблематики. Под влиянием данного процесса возникли новые содержательные аналогии методологического характера. Социальная защита (социальная забота, социальная помощь) стала рассматриваться как феномен человеческой культуры, приобрела культурную специфику. В теории социальной работы мы встречаемся с различными типами понимания общественной необходимости социальной защиты, которые выражают интерес и точку зрения того или иного сообщества/ группы. Любое понимание исходит из определенного типа социального мышления. Признавая это фактом современной методологии, необходимо, однако, иметь в виду известное методологическое правило, согласно которому точка зрения, способ рассмотрения вещей имеют значение в сравнении с другими способами рассмотрения и оценки вещей, а описание и выражение индивидуальной точки зрения должно принять во внимание другие возможные способы рассмотрения того же предмета. Разграничения, типологии, классификации должны иметь не механическое или интуитивное основание, а логическое.

Согласно одной из позиций, свидетельством разграничения предмета философии социальной работы и предмета теории социальной работы являются базовые понятия, различающиеся по объему. Философия социальной работы – это наука о *сущности* социальной защиты, то есть о *предельных основаниях* помогающего поведения / помогающей деятельности как таковых. Эта наука оперирует понятиями *максимального* объема; вместе с тем они являются минимальными по инструментальному содержанию. Очевидна их связь: без теории и технологии социальной работы философия социальной работы превращается в абстрактные, спекулятивные построения, в саморазвитие понятий, а социология социальной работы – в эмпирику, лишенную возможностей концептуального обобщения отдельных фактов.

**4. Философия предметной области и «софийные дисциплины»**

Философию предметной области (философию права, философию науки, философию социальной работы) необходимо отличать от т.н. софийных дисциплин.

Софийные дисциплины – науки, которые обращаются к той изначальной целостности своего предмета, которая была утрачена последующей дифференциацией наук.

Приведем примеры. Понятие «душа», как донаучное (возникшее до появления научной психологии), выпало из поля зрения современной психологии, но оно остается центральным для психософии, к которой принадлежат многие работы Карла Юнга, чешско-американского ученого Станислава Грофа и представителей соответствующих школ.

Технософия, в отличие от технологии, рассматривает духовный и мистико-религиозный смысл техники.

Физиософия – знание о «мудрости» организма, его целесообразном устройстве в соответствии с высшим замыслом о человеке. В некоторых случаях софийные дисциплины находятся в коллаборации с теологией (что не является обязательным для них).

Софийные дисциплины разрабатывают свою собственную специальную систему понятий. В этом смысле следует различать философию природы, которую можно найти у Гегеля, и биософию-и-геософию, которой занимались такие ученые и мыслители, как Э. Геккель и В.И. Вернадский.

Мудрость не просто совпадает с актуальным знанием, а обозначает потенциальность ума, не скованного имеющимися общепринятыми аксиомами науки и догматами веры. (Мудрость относится к знанию, как потенциальное — к актуальному). Софийная наука рассматривает совокупность альтернатив и потенций, заключенных в предметах.

Приведем еще один пример. Наряду с языкознанием существует и развивается «языкомудрие» (лингвософия), наряду с обществоведением — «обществомудрие» (социософия) и пр. Если этнография, по смыслу своего названия, описывает этносы, их генезис, историю и культуру, а этнология исследует структуру их обычаев, традиций, ритуалов, то этнософия раскрывает связь всех элементов этнической структуры с т.н. «пафосом», общей идеей национальной жизни. Этнософия изучает преимущественно высокоразвитые общества, где религиозное содержание выступает в потенциальном виде и развитии, в отличие от этнологии, нацеленной на обрядовую структуру примитивных (первобытных) обществ, свящанных мифомышлением, где религиозное содержание существует эксплицитно как потенция. Одна из задач этнософии — выявить в повседневной, мирской, бытовой, профессиональной, культурной жизни манифестацию бессознательно-сакральных структур, а также определить место каждого этноса в общей эволюции общечеловеческой культуры. К области этнософии можно отнести труды И.Г. Гердера, О. Шпенглера, а в отечественной науке — Н. Данилевского, Л.Н. Гумилева, Г. Гачева.

**5. Философия социальной работы, социальная философия, философская антропология, история философии:** **проблема предметной диффференциации**

С методологических позиций проблемы социальной работы с человеком, ее влияния на личность и общество рассматриваются редко. Исследования в этой сфере до сих пор носят фрагментарный характер, вследствие чего такой сложный, масштабный и многогранный вид деятельности общества остается вне предметного поля социальной философии. Фрагментарные исследования отдельных направлений и технологий социальной работы при отсутствии целостного и последовательного социально-философского ее анализа, адекватного современным потребностям общественного развития, носят несистемный и произвольный характер. Изучение социальной работы в ее целостности позволит усилить ее эффективное функционирование и влияние на развитие человека и общества.

Как известно, социальная работа есть вид профессиональной деятельности, осуществляемой с целью оказания человеку содействия в социализации, абилитации и реабилитации, адаптации и пр. Опираясь на данный тезис, можно сделать предположение относительно сущности и смысла самой социальной работы, ее социальных функциях и роли в общественных отношениях, жизнедеятельности и развитии общества.

Выяснение истинных перспектив и масштабов социальной работы может в дальнейшем стать основанием для признания ее деятельностью, осуществляемой обществом в интересах человека и его благополучия; являющейся существенным фактором оптимизации общественных отношений. Выбор социальной философии как методологической основы исследования социальной работы позволяет изучать онтологические и системно-функциональные параметры данной профессии (на которых будет выстроено изучение ее частных аспектов).

Социальная работа как научная дисциплина и вид профессиональной деятельности – относительно молодое образование. Зародившись в форме филантропии на заре истории человечества и претерпев многочисленные трансформации, социальная работа профессионализировалась и стала значимым явлением современного мира.

*Помогающее поведение*, естественное для человеческого бытия, длительное время не рассматривалось философами как самостоятельный объект изучения. Однако в различных философских произведениях можно выявить совокупность идей, связанных с взаимоподдержкой как важным вектором формирования социальности индивида.

Одной из значимых систем, обеспечивавших просоциальное, социально позитивное поведение личности в отношении сообщества, явилась система морали, впоследствии осмысленная этикой (разделом философии). Первые этические учения не рассматривают проблемы социальной помощи. Вместе с тем, идея просоциальной, в т.ч. помогающей деятельности, целью которой является поддержка нуждающихся социальных групп, обеспечение социальной стабильности, - выражена достаточно явно. Цели выражены в форме предписаний.

**ЛЕКЦИЯ 2**

**Тема: История социальной философии о филантропии, милосердии, гуманизме**

**ПЛАН**

1. Античная филантропия.

2. Христианское милосердие и нищелюбие в средние века (контекст средневековой философии)

3.Протестантизм и благотворительность

4. Идеология гуманизма в эпоху становления рыночных отношенийи в эпоху Просвещения.Теория общественного договора

5. Социальные идеи философии эпохи индустриализма и проблемы социальной защиты

**1.Античная филантропия**

Досократики (Гераклит, Демокрит, Пифагор, Протагор) и сократики (Платон, Аристотель, киники, киренаики, скептики, стоики) приводят аргументы в пользу просоциальных качеств индивида, осуждая асоциальные черты характера, требуя от индивида – в поступках учитывать, в первую очередь, интересы сообщества.

Наряду с индивидуальной благотворительной помощью в античных полисах сформировались элементы государственной поддержки нуждающимся. Среди них – создание приютов для обездоленных и странствующих. Призрение определенной категории бедных осуществлялось в специальных приютах, существовавших в Афинах, Родосе и в других городах.

По сложившейся у древних традиции, странствующие люди пользовались сочувствием и поддержкой: помочь путнику и угостить его считалось обязанностью каждого добропорядочного гражданина. Это прослеживается в гомеровской «Одиссее», в которой повествуется о возвращении на родину (остров Итаку) одного из участников троянской войны, царя Одиссея. В поэме сообщалось, что царский сын, увидев странника, пошел ему навстречу, лично приветствовал за правую руку, предлагая пройти в дом и утолить голод. При этом он негодовал в сердцах, что путнику пришлось его дожидаться за порогом.

Среди сложившихся в Древней Греции форм помощи – отмена долгового рабства; выкуп пленных, проданных в другие страны; организация бесплатных общественных обедов (параситейн), которые широко практиковались в период правления Солона (VI в. до н.э.). Данные виды социальной помощи распространялись только на граждан Афин (иностранцы и т.б. рабы не рассматривались как объекты филантропических практик). Государственное содержание изувеченных на войне граждан впервые ввел правивший после Солона Писистрат. Поликрат (тиран острова Самос), Перикл (Афины V в. до н.э.) и другие правители практиковали организацию для бедных граждан оплачиваемых общественных работ, преимущественно, в области строительства и отделки государственных зданий. (Крупнейший памятник общественных работ в Афинах – Парфенон).

В размышлениях о мотивах оказания гражданами помощи друг другу формулируется природа щедрости и благодеяния. В трудах Аристотеля, Сенеки, Марка Аврелия, Цицерона благодеяние, доброжелательность и внимательность рассмотрены как проявления человеколюбия. Истоки филантропии мыслители античности видели и в необходимости взаимного оказания дружеских услуг на базе полисного «гражданского единения». Филантропия воспринималась гражданином античного города как моральный долг, проявление добрых чувств, построенных на общих интересах.

Аристотель рассмотрел тип межличностного взаимодействия, когда один субъект оказывает помощь другому. Дружеские чувства как разновидности добродетелей человека полагались Аристотелем природными свойствами. Благотворительность, исходящая из соображений честолюбия, также имела место в полисной жизни. Частная благотворительность позволяла выстраивать успешную политическую карьеру. Со временем благотворительность стала репутационным фактором, влекущим различные формы почестей, а также позволявшим «задабривать социальные низы». Это, в свою очередь, открывало возможности расширять объемы социальной помощи с целью масштабирования социальной базы электората.

Экономической основой античной благотворительности являлись личные средства граждан, распределяемые добровольно. Правовая и организационная базы здесь отсутствовали. Объектами помощи выступали широкие слои населения, в их числе – граждане старшего поколения, пленные, больные, нуждающиеся деятели культуры и искусства.

Так, в эпоху Октавиана Августа модной была поэзия: во многих домах хранились рукописи литературных произведений, написанные на папирусах; многие римляне, включая известных политиков, военачальников, жрецов, были поэтами. Литератором и страстным коллекционером был и Меценат, собиратель и коллекционер произведений искусства. С его коллекцией могли ознакомиться многочисленные гости, посещавшие дом Мецената, где выступали лучшие поэты того времени — Гораций, Вергилий, Пропорций. - Их Меценат одарял (жаловал земельные участки и рабов) и оказывал покровительство; поэты и художники получали почетные и выгодные должности. Позже имя Мецената как покровителя искусств сделается нарицательным.

Приведем другие примеры. Антонин, о котором пишет Павсаний (200—120 до н.э.), за свой счет построил храм, посвященный Асклепию. Знаменитая библиотека Птолемеев в Александрии содержалась за счет благотворительных взносов афинских эфебов. Римский вольноотпущенник Луций Урвиний Филомуз, как свидетельствует посвятительная надпись, предоставил населению своего города право бесплатно посещать баню в течение трех лет; организовал пятидневные спортивные игры, принес драгоценный дар местному святилищу и пр.

В античных государствах сложилась практика выдачи свободным гражданам государственных денежных компенсаций из казны на посещение театральных представлений и приобретение необходимых для жизни вещей и продуктов. Такие раздачи осуществлялись в отношении всех свободных граждан. По мнению исследователя проблем социальной помощи Г. Ульгорна, мотивы раздач хлеба, денег, вещей из казны носили политический характер: «В раздаваемом хлебе и дарах, — писал он, — народ получал свою долю в добыче, отнятой у покоренных народов»[[6]](#footnote-6). Формы организованной филантропии отличались творческим характером. Так, на одном из рынков Рима на средства сострадательных торговцев содержался воспитательный дом для детей-подкидышей; формой организованной благотворительности были похоронные товарищества, предоставлявшие своим членам за счет периодически взимаемых членских взносов достойное погребение.

*Этический кодекс благодеяния*. Философ-стоик Луций Анней Сенека[[7]](#footnote-7) в трактате «О благодеянии»[[8]](#footnote-8) подвергает его системному обсуждению, а само благодеяние он рассматривает как главнейшее связующее звено человеческого общества. Автор притязает «дать норму жизни», дабы под видом одного не выступало другое (под видом щедрости не появлялось бы необдуманное легкомыслие и излишество; отсутствие благодарности одариваемого не останавливало бы пыл благотворителя)[[9]](#footnote-9). Сенека полагает, что следует учить людей с охотою получать, с охотою возвращать, не только равняться душевным расположением с теми, кому они обязаны, но и превосходить их, испытывая чувство благодарности.

Сенека обращает внимание на то, что римляне не умеют ни давать, ни принимать благодеяний, отчего благодеяния худо воспринимаются. Среди распространенных пороков одариваемых он назвал неблагодарность, вызванную многими причинами, среди которых – неправильный выбор благополучателей. Благодеяние философ рассматривает как долг, который следует возвращать, и для оправдания доверия необходимы не материальные средства, а душевные качества: благодеяние возвращает тот, кто сознает его. Встречаются неблагодарные благополучатели, но дарители сами делают их такими: бывают требовательны и притязательны, или легкомысленны; одаривают, а потом сожалеют о сделанном благодеянии.

Благодеяние принимается с таким же чувством, с каким оказывается, - прозорливо отмечает Сенека. Благодеяние не должно быть оскорбительным, поскольку обиды оставляют более глубокий след, чем одаривания, которые быстро исчезают из памяти. Наличие людей неблагодарных не должно охлаждать в человеке усердие к благотворительности. Ибо, как показывает пример богов, существование святотатцев не останавливает щедрость олимпийцев, которые продолжают поступать сообразно своей миссии, оказывая помощь и поддержку.

Кто прекращает благодеяния оттого, что не получает их обратно, тот и оказывал их с целью возвратить. Возвышенной и доброй душе свойственно искать не наград за благодеяния, но самих благодеяний. Добродетель состоит в оказании благодеяний без какого-либо расчета на возвратные услуги либо почести. Плоды благодеяний пожинаются благородным гражданином сразу же, как только он осуществил его. Неблагодарность не смущает его и не поселяет апатию к добрым делам; он даже предпочел бы вовсе не получать благодарности, чем не оказывать благодеяний.

Сенека обращает внимание на связь благодеяний и расточительности, которая не заслуживает похвалы, будучи проявляемой в благодеяниях. Если оказывать благодеяния, не руководствуясь рассудком, то они утрачивают свое качество. В то же время ни одно благодеяние не пропадает, поскольку смысл благодеяний прост: это просто дары; если что возвращается, то это уже прибыль, если не возвращается – то убытка нет. Никто не записывает благодеяний в долговую книгу, не напоминает о них каждый день; в противном случае благодеяние становится родом ссуды, постыдного ростовщичества.

Общий вывод философа таков: что бы ни случилось с твоими дарами — продолжай раздавать их; если благополучателями станут люди неблагодарные, то возможно, со временем стыд или случай сделают их благодарными. Продолжай доброе дело, оказывай помощь: кому средствами, кому кредитом, кому расположением, кому советом, кому полезными наставлениями – и стремись к жребию мужа добродетельного. Звери – и те знают за собою обязанности; нет такого дикого животного, которое нельзя было бы привязать к себе посредством заботы, как укротители львов и диких слонов при помощи корма приручают их, делая послушными. Значит, постоянные благодеяния покоряют даже существа, лишенные разума. Если с неблагодарностью отнеслись к твоему первому благодеянию, то ко второму и третьему уже отнесутся иначе. Кто сохраняет постоянство, тот исторгнет благодарность даже из жесткосердного, связывая одариваемого узами своих благодеяний.

Сенека вспоминает Хрисиппа, который просил преподать такое наставление, благодаря которому благополучатель стал бы более благодетельным и благодарным к тому, кто оказывает благодеяние. Он желал, чтобы благодетели и облагодетельствованные вступали бы между собою в духовное состязание, чтобы оказавшие благодеяния забывали о нем, а должники – не забывали бы никогда и сохраняли живую память. Стоики были намерены врачевать умы, утверждать в душах граждан империи сознание долга, при этом говорить с ними языком серьезным, надеясь пресечь опаснейшее зло – неблагодарность, забвение благодеяний (beneficiorum novas tabulas).

**2. Христианское милосердие и нищелюбие в средние века (контекст средневековой философии)**

С появлением христианства главным акцентом практической этики стало совершенствование внутреннего мира человека. Бескорыстная помощь ближнему, милосердие рассматривались как проявление Божественной сущности человека, как его нравственная обязанность и долг перед Богом. Церковь придерживалась практики заботы по отношению к обездоленным и нуждающимся, чему способствовала проповедь любви к ближнему и равенства всех перед Богом. Сочувствие к рабам и беднякам, осуждение их притеснителей проистекали из социального учения церкви, согласно которой только бедные войдут в Царство Небесное. Программа церкви включала подачу милостыни беднякам, в которых видели спасителей более обеспеченных сограждан. Нищелюбие питалось не столько жалостью и состраданием, сколько намерением очиститься от грехов, в котором нищий же выступал в виде средства.

Сложились четкие правила подачи милостыни: 1) ценна только непосредственная милостыня, подаваемая из рук в руки; 2) милостыня подавалась тайком, мимоходом; 3) важна «слепая» милостыня, без выяснения причин нищенства и обстоятельств, куда пойдет милостыня; 4) нищий должен знать имя нищелюбца, чтобы помолиться за него в церкви.

Важным явлением жизни западной христианской церкви стало возникновение нищенствующих монашеских орденов, возводивших бедность в идеал (ордена францисканцев, доминиканцев, премонстратов, картезианцев и цистерцианцев). Новые монашеские ордена, возникшие в XI-XII вв., противопоставляли себя монахам старых орденов (бенедиктинцев и др.)

Церковь не ограничивалась проповедью нищелюбия, но на деле помогала нуждающимся. До четверти церковных доходов шли на благотворительные цели. С укреплением церковной системы многие благие дела (хлебные раздачи, составление списков нуждающихся в помощи и пр.) стали прерогативой церкви. Примечательна благотворительная деятельность св. Василия (329-379), епископа в Кесарии Каппадокийской, организовавшего у ворот города убежище для престарелых, госпиталь, странноприимный дом и богадельню для слабых и увечных. В качестве материальных источников финансирования благотворительных заведений служили как церковные доходы, так и частные пожертвования прихожан. Госпиталь, организованный св. Василием, послужил прототипом для создания монастырских больниц в Западной Европе. Объектом заботы католической церкви стали и бездомные. В 542 г. в Лионе был открыт особый приют, называвшийся «Домом Господа», где работали монахи и добровольцы из горожан.

Одной из забот церкви в неурожайные годы становилась обязанность кормить голодающих, одевать их и предоставлять временное прибежище. В каждом крупном аббатстве имелись службы раздачи милостыни и оказания гостеприимства, а также два специальных должностных лица, несших эти послушания. Так, в цистерцианском ордене раздатчик милостыни назывался привратником, в его келье, расположенной близ монастырских ворот, всегда должны были храниться хлеба, приготовленные для раздачи прохожим. Еще одной напастью средневековой Европы были регулярные эпидемии всевозможных инфекционных заболеваний. Появление «горячки» (вызванной употреблением в пищу плохого зерна), проказы (или лепры) и др. привело к появлению нового типа орденов – госпитапьеров. В середине XIV в. в Европу пришла еще более страшная эпидемическая болезнь – чума, поставившая западный мир на грань жизни и смерти. Роль монастырей в этот период трудно переоценить: помимо раздач милостыни они организовывали постоянную помощь нуждающимся через устройство монастырских госпиталей. Так, в 1403 г. госпиталь Святого Духа в Кельне поддерживал до 400 нищих каждую неделю, и в это число не входили постоянно проживающие в госпитале. Монастырские госпитали также предоставляли ночлег бедствующим паломникам.

Параллельно отмечаются попытки регламентировать помощь нуждающимся. В 1458 г. в Антверпене была учреждена так называемая Палата бедняков. В Нюрнберге в XV в. вводятся периодические переписи местных нищих (дважды в год), непостоянные нищие («чужаки») должны были пребывать в городе не более трех дней. В Аугсбурге в 1475 г. нищие отражены в переписных листах уже как профессиональная группа (а именно -- из 4485 налогоплательщиков 107 зарегистрированы как нищие). Они обязаны были платить те же налоги, что и остальные работающие. Эпидемии чумы положили также начало становлению санитарного законодательства и городской санитарии. В 1348 г. в Венеции был организован санитарный совет, в ряде итальянских портов появились особые надзиратели - «попечители здоровья».

Западная церковь накопила большой опыт благотворительной (каритативной) деятельности. Католическая благотворительная практика опирается на соответствующее теологическое обоснование, которое включало ряд концептов.

Благотворительность (практическое милосердие) органически связана с концепцией спасения – через "добрые дела" в пользу неимущих, нищих, страдающих. Подразделяются 2 типа милосердных деяний: милости телесные и духовные. Традиционный перечень "дел милосердия для тела" включает следующие деяния: накормить голодного, напоить жаждущего, одеть нагого, принять странника в свой дом, посетить больного, похоронить умершего, посетить заключенного. Этот перечень дополняют семь "дел милосердия для души": обратить грешника, научить несведущего, дать добрый совет сомневающемуся, утешить скорбящего, терпеливо переносить тяготы, прощать от всего сердца обиды, молиться за живых и усопших. Благотворительность в католицизме прямо вытекает из учения о спасении "добрыми делами", связанными с проявлением милосердия и сострадания к нищим, обездоленным, нуждающимся в материальной и духовной поддержке.

По церковным канонам доход от церковной десятины делился на четыре части: одна шла епископу, другая приходскому священнику, третья на постройку церквей, четвертая – на призрение бедных. Католическая церковь (в отличие от последующего протестантизма) даже идеализировала бедность и нищенство. В средневековом католицизме идеализация нищенства получила классическое выражение в творчестве и деятельности католического святого Франциска Ассизского, который проповедовал добровольную нищету. Его идеи изложены в «Правилах жизни», где он осуждает деньги, торговлю и материальные блага. Кроме того, христианство с самого начала предписывало заботиться о сиротах. Забота о сиротах, как вообще о бедных, перешла, главным образом, к католическим монастырям. Устраивались богадельни, в которые принимались нуждающиеся, оказывалась помощь и приходящим с просьбой о таковой.

Появляется нравоучительная литература. Этические аспекты помогающей деятельности освещаются в трудах Афанасия Александрийского, Григория Богослова, Ефрема Сирина, Иоанна Дамаскина, Федора Студита и др. Формулируется понятие «семи дел милосердия»; распространяется идеология нищелюбия.

Появились странноприимные дома (ксендохии), открывавшиеся для призрения бедных странников, находящихся в пути. Во многих местах учреждались больницы, где призревались неимущие и больные. Теологическое обоснование милосердного служения осуществляется католической церковью.

Тема милосердия, помощи страждущим, настоятельной ее необходимости и в наши дни постоянно присутствует в официальных документах католицизма, в том числе, в папских энцикликах. Папа Иоанн Павел II говорит: «Все традиционные формы помощи – алчущим, жаждущим, нагим, нуждающимся в приюте и ночлеге, находящимся в больнице и темнице, - реализующие заповеди Христа, должны быть продолжены. Слова Христа, настаивающие на каритативных деяниях и отождествляющие себя с ближними как объектами любви:"Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне", не должны остаться благим пожеланием». Он также отмечал, что "эффективно могут помочь лишь те, кто дает им не только необходимую заботу, но и искренне братскую поддержку".

**3. Протестантизм и благотворительность**

С церковным кризисом возник протестантизм (XVI в.), трансформировавший содержание понятий милосердия и благотворительной деятельности. Подход протестантских церквей к проблеме благотворительности и милосердия резко отличался от католического. Реформаторы отвергли католическое учение о спасении, признав, что человек спасается верой в Бога. Протестантизм резко выступил против католической идеализации нищенства и нищих как объекта "добрых дел", которую проповедовали католические священнослужители и обитатели монастырей, опекавшие нищих. Весьма последовательно это проявилось в кальвинизме: согласно данному учению, каждый человек еще до сотворения мира предопределен Богом либо к спасению в раю, либо к мукам в аду[[10]](#footnote-10).

Жан Кове́н, или Жан Кальви́н (10 июля 1509, Нуайон — 27 мая 1564, Женева), французский теолог, полемист и пастор времён протестантской Реформации, с фанатической жестокостью преследовал нищих, запрещая им просить милостыню. Желание быть бедным – греховно и нелепо, полагал Кальвин, так же, как желание быть больным. В протестантизме успешность (прежде всего, экономическая) земной жизни рассматривалась как средство спасения в загробном существовании после смерти.

Сошлемся на труды М. Вебера, который приводит высказывание протестанта герцога Кристофа Вюртелеберга (лютеранина) по вопросу об обете бедности: «кто пребывает в бедности по самому своему положению, пусть не ропщет. Однако если он дает обет вечно оставаться бедным, то это равносильно обету стать вечно больным или постоянно пользоваться дурной репутацией».

Забота о бедных, щедрость к бедным – были в то же время важными принципами для Кальвина, который по-своему стремился к тому, чтобы эти принципы благотворительности эффективно работали. "Церковные установления", которые он подготовил в 1541 году, были приняты городским советом Женевы. Эта работа содержала подробные указания, определявшие роль Церкви, диаконии и порядок их финансирования. Именно в этом документе раскрывается понимание Кальвином благотворительности.

Кальвин указывает на древнюю Церковь как образец для подражания в благотворительных сборах средств. Он поручает диаконам создать больницы для бедных и неимущих и заботиться о них, а также организовать чумной госпиталь. Существуют исторические свидетельства, что диаконат не всегда справлялся с этой задачей, тем не менее эти проблемы обсуждались в городском совете и постепенно решались.

Медицинская помощь нуждающимся в Женеве была создана сразу после принятия "Церковных установлений" в 1541 году. Содержание больниц оплачивалось из городской казны. В 1569 году были приняты "Установления о муниципальной медицине, фармации и хирургии", согласно которым врачи, приписанные к крупным больницам и учреждениям для бедных, обязаны были посещать бедняков в жилищах, в которых те жили, причем средства на это выделялись из благотворительных фондов. Развивая в обществе заботу о бедных, Кальвин пытался применить свои библейские идеи и сострадание в сложной ситуации.

За 20 лет (1542-1561) население Женевы выросло вдвое, что было связано с потоком беженцев, которые перемещались из Франции. Кальвин был убежден, что все они в состоянии работать, для чего приступил к выполнению своей политики занятости для беженцев[[11]](#footnote-11). Данные мероприятия контрастировали с событиями в Париже, поскольку во Франции велась не война с бедностью, а война с бедными. (Нищих заковывали и отправляли в полицию как рабов; просить милостыню на улицах было достаточно, чтобы быть жестоко избитыми, и пр.).

Кальвин учил, что "мы можем помогать бедным, но если наше сердце не тронуто состраданием, от этого не будет никакой пользы. Мы должны иметь сострадательное сердце", поскольку именно и только свободное воздаяние от щедрого сердца принимает Бог. В своем учении о благодеянии Кальвин пытается найти баланс между щедростью и ответственным использованием благих Божьих даров. Благотворитель должен: изучить ситуацию; выяснить, являются ли люди, пользующиеся его щедростью, действительно нуждающимися или это просто самозванцы, которые тянут «одеяло на себя»; в то же время данный «диагноз» не может быть прикрытием для скупости; подателя милостыни может ожидать неблагодарность благополучателя – следует помнить: Господь видит и знает каждый дар и каждого дарителя. В то же время «переизбыток добродетели» рассматривался как расточительность, достойная осуждения. Это не значит, что верующий не должен был совершать "добрые дела", однако добрые дела, совершаемые не во славу Божию, а ради каких-то *иных целей*, греховны. Любовь к ближнему воплощается, таким образом, в выполнении Божиих заповедей, причем, самое главное состоит не в том, чтобы предоставить нуждающемуся человеку материальную помощь, а в том, чтобы спасти его душу, нравственно обновить его, мобилизовать его внутренние силы на преодоление неблагоприятных обстоятельств.

Таким образом, протестантизм в религиозной форме впервые поставил проблему реабилитационной и психотерапевтической функции благотворительности и социального служения. Это положило начало институционализации милосердной деятельности, которая резко меняла свою направленность в сторону новых ценностно-нормативных структур.

Различие благотворительности в православии и в протестантизме глубоко проанализировал русский философ П. Флоренский: «с православной точки зрения, благотворительность не отрицается: одеть нагого, накормить голодного, посетить больного – все это исконно русские добродетели; но смысл их исключительно в том, что все это – дела любви, дела милосердия, а не переустройство мира из «долины слез» в рай земной. В то время, как общественная деятельность и церковная благотворительность на Западе имеет целью *пересоздание условий жизни* на более нормальные и поэтому принимает безличную, механическую форму (работные дома, искоренение нищенства, государственные пенсии старикам, страхование); православие, горячо сочувствуя страждущему миру, совсем не верит в возможность изменить их человеческими силами, а потому благотворительность в России, носит *личный характер помощи именно этому лицу, без посредников* и исключительно из любви к нему, а не с расчетом, что этой помощью изменяются условия человеческой жизни».

**4. Идеология гуманизма в эпоху становления рыночных отношений и в эпоху Просвещения. Теория общественного договора**

Философы эпохи Возрождения (Данте, Петрарка, Фичино, У. Шекспир и др.) размышляют о человеческом целеполагании, обращенности на свой внутренний мир, разнообразии нравственных переживаний. Формируется идеология гуманизма, которая объявляет человека «смертным Богом» (Дж. Манетти). Проблема толерантности рассматривалась в контексте вопросов веротерпимости государства и официальной церкви в отношении иных религиозных культов (Я. Кастеллион, Б. Спиноза, Р. Уильяме, Э. Лессинг и др.) и свободы совести верующего (М. Лютер, Т. Мор).

В философии XVI-XVIII вв. актуализируется тема, связанная с вопросами человеческого поведения / взаимодействия в условиях зарождающихся капиталистических отношений. Проблемы свободы предпринимательства, богатства элит и обнищания человеческих масс; обоснования необходимости социальной помощи бедным и социального обеспечения граждан находят свое воплощение в философских идеях либерализма, мальтузианства, социал-дарвинизма, утилитаризма.

В эпоху Просвещения американские и французские просветители (Дж. Аллен, Ф.М. Вольтер, Д. Дидро, Т. Джефферсон, Ж.-Ж. Руссо, Б. Франклин), провозгласив основополагающими ценностями человеческого общежития свободу, равенство и братство, обращались к вопросам социальной помощи – как к средству достижения социальной справедливости и смягчения социальной напряженности. Ж.-Ж. Руссо придавал большое значение воспитанию, считая, что посредством воспитания можно сделать человека свободным и счастливым вследствие выполнения им своих человеческих обязанностей. Он четко обозначает цель воспитания: нормальное функционирование индивида в системе общественных отношений. Дж. Локк констатирует, что добродетель является труднодостижимой целью воспитания; смысл воспитания, по его мнению, состоит в том, чтобы воспитанник был социализирован.

Считая сострадание естественным человеческим чувством, Ж.-Ж. Руссо вместе с тем предостерегает от его вырождения в слабость. В западноевропейской философии Нового Времени взаимоотношения благополучателя и благотворителя рассматриваются с точки зрения их правового и морального равенства, а помощь предстает в контексте рационально обоснованных смыслов и задач.

В работах И. Канта и Г. Гегеля сформулированы важные идеи взаимодействия общества и социального индивида. Взрослый индивид обязан ориентироваться при выборе поступков не только на свое собственное, но и на общественное благо, что обусловливает заинтересованность общества (не только родительской семьи) в его формировании как личности. Общество осуществляет поддержку своим членам, поскольку благотворительность содействует решению социальных проблем; неоказание помощи нуждающихся или неадекватность оказываемой помощи способствуют усугублению социальных проблем. Философы высказывают опасения, что чрезмерная помощь может провоцировать стремление индивида жить за счет общества. Кант в большей степени, нежели Гегель, возлагал ответственность за поведение взрослого индивида на него самого, считая необходимым осознанный выбор каждого поступка.

Русское Просвещение, испытывая влияние западноевропейского гуманизма, рассматривает социальную помощь как средство укрепления государственности и способ утверждения достоинства человека. Проблемы помощи нуждающимся представлены в работах русских философов в контексте этики. П.Я. Чаадаев, в более поздний период – Н.Г. Чернышевский, П.Л. Лавров, Н.К. Михайловский – подчеркивали то, что творить добро – естественно для человека, помогающие деяния приносят пользу творящему добро, обеспечивая мир в душе. Помощь ближнему необходима, как с точки зрения здравого смысла, так и в контексте задач совершенствования личности. В.С. Соловьев обосновывал положение, согласно которому принцип благотворения или милостыни есть высшее развитие социальности человека. Но главным субъектом помощи должно стать государство, т.к. оно, по убеждению философа, существует для забот о всеобщем благе, что связано с заповедью милосердия: помогать слабым, защищать угнетённых, благотворить неимущим, при этом помощь, указывал он, должна быть адресной.

Русские философы рассматривали помощь как нравственную обязанность человека по отношению к другим людям и как духовную потребность стремящейся к самосовершенствованию личности. Объединение усилий человечества, представленного множеством отдельных личностей, стремящихся к благу для других, предполагало утверждение ценностей сотрудничества, милосердия, сострадания, бескорыстия, терпимости.

*Теория общественного договора*. Теория общественного договора, появившаяся в эпоху Просвещения, исходит в своем объяснении происхождения государства – из предшествовавшего государственному – дополитического, или естественного состояния человека.

Древние философы ссылались на общественный договор при обсуждении ключевых проблем морали и политики. Договор может заключаться между отдельными индивидами, между народом и правителем, а также быть комбинацией того и другого. Эта идея существует до сих пор, в Новое время она применялась для объяснения и легитимизации государства. После 1970 г. контрактный аргумент используется для обоснования теории справедливости. Позитивная оценка общего согласия не исключает разногласий между сторонниками договора.

И хотя большинство согласно с идеей общественного договора, строгой теории договора пока нет. Платон, Т. Гоббс, Дж. Локк, И. Кант использовали идею общественного договора при доказательстве необходимости и ответственности государства перед подданными. Жить в дополитическом естественном состоянии крайне трудно. Люди создают государство путем взаимного согласия между собой или соглашения с властителем, чтобы избежать бесконечной войны всех против всех. Государство – это попытка реализовать надежду на ликвидацию естественного состояния и улучшение “судьбы человека”. Но условия договора при установлении государства понимаются различно.

В Новое время сложились две конкурирующих концепции: при согласии подчиняться правителю люди передают ему свою власть (Т. Гоббс); люди «дают взаймы» свою власть властителю, сохраняя за собой право забрать долг в любой момент (Дж. Локк). Какая концепция ближе к истине? Сама идея конфликта между передачей и ссужением власти в долг не нова. Уже средневековые мыслители были озадачены фрагментом Кодекса Юстиниана[[12]](#footnote-12), в котором содержится ссылка на идею общественного договора: “Приказы властителя становятся законом, поскольку на основании его высшей власти люди передают властителю и изливают на него весь свой авторитет и власть”. Если в акте передаче власти индивиды отчуждают от себя свое же свойство, то никакое посягательство на власть (восстание, переворот) и ниспровержение власти (революция) оправдать нельзя. Если правитель берет власть в долг, но нарушает условия займа или не платит долги, то восстания и перевороты оправданны.

В современной политической философии концепция Т. Гоббса квалифицируется как реифицирующая[[13]](#footnote-13), а концепция Дж. Локка – как субъектная и более обоснованная теория договора. Субъектная теория имплицитно содержит утверждение: бытие индивидов по определению предшествует государству; государство – изобретение и продукт человеческой деятельности; безлюдного (в буквальном смысле слова) государства никогда и нигде не было. Общество становится государством в итоге заключения действительных договоров между индивидами, а также между индивидами и властителем. Индивиды связаны условиями сделки / купли-продажи власти, поэтому правитель обязан осуществлять власть строго определенным образом. Суть договорного аргумента сводится к положению: основание связи индивидов с властью – согласие первых на существование второй. Государство легитимно тогда и только тогда, когда люди не возражают против этого социального факта.

Но Д. Юм отмечал: “Если бы вы спросили у большей части членов нации, давали ли они когда-либо свое согласие на власть своих правителей и обещали ли им повиноваться, то они, наверное, составили бы о вас весьма странное мнение и без сомнения ответили бы, что это не зависит от их согласия и что они от рождения обречены на такое повиновение”. А если ни один индивид никогда такого договора не заключал, не давал разрешения ни на какую власть и в то же время обречен на повиновение ей, то ссылка на договор не позволяет легитимизировать власть государства над индивидами и понять природу политических обязанностей. Обреченное повиновение не имеет отношения ни к легитимности власти, ни к обязанностям гражданина. Поэтому сторонники договора отвечали Д. Юму, что они имеют в виду некий гипотетический договор. Если договор гипотетичен, то ссылка на него не объясняет историческое происхождение легитимной власти[[14]](#footnote-14).

Локк установил строгое различие между явным и молчаливым согласием индивидов с правительством. Политические обязанности вытекают из факта принадлежности к данному государству, при этом явное согласие гипотетично, а молчаливое согласие есть определенное положение вещей: “…человек подчиняется законам какой-либо страны, ведет спокойную жизнь и пользуется привилегиями и защитой этих законов”. Но такого согласия недостаточно, чтобы стать членом государства в полном смысле слова: “Ничто не может сделать человека таковым, кроме как его фактическое вступление в сообщество посредством положительного обязательства и непосредственно выраженного обещания и договора. Именно это относится к началу политических обществ, и именно такое согласие делает любого человека членом какого-либо государства”. При образовании государств и любой смене власти возникают пункты неопределенности.

Наконец, идея общественного договора используется для объяснения и легитимизации государства и его власти над гражданами. В этом случае контрактный аргумент становится дескриптивно-гипотетическим. Дело в том, что теоретики общественного договора не столько описывали природу государства, сколько культивировали его форму. Т. Гоббс и Дж. Локк понимали, что жители Англии XVII в. не давали никакого явного согласия на существующую власть. В настоящее время дескриптивные элементы полагаются самоочевидными. Ссылка на общественный договор как начало государства позволила сформулировать фактуальное суждение: государство есть продукт человеческой деятельности. Радикальность этого тезиса несомненна: по существу он означает то, что государственная власть не вытекает ни из естественных (врожденных) свойств “монархов Божьей милостью”, ни из авторитета Священного писания, ни из факта владения территорией. Государственная власть – одно из человеческих изобретений. Создание государства есть процесс изобретения правовых норм, которые определяют правовую систему и устанавливают обязанность людей ей подчиняться. (Согласно Дж. Локку, родительская власть и власть Бога являются естественными, а не человеческими изобретениями.)

Определенные институты, практики и правила образуют искусственный элемент общества: поскольку люди поддерживают эти конвенции, постольку они играют главную роль в политическом и правовом устройстве страны. Такой ход мысли можно вывести из текстов Гоббса, который утверждал: каждый человек может догадаться о пользе, которую получает при выполнении приказов правительства в предположении, что все остальные тоже должны их выполнять. Показатель согласия – поддержка конвенций, образующих политический и правовой строй государства. Индивиды не против государства, если существующие конвенции соответствуют их интересам. Если же этого нет, индивиды выражают несогласие и даже ведут борьбу с данными конвенциями. Отсюда вытекает главный тезис договорной теории (контрактуализма): легитимность государства – универсальная характеристика общества, которая зависит от меры эффективности искусственной структуры государства в отношении потребностей и интересов населения.

Итак, *общественный договор —* концепция, гласящая, что люди добровольно отказываются от некоторых своих прав в пользу общества и государства, чтобы создаваемые государством органы защищали их права и обеспечивали безопасность.

Теория общественного договора легла в основу многих идеологий государств Нового времени (Соединенных Штатов Америки, Французской Республики и др.) и была закреплена в конституциях. Теория общественного договора подразумевала, что появление государства стало результатом юридического акта – собственно, общественного договора, который является следствием воли людей, которые решили придумать этот механизм для удобства совместной жизни и лучшего обеспечения свободы.

Достаточно революционной для того времени была мысль, что власть монарха идет не от Бога, а от народа, и что его главной задачей должно являться, прежде всего, защита свобод граждан. Наиболее полно эта идея выражена в работах П. Гольбаха: идея о священной воле и праве монарха лишь служила оправданием к получению бесконтрольной власти и произвола власти, то есть, часть общества воспользовалась своим привелигированным положением и нарушила договор, используя принцип «разделяй и властвуй», монархи посеяли рознь между гражданами для того, чтобы стать абсолютными правителями. Прихоть монарха возводилась во власть закона, естественное право было извращено.

Наиболее ярко «теория общественного договора» была обоснована Ж.Ж. Руссо. Согласно Ж.Ж. Руссо, основной задачей общественного договора является нахождение такой формы союза между людьми, благодаря которому каждый, соединяясь со всеми, подчиняется при этом лишь себе и остается лично свободным. Государство, по Ж.Ж. Руссо, – это учреждение, во власть которого граждане добровольно отдают часть своих свобод для достижения общего блага. Граждане становятся сообществом – юридическим лицом (республикой и гражданской общиной). Наиболее желательной является система прямого надежного правления. Только совокупность народных масс может принимать законы, ограничивающие свободу ради общей цели. Народ имеет право сопротивляться тиранам, ограничивающим их законные права, а идея о божественной неограниченности права монарха – не более, чем желание властолюбивого недобросовестного монарха. Эта идея была поистине революционной для того времени. Ж.Ж. Руссо утверждал, что власть государя, основанная на любви к нему граждан хороша, но условна и не может быть причиной его особых прав. Любой государь в стремлении к власти будет стремиться ослаблять народ, чтобы тот не смог оказать ему сопротивления и не ограничил его власти.

**5.Социальные идеи философии эпохи индустриализма и проблемы социальной защиты**

Новая волна обострения социальных противоречий вызвала острую необходимость научного осмысления вопросов социальной помощи и поддержки нуждающихся. В середине XIX века в Германии появляется первая научно обоснованная модель социальной защиты населения, а с конца XIX века начинается второй этап в развитии и осмыслении социальной работы. Основоположница теории социальной работы Мери Ричмонд разработала четыре принципа взаимоотношений социального работника и клиента, которые можно охарактеризовать как этические принципы сотрудничества: симпатизировать клиенту, отдавать ему предпочтение, поощрять его, строить с ним совместные планы действий. (Впоследствии эти принципы были использованы при подготовке Международного профессионально-этического кодекса социальных работников).

Существенное влияние на развитие социальной работы, как специфического вида профессиональной деятельности, связанной с межличностным взаимодействием и общением, оказали взгляды представителей таких философских и психологических направлений, как конструктивизм (Дж. Кели), герменевтика (В. Дильтей, М. Хайдеггер), экзистенциализм (А. Камю, Ж. Сартр, В: Франкл), гуманистическая психология (А. Маслоу, Г. Оллпорт, К. Роджерс), гештальтгерапия (Ф. Перлз). Они обогатили представления о феномене социальной работы идеями о человеке как активном субъекте деятельности, о диалогическом взаимодействии социального работника и клиента, об их равноправном и равноответственном партнерстве.

В середине XX века появляются новые направления социальной работы – теория общинной работы, теория социальной работы с группой, теория социального администрирования и планирования. На их формирование повлияли идеи М. Вебера, Е. Гоффмана, Э. Дюркгейма, К. Левина, Р. К. Мертона, Т. Парсонса, М. П. Фоллет. Расширение сферы деятельности благотворителей и первых социальных работников предъявляло все более высокие требования к профессионализму, нравственным и личностно-психологическим качествам специалистов. Обсуждение профессиональных, этических и правовых проблем социальной работы опиралось на Всеобщую Декларацию прав человека.

B 1991 г. профессия «социальный работник» появляется в России. Процессы подготовки социальных работников, формирования специалистов в системе профессионального обучения и воспитания рассматриваются в работах H.H. Володина, Т.П. Долговой, В.Г. Иванова, Е.И. Холостовой. Проблемам развития человека, его самореализации уделялось много внимания отечественными философами (Анохин П.К., Г.С. Батищев, Э.В. Ильенков и многие другие). В стране возникла и реализовывалась социальная политика, направленная на повышение уровня и качества жизни населения. Анализ научных и философских публикаций соответствующего периода показал, что в стране наблюдался всплеск научно-теоретического интереса к изучению различных вопросов социальной работы. Экономисты и социологи исследовали социальную работу как один из факторов уменьшения социальной напряженности в новых для российского общества условиях; изучались различные категории нуждающихся в социальной помощи и поддержке и др. вопросы.

Социальная работа, как особый вид социальной деятельности, рассматривалась исследованиями Л.И. Кононовой, А.И. Лучанкина, П.А. Пономарева. Известные специалисты в области философии социальной работы (A.B. Топчий, М.Ф. Фирсов, Н.Б. Шмелева, Е. Ярская-Смирнова и др.) отмечали, что участились случаи разочарования в профессии «социальный работник», эмоциональные и психологические срывы, наблюдалась недостаточная эффективность профессиональных отношений социального работника и клиента, что побудило ученых к новым исследованиям: вопросам профессиональной культуры социального работника, формирования и воспитания духовно-нравственных качеств будущего социального работника как профессионала, способного разрешать или смягчать кризисные ситуации. Был сделан вывод о том, что на возникновение профессиональной усталости влияет несоответствие ценностных ориентаций и мотивации работника требованиям профессиональной деятельности.

Уделялось внимание этико-философским проблемам социальной помощи – определению социокультурных доминант и этико-аксиологических оснований социальной работы, выяснению возможностей их влияния на организацию деятельности структур социальной защиты; поиску причин недостаточной эффективности социальной работы; обоснованию необходимости перестройки профессионального сознания и мышления с целью соответствия задачам модернизации социальной работы.

Вопросы содействия индивиду в его социализации изучались в контексте необходимости приобщения его к социально нормативному образу жизни, формированию социально значимых (позитивных) качеств социального индивида. Некоторые из этих идей были положены в основу современной социальной работы.

**ЛЕКЦИЯ 3.**

**Тема: Аксиологические предпосылки помогающих профессий**

**ПЛАН**

1.Ценность как универсалия

2.Аксиология – учение о ценностях

3.Два значения понятия ценности

4.Действие и поступок (аксиологическая укорененность)

5.Типология ценностных ориентаций

5.1.Гедонизм

5.2.Аскетизм

5.3.Утилитаризм

5.4.Ригоризм

5.5.Альтруизм

5.6.Эвдемонизм

6. Идеология как тип ценностного сознания

**1.Ценность как универсалия**

Понятие ценности обозначает области *желанного* для человека / *отвергаемого* человеком, оцениваемых как: доброе и злое, полезное и вредное, истинное и ложное, выгодное и убыточное, красивое и уродливое, престижное и позорное, возвышенное и низменное и множеством других оценочных характеристик общественных событий (всего, к чему человек стремится или чего избегает).

Американские социологи Г. Беккер и Н. Босков, проводя «инвентаризацию» основных понятий теоретического социального знания, писали: «Ценность может быть ощутимой и неощутимой, привлекательной или отталкивающей, частной или общественной, реальной или воображаемой, смутной или ясной и т.д. Ее характер как объекта заключается в том, что она определяется как объект организмом, ощущающим связанную с ней потребность. Швейцарский сыр, “царство небесное”, благосостояние, нищета, тайная гордость, дорогая машина, слава и долг в 10 долларов – все они являются объектами некоторых потребностей, а также ценностями».

Понятие «ценность» пришло в философию из области обыденного сознания. Произошло это в середине XIX в., когда в философии интенсифицировались поиски *нерациональных оснований* человеческой жизнедеятельности. Человек был понят как существо, которое инструментально использует разум, при этом сами цели человека его *разумом не заданы*. Разумны средства, могут быть разумно обоснованы частные (вспомогательные, промежуточные) цели, но «цели целей», или «последние цели» (как именовал их Аристотель), или «личностные смыслы» – имеют иной, нерациональный источник.

Из фактической информации о мире, из рационального знания о том, что есть, – невыводимо то, что человек хочет или должен делать (с фактами человек лишь считается или не считается). В силу социальной природы человека его индивидуальное «Я» не может реализоваться непосредственно – оно должно найти себя в *сверхличном содержании общезначимых ценностей*, в них получить свое оформление и оправдание. Сверхличные, или общественные ценности – важнейший компонент человеческой культуры, ими организованы и выстроены и истории народов, и персональные человеческие биографии.

Человек реализует себя по преимуществу как существо, действующее «по образцам» (этот тезис никак не умаляет его сознательности и человечности). «Говорит ли человек или молится, борется или работает, лепит, рисует, слагает стихи, – он только производит новые экземпляры словесных знаков, обрядов, сабельных ударов или ружейных выстрелов, промышленных или художественных приемов, поэтических форм, – одним словом, образцы, продукты подражания, добровольного или обязательного…», - читаем у Г. Тарда. Чистая «воля» индивида воплощается не сама по себе – она нуждается для этого в соответствующих социально-культурных средствах, которыми являются поведенческие образцы, среди которых человек осуществляет выбор.

Общественные ценности, выраженные в форме *идеалов, максим, законов, заповедей, норм, табу (запретов), аксиом, правил –* иначе, *предписаний* человеческому поведению – и есть те средства, которые оформляют, «одевают» индивидуальные человеческие *желания, импульсы, порывы, влечения, планы, программы, проекты* и пр., давая возможность их реализации или сдерживания. Предписания, где все *не есть,* *а значит*, причем, значит и для меня – это не мир бытия, но мир ценностей, или область аксиологии.

**2.Аксиология – учение о ценностях**

Термин аксиология (от греческих ἀξία – ценность + λόγος – учение = учение о ценностях) был введен в начале ХХ в. французским философом П. Лапи и немецким философом Э. Гартманом, обозначившими новую область философии. Сама философия ценностей к тому времени уже сложилась. Г. Лотце (1817–1881), немецкий философ, врач и естествоиспытатель, впервые противопоставил понятие *значимости* некоторого объекта – *бытию-существованию д*анного объекта, чем обозначил специфику ценности как предмета гуманитарного знания.

Была зафиксирована различная природа бытия и блага. Тождество бытия и блага на уровне предельных понятий предполагалось средневековой схоластикой, где бытие и благо имели один источник – Бога. Но разная степень приобщенности сотворенных существ к максимальному благу создавала проблему оценки их деятельности.

В Новое время кантовское противопоставление природы и свободы придало новое звучание проблеме ценностей. В свое время И. Кант убедительно показал, что человеческий разум изначально обладает формами мысли, благодаря которым процесс познания конструирует природную закономерность; подобно чистому разуму, практический разум также обладает априорными формами, конструирующими мир целей и ценностей.

Понятие «ценности» актуализировалось в баденском неокантианстве при обсуждении вопроса о размежевании «наук о природе» и «наук о духе». Немецкий философ В. Виндельбанд (1848–1915) поставил этот вопрос не как проблему различия предметов разных наук, а как проблему различия методов исследования в разных науках. Одни науки описывают устойчивый, повторяющийся мир (науки о природе). Другие науки – единичные, уникальные события (науки о духе). Первые повествуют о том, что всегда имеет место (природа). Вторые – о том, что было только однажды (сфера духа). Очевидно, что мы имеем дело не с двумя реальностями, а с двумя способами видеть реальность. Первый метод был назван Виндельбандом номотетическим, второй – идиографическим. Два способа познания по-разному соотносятся с научной рациональностью. Европейская культурная традиция гипертрофировала принцип ratio, отчего единичное практически выпало из социального знания. Однако индивидуальное существует и сопротивляется попыткам прописать его как массовидное и повторяющееся.

Немецкий философ-неокантианец Г. Риккерт (1863–1936) дифференцировал природу и культуру по основанию самопорожденности – искусственности, понимая под искусственностью созданное или взлелеянное человеком «ради связанной с ним ценности». Оказалось, что понятие ценности возникает всякий раз, как только мы хотим охарактеризовать человека и человеческий мир, отделив его от вещно-природного мира.

Ценность – и есть критерий очеловеченности: если от объекта отнять его ценность, он становится частью природы. Риккерт пришел к выводу, что различие наук о природе и наук о духе вытекает из двух разнящихся принципов отбора и упорядочения данных человеческого опыта. Непосредственно переживаемая человеком действительность воспринимается им через присущие ему способы образования понятий. Эти способы могут быть «генерализирующими» («обобщающими») – из пестроты впечатлений восприятие человека извлекает повторяющееся, подводя его ранее сформированные категории. Эти способы могут быть «индивидуализирующими» – когда внимание человека фиксирует неповторимость, уникальность, «одноразовость» некоторого явления, а используемые понятия лишь асимптотически приближаются к определению «вот этого события», но не поглощают его. Первая процедура соответствует предмету естествознания; вторая – предмету гуманитарных (по Риккерту – исторических) наук.

Именно ценность, но не простая единичность, определяет своеобразие социальных и культурных феноменов. Единичное существует и в природе, но там оно «экземплярно», т. е. индивидуально представляет некое множество.

**3.Два значения понятия ценности**

Понятие ценности используется в двух значениях.

Во-первых, данное понятие обозначает *социальную значимость* некоторого культурного феномена. Носители значимостей – элементы предметного мира в многообразии своих социально-культурных функций. Эти элементы именуются ценностями-благами культуры, или предметными ценностями. Культурный объект, лишенный ценностной характеристики, превращается в вещество природы, теряет свою принадлежность к культуре. Природное вещество становится феноменом культуры и предметной ценностью, если вовлекается в жизнь людей, начинает в ней что-то значить.

Так, «религиозная ценность превращает маленький кусочек дерева в чурингу – священный тотем. Кусок материи на палке, символизирующий национальный флаг, заставляет людей жертвовать своей жизнью. Болезненный человек, провозглашенный монархом или папой, становится могущественным и священным Величеством или Святейшеством. Если же он свергнут, он лишается своей социокультурной ценности и его могущество, функции, социальное положение и личность коренным образом изменяются: из величества и святейшества он превращается в презренного и ненавистного изгнанника

Во-вторых, понятие ценности обозначает предельные, сверхзначимые «цели целей» жизни людей, не нуждающиеся в обосновании через иное. Такое «максимальное» понимание ценностей резко разводит эмпирический мир с его повседневными, житейскими значимостями – и царство подлинных, настоящих, «предвечных ценностей». Ценность – не «то, при помощи чего», а «то, ради чего». К ценностям во втором смысле (предельным и общезначимым) В. Виндельбанд отнес *истину, добро, красоту и святость.*

Полнота ценностного мира социального индивида (приобщенность к ценностному максимуму) всегда относительна. Абсолютное благо, безупречную красоту, вечную истину мы не найдем в этом мире, чего подчас требует наивное сознание и чем при заведомой неудаче поиска оно питает свой скепсис. Мы не должны ожидать внутри житейского мира абсолютного добра, абсолютного счастья, абсолютной справедливости и пр., поскольку природа перечисленного *не житейская, а регулятивная*. Посредством предельных ценностей мы обретаем высшие регулятивы деятельности, а также высшие регулятивы оценки поведения человека.

Согласно М. Хайдеггеру, ценности выражают высшие цели, служащие самосохранению человека как субъекта. Регулятивный потенциал ценности заключается в ее отвлеченности, предельности, максимальности, поскольку конкретные предписания (нормы и правила) могут регулировать только частные, ограниченные по содержанию противоречия и конфликты. Ценности предельны, неэмпиричны, в то же время, будучи предписаниями, они вынуждают человека «самоопределиться в отношении последних вопросов» (Ф.М. Достоевский). Отсутствие у человека потребности в таком самоопределении Достоевский называл «атеизмом» и считал серьезнейшим пороком души.

Все типы обществ, обладающие своеобразием, вырастали на почве определенных ценностных систем. Русско-американский социолог П.А. Сорокин (1889–1968) выделил три типа общества с несовместимыми ценностями[[15]](#footnote-15). В ходе истории, по Сорокину, социум циклически проходит

* идеациональную,
* идеалистическую (интеграционную) и
* чувственную фазы.

Для системы *идеационального* типа характерно признание сверхчувственной реальности Бога и мира. Чувственная реальность рассматривается как вторичная и даже иллюзорная. Все элементы культуры формируются только на основе религиозных идей. Этика выводится из религиозных заповедей, духовное преобладает над телесным, при этом может наблюдаться пренебрежение сохранностью телесного здоровья.

Система *идеалистического (интеграционного*) типа характеризуется пониманием реальности как многообразия рациональных и чувственных форм. Чувство и разум, вера и наука, опыт и интуиция, «небо» и «земля» уравновешены. Данная фаза непродолжительна и выступает медиатором идеациональной и чувственной фаз развития.

*Чувственная* фаза считает истинной реальность, воспринимаемую органами чувств, за которой нет ничего сверхчувственного. Чувственной фазе тождественны *гедонизм, утилитаризм, эвдемонизм и презентизм* (принцип «здесь и теперь»). Новое и Новейшее время привели к доминированию чувственных ценностей, чему соответствуют гедонизм и потребительская этика. Образование становится светским и утилитарным, жизнь общества становится динамичной и поверхностной, роль религии минимизируется. Чувственная фаза постоянно сотрясается взрывным характером исходящей от человека негативной энергии, проявлениями алчности и иррациональной жестокости.

**4.Действие и поступок (аксиологическая укорененность)**

Современный человек живет в условиях, при которых господствует система ценностей, утверждающая существование активно действующего человека. При этом способом оценки действия выступает полученный результат, а не процесс осуществления, «развертывания» активности.

Ориентированность современных цивилизаций на получение объективных знаний о мире, позволяющих человеку преобразовывать окружающую действительность, в соответствии со своими потребностями и целями, в конечном итоге, привели к тому, что приоритетной ценностью становится не личностное самосовершенствование, а сохранение жизни. Парадоксальным является то, что проблема самосохранения (борьба со смертью), не выступала в качестве идеала развития в исторические периоды, когда человек был менее успешен в достижении собственных целей.

Смена культурных парадигм в мировом развитии может быть представлена как переход от одной системы ценностей к другой.

* Античность рассматривает человека как главную ценность, утверждая идеал антропоцентризма;
* средневековая культура теоцентрична, вера и служение Богу выступают высшими качествами личностного развития;
* Возрожденческая этика рассматривает человека как творца, уподобляя его Богу;
* Новое время «делает ставку» на познавательные способности человека, отстаивает ценности индивидуальной свободы.

Последовательное воплощение в жизнь образа активного, информированного, стремящегося к бесконечным преобразованиям человека привело к тому, что абсолютные, высшие ценности обрели инструментальный характер. Даже необходимость веры в Бога может основываться тем, что человек верующий более уверен в себе, не сомневается в правильности собственных действий, следовательно, религия является инструментом, необходимым для достижения целей человека. В силу того что деятельность утрачивает свое главное предназначение, природа ценностей низводится и определяется в категориях успешности действия.

Ценности, господствующие в XX веке, утверждают существование активно действующего человека: действие и созидание, владение и власть, участие в стремительном беге времени – таковы ценности нашего времени. Утрачиваются, нивелируются ценности внутренней жизни человека; провозглашаются новые идеалы. К примеру, в постмодернизме особой значимостью обладают идеи бодицентризма: стремления человека сосредоточились на собственном теле – забота о здоровье, омоложение и борьба со старостью, диетология и нутрициология, гимнастика и фитнес, пластическая хирургия и пр. – все эти заботы обрели исключительный статус. В современном мире происходит экспансия других (неевропейских) культур, при этом экстенсивное развитие европейской культуры не является демонстрацией ее подлинности, а выступает основанием для распространения ценностного нигилизма в странах с доминированием других типов культуры.

*Поступок как нравственный поступок.* Нравственность как «специфически человеческое» состояние, согласно И. Канту, не имеет причин[[16]](#footnote-16). Быть нравственным – это совершить переход от сущего Я к должному Я: высшие нравственные ценности наполняются смыслом в конкретный момент времени благодаря личностным усилиям человека. Невозможно раз и навсегда стать личностью, установить различие между добром и злом, свободой и зависимостью, - решение этих вопросов требует от каждого человека постоянной работы духа. Драматизм ситуации состоит в том, что следование высшим ценностям разрушает систему установленных ценностей, оборачиваясь принципиально новыми ситуациями.

Реализуются эти ценности в рамках взаимодействия с другими людьми. Только включенность личности в общество поможет пройти школу служения и жертвенности, необходимую как самой личности, так и обществу. Нравственное развитие личности будет неполным, если личность не станет участником надличного *Мы* (М.К. Мамардашвили). Следование внутреннему долгу позволяет человеку обретать состояния, для которых невообразима никакая естественная причина. Достижение этих состояний связано с преодолением власти причинно-следственных связей, царящих в эмпирической действительности. Совершенными являются такого рода предметы, которые имеют основанием только самих себя. Но в мире не только нет причин для этих предметов, но есть причины, чтобы их не было, например, нет утилитарной причины, чтобы быть добрым и честным, но уже само стремление к порядку, добру, Богу, показывает, что все эти вещи существуют. Люди стремятся к бесполезным вещам, и в этом стремлении, выражается присутствие добра, совести, справедливости. Человек ищет Бога – это означает поиск высшего смысла и цели в жизни.

Нравственное развитие позволяет человеку преодолеть различные виды детерминации, обретая свободу в служении[[17]](#footnote-17). Формой активности, при которой личность утверждает себя, несет ответственность за собственные действия, является поступок. Важно подчеркнуть то, что нравственная ценность не является внешней, объективной оценкой поступка. Напротив сам поступок, в поступке осуществляется становление, переход от одного состояния человека к другому, но и содержится источник особой формы активности: совершается поступок «добровольно», способом, «свойственным свободной воли».

**5.Типология ценностных ориентаций**

*Ценностная ориентация* – это типовая поведенческая практика, поведенческий схематизм, выполняющий регулятивную функцию и объединенный интегральной ценностью.

Большинство типов ценностных ориентаций были сформулированы еще в эпоху античности. Каждый тип выстроен вокруг ценности, полагаемой в нем высшей. Все основные типы ценностных ориентаций исходят из представления о вечной неизменной природе человека, которая полагается в качестве антропологического основания системы (в этот ряд не вписывается только система ригоризма).

Каждый из типов ценностных ориентаций не существует «в чистом виде». Об отсутствии резких границ между ними напомнят слова австрийского поэта Г. Бара: человек причудлив и способен «наслаждаться в воздержании, роскошествовать в аскетизме и благочестиво творить зло».

**5.1.Гедонизм**

Гедонизм (от греч. hedone – наслаждение) – тип ценностной ориентации, утверждающий чувственное наслаждение в качестве высшего (системообразующего) блага. Стремление к наслаждению, согласно логике гедонизма, есть основной или даже единственный импульс в человеке, который предопределен его телесностью.

Впервые в истории философии гедонистический принцип был сформулирован древнегреческой школой киренаиков, у истоков которой стоял Аристипп Киренский. Аристипп радикализировал софистическую идею несообщаемости и несинхронности индивидуальных сознаний и киническую идею относительности общепринятых ценностей. Человек, по Аристиппу, подобен осажденному городу: ему сообщают о себе его собственные ощущения и аффекты, но известий «извне» (т. е. непосредственные чувственные сигналы из своего окружения) он не получает и получить не может. В положении человека становится излишним все, не имеющее отношения к режиму настоящего времени и «текущим» эмоциям индивида.

То, что индивиду безусловно дано – это: кратковременное чувственное удовольствие (1); ощущение боли (2) и отсутствие ощущений (3). Все прочее – сомнительно, бездоказательно, условно, «выдумано». Оттого логично стремиться к чувственным удовольствиям и избегать болевых ощущений. Между конкретным составом наслаждений нет никакой разницы: ни одно не сладостнее другого, различия между ними носят количественный характер.

Были обозначены критерии «наслаждения» в теории гедонизма: это

* телесное наслаждение (1);
* единичный случай наслаждения, а не «счастье», поскольку к наслаждению человек стремится ради него самого, а к счастью – ради составляющих его наслаждений (2);
* наслаждение в настоящем времени, а не память о былом и не предвкушение будущего (3);
* положительное наслаждение, а не прекращение страдания (4).

Доказательством того, что наслаждение является предельным и достаточным благом, является то, что человек бессознательно влеком к нему, и, достигнув его, немедленно предается ему.

Наслаждение – благо, даже если оно порождено безобразнейшими вещами: порочный поступок – желанен для человека, если он обещает наслаждение, заключил Аристипп. Разумеется, встречаются люди, не стремящиеся к наслаждениям, но эти люди таковы по причине их извращенности.

Такова система аргументов последовательного гедонизма. Многообразные версии гедонизма мы встречаем впоследствии в ценностных системах Возрождения, Просвещения и модерна.

О гедонистических предпосылках современной культуры писал немецкий философ Ф. Ницше, утверждая, что культура создается и поощряется теми, кто сознает безобразие и скуку жизни и хочет прикрыть ее т.н. прекрасной формой; изготовить «пикантное и острое блюдо», удовлетворяющее такому вкусу. Новейшее время открыло эстетический гедонизм (эстетизм), который смягчил классические аргументы гедонизма, переориентировав чистую чувственность – на наслаждение красотой.

Эстетизм осуществил тотализацию эстетического: культ красоты и утонченности был извлечен из сферы искусства и перенесен в сферу повседневности. В эстетизме господствует самоценность переживания прекрасного и погоня за прекрасным переживанием как таковым. Жизнь оправдываема лишь созерцанием красоты и всем, что подобно ей «ускоряет биение пульса»: – страстью, восторгом, упоением.

Наиболее яркий представитель эстетизма конца XIX в. английский писатель О. Уайльд (1854–1900) выдвинул идею «нового гедонизма», обозначавшего преданность всему стильному и отторжение скучного и уродливого. (Уродливыми и скучными представлялись, в частности, мораль, совесть, долг, скромность, чья докучливая тяжеловесность легко и остроумно высмеивалась О. Уайльдом в его прозе и драматургии.) Уайльд пришел к убежденности в абсолютности эстетического принципа («Эстетика выше этики»).

Современный эстетизм – это любовь к неестественному и преувеличенному, это способ выразить мир не в терминах красоты, а в терминах искусственности и стилизации. В наши дни гедонизм стал частью идеологии «общества потребления».

**5.2.Аскетизм**

Аскетизм (от греч. askesis — упражнение, подвиг) – ценностная система, проповедующая пренебрежение чувственностью, ее умаление или отрицание ради сверхчувственных ценностей. В формах повседневности аскетизм предполагает сознательное сдерживание телесных желаний, ограничение материальных потребностей, добровольное перенесение страданий, нравственную самодисциплину.

Одними из первых в истории философии аскезу стали практиковать древнегреческие киники, для которых аскеза вошла в систему морального совершенствования. Материальный мир можно преодолеть духовно, а его соблазны устранить, аскетически отказываясь от них, считали киники. Человек не должен рабствовать у своих страстей, пороков, привычек (среди которых – алчность, чревоугодие и пр.).

Диоген-киник публично ставил над собой жизненный эксперимент, включающий нравственную максиму свободы и ее практическое воплощение. Диоген создавал из материала собственной жизни выразительные социальные метафоры, доходящие до гипербол и юродства, педагогическое воздействие которых на сознание его современников было велико. Он создавал «учебник из собственной биографии», «несловесно» учил современников переоценке ценностей.

Абсолютной ценностью для киников была свобода от вещей и людей, от норм морали и культуры, от религиозных обычаев, веры в богов, жажды денег и уважения, от семьи, государства, традиций, страхов наказания и т. д. Все социальные нормы Диоген считал насилием, следование им – зависимостью, отчего призывал вернуться к простым формам жизни.

Вот как об этом писал Диоген Лаэртский, античный историк философии. Диоген понял, как надо жить, когда увидел бегущую мышь: она не нуждалась в подстилке, не боялась темноты и не искала мнимых наслаждений. Диоген стал складывать вдвое свой плащ, поскольку не только носил его, но и спал на нем. Диоген жил в бочке, зимой и летом ходил без обуви, одеждой ему служил хитон из грубого полотна. Как свидетельствовали очевидцы, он выбросил свою кружку, увидев, как отрок пьет воду из фонтана, зачерпывая ее горстями. «Отрок превзошел меня простотой жизни!» – воскликнул при этом Диоген. Однажды Диогена застали за странным занятием – он просил подаяние у статуи. «Что ты делаешь?» – полюбопытствовали сограждане. – «Я приучаю себя к отказам», – был ответ Диогена. Кто-то пожалел Диогена за его изгнание: «Жители Синопа обрекли тебя на скитания!» «А я их обрек оставаться дома», – ответил Диоген. Когда Александр Македонский прибыл в Аттику, то решил познакомиться с Диогеном. Александр обнаружил Диогена греющимся на солнце. Царь подошёл к нему и сказал: «Я – великий царь Александр». «А я, – ответил Диоген, – собака Диоген». В конце разговора Александр предложил: «Проси, что хочешь». «Отойди, не заслоняй мне солнце», – и это была единственная просьба Диогена. После, в беседе со своими друзьями Александр Македонский заметил: «Если бы я не был Александром, то хотел бы быть Диогеном».

*Аскетизм в христианстве* – это техника религиозного опыта, способствующая достижению и сохранению человеческой независимости и достоинства. Аскетическое преодоление «низшей природы», победа над «миром сим» (телесным) во имя «мира иного» (духовного) становятся формальным методом практической религиозности. В формах аскезы возможно сопротивление личности собственным порокам, а также натиску общественных соблазнов. Аскетический образ жизни, предполагающий воздержание либо ограничение потребностей, способствует выработке независимости личности. Аскеза не является целью духовной жизни христианина. Русский философ-персоналист Н.А. Бердяев (1874–1948) писал о том, что истинная аскеза призвана освободить дух из плена плоти для служения нравственным целям. Но есть и ложная аскеза как выражение «жизневраждебного» понимания христианства, проявляющегося в постоянном сознании греховности человека.

Предельный аскетический путь есть бегство из мира, «погрязшего во зле». Путь «бегства» развенчивается Бердяевым как самообман и способ избегания страданий, которые с неизбежностью несет с собой жизнь человека.

Н. Бердяев различал два типа страданий: темное страдание – без смысла и надежды, и светлое страдание, которое принято личностью осмысленно. Т.е. бытийное страдание является двойственным по своей природе. Темное страдание – наиболее тягостное, поскольку не принимается человеком, который с ним примириться не может, против него бунтует и злобствует. Светлое страдание – возрождающее, это то, что человек приемлет, оправдывает и превозмогает, в чем он видит высший смысл своей жизни.

Христова заповедь «Возьми крест и следуй за Мною» означает: прими страдание, постигни его смысл, вынеси это благостно. Таков смысл христианской аскезы.

Процесс переживания «светлого» страдания возрождает человека к новой жизни и делает его сильнее. Стремление блокировать страдание ведет человека к безразличию и заканчивается «иссушением души, окостенением сердца». Чувствительность к страданию, способность сострадания к другому есть нравственно ценное свойство в человеке.

Приятие жизни в страдании – исключительно важная христианская тема. Способность принять страдание как крест, каждодневно преодолевать его в аскетичесом усилии – Бердяев полагал такую позицию христианской.

Избранное страдание как «путь немногих» близко подходит по своей природе к «упражнениям» мудрецов античности. Метафизическое обоснование принципа аскетизма осуществлено пессимистической концепцией А. Шопенгауэра. Центральным понятием его учения стало понятие воли, которое приобрело космический масштаб. Все происходящее в мире движимо имманентной волей: течение воды, отклонение магнитной стрелки, преследование хищником жертвы и пр. – все есть объективация воли. Воля реализует себя как стремление к чему-либо, но стремление – это страдание. Стремление имеет своим импульсом нехватку, нужду; стремящийся страдает от неудовлетворенной потребности. Удовлетворенное стремление означает начало нового витка, который завершается одинаково. Человек, животное, растение – всегда внутри непрекращающегося напряжения от недостатка, иначе говоря, лишь состояние страдания постоянно в мире. Избыток воплощенных желаний у немногих счастливчиков ведет к пресыщению и скуке. Сила страданий сообразна сложности его носителя: у примитивного животного она слабее, чем у высокоразвитого; у необразованного человека – поверхностнее, чем у высокодуховного, потому «кто умножает познания, умножает скорбь» (Екклезиаст).

**5.3.Утилитаризм**

Утилитаризм (от латинского utilitas – польза, выгода) – тип ценностной ориентации, полагающий принцип личной выгоды важнейшим или единственным благом и целью человеческого поведения.

Обоснование данного направления появилось и получило распространение в Англии в XIX в., выразив умонастроение либеральной буржуазии. Основоположник учения об утилитаризме – философ, священник и юрист Иеремия Бентам (1748–1832), последовательно изложивший доктрину, основанную на принципе полезности. Бентам исходил из того, что человек – носитель вечной и неизменной «природы человека». «Природа человека» отдала его под власть «двух деспотов»: удовольствия и страдания. Им мы обязаны всем, что собой представляем – Бентам полагал данный тезис самоочевидным.

Оценивать поступок – это констатировать, приносит ли он поступающему пользу или вред. Этот принцип Бентам назвал *принципом пользы*. Полезна вещь – не потому, что она функциональна, а потому, что необходима, доставляет удовольствие, удобство, престиж, уверенность, свободу и пр., увеличивая общий индекс личного благополучия. Цель жизнедеятельности индивида – доведение общего индекса личного благополучия до максимума. Иные цели, полагал Бентам, например, пропагандируемый моральный долг – иллюзия и мнимость, социальный обман и/или самообман; определенность ему придает понятие личного интереса. Если моральный долг никак не связан с личными интересами людей, то бессмысленной выглядит норма следования некоему ненужному человеку «долгу». Человек для себя – в любом случае – ближе и дороже, чем какой-то непонятный «долг» (аксиома, не нуждающаяся в доказательствах).

Бентам предлагает метод повседневной бухгалтерии, будучи уверен, что счастье обладает количественными характеристиками и может измеряться. Бентамовская «моральная арифметика» притязала сделать грамотным любой нравственный выбор социального индивида. Итак, любое удовольствие и страдание (следствия наших действий) отличаются: 1) интенсивностью; 2) продолжительностью; 3) верностью, т.е. степенью, в которой они нам подчиняются; 4) близостью (доступностью). Удовольствия и страдания могут анализироваться также с точки зрения своих последствий. Удовольствие, производящее другое удовольствие, обладает признаком плодотворности. Напротив, удовольствие, влекущее за собой страдание, является нечистым (признак чистоты). Удовольствие может концентрироваться в одном индивиде или распространяться между индивидами – этот признак называется объемом. Все удовольствия и страдания могут быть охарактеризованы по вышеназванным номинациям.

Любой человек, как некий бухгалтер, должен постоянно составлять предвосхищающий баланс прибыли-убытка от любого поступка. Если количество удовольствий превысит количество страданий, то поступок хорош, и наоборот.

Разберем пример, приводимый Бентамом. Какова «цена» такого действия как пьянство? Предваряющий баланс прибыли-убытка выглядит следующим образом. Прибыль: интенсивность, близость и верность удовольствия от опьянения максимальны. Убыток: продолжительность удовольствия невелика, плодотворность отсутствует, нечистота удовольствия многократная – пьянство влечет потери здоровья, денег, времени, отношений, доверия к данному лицу; страдания людей, которые нам дороги; возможен стыд, вероятны риски совершения преступления и наказания за совершение преступления; безусловны – страдания, ожидаемые в загробной жизни. Вывод: произведенный расчет с очевидностью свидетельствует в пользу трезвости.

Но если это так, и во всем господствует расчет, то становится необъяснимой добродетель, добрый поступок, «невыгодный» по определению и явно не способствующий приращению индекса личного благополучия. Интеллектуальная последовательность вынуждает Бентама рассматривать добродетель как способствующую приращению общего количества удовольствия (в противном случае реальность добра была бы проблематичной). Человек в утилитаристском понимании – эгоист, потому и добродетель должна получить «эгоистическую» интерпретацию. Человек может делать добро в расчете на то, что это увеличит его собственное благополучие. Но в этом случае его удовольствие не удовлетворит качеству полноты.

Бентаму пришлось сформулировать гипотезу о наличии у человека особого источника удовольствия, берущего начало в симпатических чувствах высших животных. Жертвуя личным интересом ради другого, человек обнаруживает в себе возможность ни на что не похожей радости. Желая испытать ее вновь и вновь, он приходит на помощь другим и этим увеличивает собственное счастье. Необходимость расчета не отменяется, и если добродетель требует жертвы, превышающей воздаяние, быть добродетельным – крайне необдуманно.

Самопожертвование порочно: в экономических терминах оно есть «непроизводительный расход». К счастью, в реальности бескорыстие достаточно редко, в противном случае социальная жизнь пришла бы к катастрофе, отмечал Бентам. Итак, Бентам подверг удовольствия и страдания довольно детализированной классификации и редуцировал интересы целого к суммированию выгод отдельных лиц. Он минимизировал и свел все удовольствия к 14 простейшим в условиях 32 обстоятельств. Радикальный индивидуализм сглаживается у него «урегулированием» эгоизма и требованием расчетливой добродетели. Бентам был убежден в том, что им открыт «естественный закон человеческого поведения для всех времен и народов».

Впоследствии сторонники этой доктрины пытались смягчить крайности классического утилитаризма, дополнив последний принципом альтруизма.

**5.4.Ригоризм**

Ригоризм (от французского rigorisme; от латинского rigor – строгий) – тип ценностной ориентации, полагающей высшим благом – исключающее компромисс следование суровому долгу, в принципе не совпадающему с удовольствием и счастьем.

Принцип «чистого долга» был обоснован основоположником немецкого классического идеализма И. Кантом как единственно мыслимый и возможный критерий нравственности. Кант отвергает логику тех ценностных систем, которые в качестве критерия усматривают, например, счастье индивида. Счастье индивидуально по определению, потому предлагаемый критерий счастья не обладает всеобщим и необходимым характером, т.е. не удовлетворяет признакам критерия. Все популярные поведенческие теории и пропагандируемые «формулы успеха» – эмпиричны. Но Кант ищет иное – закон, не допускающий исключений.

Моральный закон (знаменитый кантовский «категорический императив») был сформулирован следующим образом: «поступай по такому принципу, о котором ты мог бы желать, чтобы он сделался всеобщим законом» (т.е. по такому принципу, который определил бы и твое отношение к другим, и отношение других к тебе). Эта максима предлагалась к массовому использованию. Рассмотрим это на кантовском примере. Предположим, человеку выгодно солгать, и он – в сомнениях: может, стоит это сделать?

Утилитаристский принцип разрешает подобные сомнения просто: увеличение индекса личного благополучия – окончательный и неопровержимый аргумент «за». Но применив кантовскую максиму и возведя ложь во всеобщий закон, мы пришли бы к предписанию: «всем людям всегда следует / разрешено лгать».

Вообразив реальное воплощение этой максимы в моральной практике обществ, мы увидим быстрое разрушение социальности, т. к. социальное целое с потоками исключительно ложной информации не сможет существовать и очень быстро погибнет. «Страна лжецов», которую посетил Джельсомино, персонаж книги Дж. Родари – писательская фантазия. Ложь не может стать всеобщей максимой. Следовательно, ложь безнравственна.

Таким образом, кантовская максима дает абсолютный критерий определения нравственного поступка. Категорический императив следует отличать от гипотетического императива, которому также следует индивид. Гипотетический императив характеризуется условностью. Тематически он связан с вопросами личного благополучия человека и обусловлен лишь поставленной индивидом целью. Этот императив по содержанию индивидуален и произволен, т. е. не всеобщ. Но категорический императив не имеет в виду частное благополучие индивида. Совокупность условий категорического императива конкретными условиями жизни индивида никак не может быть ограничена.

Согласно этике Канта, нельзя лгать нигде, никому, никогда; нельзя лгать неприятелю, собирающему о вас сведения; нельзя лгать умирающему, утешая его в последние дни и часы его жизни. Всеобщность закона есть признак его неэмпирического, т. е. разумного происхождения. Правило поведения, не являющееся необходимым и всеобщим, обусловлено миром чувственности и моральной цены не имеет. Совершенно очевидно, что все человеческие действия, основанные на себялюбии, на экономическом расчете, на жалости и пр. – не имеют пробы «категорического императива». Целью самовоспитания, основой самоуважения, согласно Канту, должна стать выработка индивидом «воли к добру», или стремления всегда поступать только нравственно в ригористическом смысле. Лишь «воля к добру» социального индивида есть безусловный источник добра в мире. Все прочие склонности человека, которые мы привычно считаем привлекательными (остроумие, самоуверенность, вежливость, смелость, трудолюбие и пр.), разнообразные и желанные дары счастья и удачи – не несут в себе никаких гарантий добра.

Рассмотрим это на примерах. Первый персонаж – торговец, никогда не берущий больше положенного даже у рассеянного покупателя; в расчетах он настолько щепетилен, что в лавку за покупками посылают детей. Можно предположить, что торговец делает это из нежелания потерять старых покупателей и желания привлечь новых. Это – не нравственный поступок в собственном смысле слова.

Второй персонаж – человек мягкий, чувствительный, близко к сердцу принимающий чужую боль, он помогает совершенно постороннему человеку, попавшему в беду; он помогает бездомному котёнку и пр. Можно предположить, что он делает это из-за своей жалостливости, т.е. из-за природной склонности своего характера. Это – не нравственный поступок в собственном смысле слова.

Нравственным не является поступок из расчета, из страха, из жажды уважения, из престижа, из чувственного сострадания. Поступать нравственно – значит делать *добро ради добра* и исполнять *долг ради долга*. Все прочее должно быть исключено из сферы мотивов.

Т. е. купец и «жалостливый» поступают правильно, но они следуют личным склонностям и практическим соображениям, а критерием нравственного поведения может служить лишь нравственный мотив. Им не может быть чувство, сопровождающее поступок. Им не может быть *результат* поступка. Следование долгу предполагает независимость от любых внешних факторов. Внешними факторами являются и личное себялюбие, и практический эффект, и склонности характера, и поведенческие привычки.

**5.5.Альтруизм**

Альтруизм (от французского altruism, от латинского alter – другой) – тип ценностной ориентации, согласно которой другой человек и его благо более или хотя бы не менее важны для меня, чем я сам и мое благо.

Французский философ-позитивист О. Конт (1798–1857) впервые сформулировал принцип «жизни для других» и ввел этот термин. Развернутое обоснование принцип альтруизма получил в эволюционистской теории. Общий принцип эволюционизма гласит: человеческая жизнь есть частный случай жизни человечества; человечество – часть универсума, потому законы человеческого поведения не конструируются, а постигаются, будучи законами природы.

Таков теоретический фундамент учения английского философа-позитивиста Г. Спенсера (1820–1903), чья концепция развития альтруизма последовательно оптимистична. Согласно Спенсеру, жизнь – это непрекращающийся процесс приспособления внутренних отношений к внешним, что является свойством любого организма. Приспособление к среде «вписано» в закон развития. Развитие предполагает постоянное усиление признаков разнородности в строении живого существа. Более примитивные животные, не обладающие дифференцированными органами, не в состоянии успешно адаптироваться к среде и оттого быстро становятся жертвами более адаптивных видов, чья жизнь удлиняется. Первобытный человек с его недифференцированной психикой был слабо адаптирован к среде по сравнению с современным человеком, что доказывает сравнение продолжительности и содержательности жизни первого и второго не в пользу первого.

Интеллект, нравственность, художественный вкус – также формы адаптации к среде. Из их сравнительного анализа Спенсер вывел интегральный показатель «лучшей жизни»: ширина жизни, умноженная на продолжительность жизни. Равновесие индивида и среды в истории усиливается, что обеспечивается *историческим развитием нравственных чувств*. Область чувств складывается из эгоистических (1), альтруистических (2) и эгоальтруистических (переходных) (3) чувств. Спенсер полагал наиболее перспективными эгоальтруистические чувства, преобразующие эгоизм и подвигающие человека к альтруизму. Человек изначально наделен чувством интереса-и-симпатии, развитие которого было синхронно развитию интеллекта. Если первобытный человек строил свое благополучие на неблагополучии другого существа, то на более поздних ступенях исторического развития мы наблюдаем последовательное усиление альтруистических чувств, хотя своего альтруистического максимума история еще не достигла.

Альтруистическим максимумом Спенсер считал родительские чувства, и был убежден, что данный образец (в качестве всеобщего) досягаем, и в будущем отношения всех людей будут построены по типу родительских. Человечество придет к такой нравственной практике не оттого, что захвачено «красивой мечтой», а потому, что закон усиления альтруистических чувств вписан в закон эволюции.

Иное понимание альтруизма мы находим у Ф. Ницше, который связал усиление альтруизма с истончением и вырождением человеческого рода. Альтруизм – удел слабых, «сила бессильных», этическая уловка вырождающегося социума для борьбы с наиболее сильными особями. Концепция Ницше также построена на эволюционистском принципе. Над миром довлеет «воля к власти», индивид – ее носитель. Жить – значит проявлять свою мощь, расселяться, размножаться, подчинить мир своим интересам. Слабый человек в обществе сильного человека не имеет исторических шансов, и тогда формулируется принцип альтруизма. «Всякая этика в конечном итоге – вопрос власти. Дело лишь в том, кто должен обладать властью…».

Альтруизм не остановит сильного, он остановит лишь тех, кто уже сломлен и утратил способность ни перед чем не останавливаться, писал Ницше. Таким образом, альтруизм как ценностный принцип третируется нигилистическим сознанием как «групповой эгоизм» слабых, как преграда на пути эволюции человека в сверхчеловека. В психоанализе альтруистическое поведение человека интерпретируется как невротическая компенсация зоологического / первобытного эгоизма, подвергаемого вытеснению. Вторая половина ХХ в. ознаменовалась появлением философской проблематики, связанной с «просоциальными» формами поведения, где также обнаруживались проявления альтруизма. Альтруизм оказался вписан в отношения солидарности и благотворительности, в «этику заботы» (К. Гиллиган, Н. Ноддингс).

**5.6.Эвдемонизм**

Эвдемонизм (от греческого eudaimonia – счастье) – тип ценностной ориентации, согласно которой счастье является высшим благом человеческой жизни. Хотя эвдемонизм возник одновременно с гедонизмом и в тесной связке с ним, он в известной степени противостоит ему. Счастье в эвдемонизме не совпадает с удовольствием, но представляет собой удовольствие, соединенное с разумностью и преодолевшее чистую чувственность. Иначе говоря, это соединение разума, добродетели и чувственности воедино при преодолении крайностей каждой инстанции. «Eudaimonia, – писал Аристотель, – заключается в осуществлении всех добродетелей, по преимуществу же высших».

Первое обоснование эвдемонизма мы находим у античного философа Демокрита (460–ок.370 до н. э.), который в его обосновании исходил из человеческих чувств: человеку близко удовольствие и тягостно страдание, к первому он стремится, а второго – избегает. (Примерно так начинали обоснование гедонизма киренаики. Но далее все меняется.) Высшим благом Демокрит считает не чувственное наслаждение, а eytymia (евтюмия), или блаженное состояние души, пребывание души в равновесии, нетерзание души страхом, обидой или иной страстью.

В эвдемонике как ценностной системе был сделан акцент на гармонии и связанными с ней спокойствии и уравновешенности. Разносторонняя естественность человека была противопоставлена односторонности и доктринерству «ценностных фанатиков» (гедоников и аскетов), напряженности и нетерпимости их отношений с миром.

Доктринерство – слепое следование какой-либо доктрине, догматизм, узость мысли, упорное нежелание считаться с другими идеями и с фактами. Фанатизм (от греческого Φανατισμός – смерть, от латинского fanaticus – исступленный) – это преданность идее до конца, до смерти. Евтюмия принципиально исключает ригоризм любого рода (религиозный, нравственный) как несовместимый со спокойствием и благодушием.

Но ценой эвдемонического здоровья человека становится неявный отказ от «додумывания» сложных и жизненно важных идей «до последних пределов» (после достижения «пределов» идеал уравновешенности становится недостижим).

Классикой античного эвдемонизма следует считать «этику золотой середины» Аристотеля, где вопрос о предпочтении удовольствия или разума утрачивает радикализм и решается путем компромисса. Удовольствие – это то, что следует из разумной, сообразной идее блага жизни. Благо не локализовано в платоновском «царстве идей», а происходит в земной жизни, где оно – доступно, понятно, достижимо; где добродетель – не врождена, а является преднамеренно приобретаемым свойством души.

Добродетель есть сознательное стремление человека к субъективной середине между двумя видами порока: порока избытка и порока недостатка. (Порок преступает границу должного дважды.) Благоразумие человека отыскивает середину, памятуя принцип: «Ничего слишком». Человек в своем поведении должен опираться на разум, поскольку в его власти выбирать добродетельную или порочную жизнь, писал Аристотель, «…ибо мы властны действовать во всех тех случаях, когда мы властны воздержаться от действия» (отметим лаконизм аристотелевской формулы свободы).

Чистый эвдемонизм остался принципом античного жизнепонимания. Но идеал гармонии и душевной уравновешенности оказался близок и другим эпохам. Так, Просвещение с его пафосом разумного переустройства общественной жизни во многом совпало с принципом эвдемонизма. Идеал просветителей – «здравая философия», наука о том, как следует жить, следуя природе человека. Определяя содержание социальных задач, просветители исходили из системы эвдемонизма. Человек будет добродетельным, если обществу удастся совместить личные выгоды с интересами социального целого. Любовь к собственному «эго» – первичный импульс человека, из которого произрастает любовь к другим, полагал Ф. Вольтер.

К. Гельвеций предложил формулу добродетели, совпадающую с формулой «страстного благоразумия»: добродетельный человек – не тот, кто жертвует своими привычками и страстями ради общего блага (такой человек невозможен), а тот, чья сильная страсть до такой степени согласуется с общим благом, что он своими страстями принужден всегда быть добродетельным.

Эвдемонизмом проникнуто учение Л. Фейербаха, который реабилитировал и провозгласил как основу принцип эгоизма (не морального, но метафизического). Моральный эгоизм носит низменный характер и предполагает следование узкокорыстному интересу. Этот принцип примитивен, архаичен, несистемен, недальновиден для личности и разрушителен для социального целого.

Но существует безотчетный «метафизический» эгоизм, деятельный источник индивидуального существования. Любовь к себе – первоначальный импульс всех влечений, в отсутствие которого (если теоретически предположить такое) все обессмысливается. По Фейербаху, все в истории есть удовлетворение приватного эгоизма индивидуального человеческого существования. Определения добра и зла, данные Фейербахом, максимально «здравы»: добро заложено в человеческом эгоизме как то, что отвечает эгоизму всех людей; зло – как то, что отвечает эгоизму отдельных общественных классов и индивидов и удовлетворяется «за счет других». Первая обязанность человека заключается в том, чтобы сделать счастливым самого себя – Фейербах называет ее «стремлением стремлений». Счастье, по Фейербаху, есть безбедная, здоровая, одним словом, нормальная человеческая жизнь

Итак, спецификой эвдемонизма является стремление к полноте жизни против какого-либо одного преобладающего начала. Эвдемонический идеал соразмерен человеку, ставит видимые цели, пользуется средствами, имеющимися в распоряжении.

Как только человек принимается преследовать отдаленные цели – он не знает, что делать. «Для человека всегда несчастье – стремится к чему-либо, с чем он не может связать себя правильной жизнедеятельностью» (И. Гете). На стремлении к отдаленному построены все утопии, что делает их несоразмерными человеку и несбыточными.

Эвдемонизм – образец ценностной ориентации умеренного типа; именно он доминирует в современной западной и восточной ментальности.

**6. Идеология как тип ценностного сознания**

Под идеологией понимается *концептуальная рамка,* содержащая *базовые воззрения о мире,* в котором живут люди*, представления об идеалах и ценностях, положения о целях и интересах,* *вопросы повестки дня акторов общественной практики*. Идеология концептуально структурирует социальную действительность, служит наиболее глубокой основой человеческих действий, поступков, аргументов и пр.

Идеология представляет собой совокупность общественных идей, теорий, взглядов, которые отражают и оценивают социальную действительность с точки зрения интересов конкретных социальных групп и в форме теории разрабатывается, как правило, профессиональными идеологами. В сфере идеологии рационализируются системы ценностей различных групп и сообществ, которые осознают свои коренные интересы, место в общественной иерархии, формулируют и обосновывают стратегические цели своей деятельности. Идеологию нередко рассматривают как «систему ценностей», чем подчеркивается, что даже в рациональных контекстах аксиологическая составляющая идеологии является приоритетной[[18]](#footnote-18).

Так, по А. Дестюту де Траси (18 в.), идеология — наука об идеях, их происхождении, истинности, задача которой — избавить умы от предрассудков. Де Траси включает идеологию в систему эмпирических наук наряду с зоологией и проч. Благодаря своему предмету, она виделась в то время единственно правильной философией вообще.

Эта составляющая может не иметь явного предмета; более того, она может быть скрытой или намеренно скрываемой, тем не менее, в идеологиях за логическими конструкциями, как правило, проступают те или иные ценности – меркантильные, мировоззренческие, моральные, прагматические, эстетические и пр.

*Исследование идеологии.* Несмотря на существенные трансформации идеологического сознания в контексте постиндустриального общества, а также периодически возникающие разговоры о конце идеологии, концепт «идеология» по-прежнему играет важную роль в общественно-политическом дискурсе. Именно в нем наиболее отчетливо проявляются основные дилеммы, парадоксы и противоречия социального познания.

Анализ идеологии содержатся в книге К. Маркса и Ф. Энгельса «Немецкая идеология», где идеология характеризуется как «превращенная», или «ложная» форма сознания. Согласно данной трактовке, идеология есть превратное понимание социальным субъектом условий своей жизни, искаженная картина социального бытия. Марксизм постулировал неизбежный и неустранимый в классово-антагонистическом обществе разрыв между социальной действительностью и идеологическим представлением о ней. Идеология — это мистификация социальной действительности, своего рода «кривое зеркало»; социальный субъект смотрится в него, не подозревая, что оно дает искаженное, перевернутое изображение. Из такой трактовки вытекала задача критики идеологии. Рассмотрение данного понятия показало для марксизма ее пустой и внеисторический характер. Идеология нуждается не в изучении, а в разоблачении. Последующая ревизия концепта идеологии, предпринятая в рамках неомарксизма, а также постмарксистскими авторами – продемонстрировала меняющийся характер данной социальной практики, ее множественную и противоречивую природу, опору на фантазматический способ отношения к реальности.

Итак, термин “идеология” у Маркса поясняется термином “социальная иллюзия”. Термин “иллюзия” имеет своим контрагентом слово “реальность”, порождающая иллюзию о себе самой. Идеология есть иллюзорное представление о социальной реальности, вызванное данной реальностью и включенное в нее.

Английский философ и социолог (австрийского происхождения) К. Мангейм (I половина XX в.) делает акцент на функциональном значении идеологии. По Мангейму, идеология — совокупность хотя и искаженного знания о действительности, но имеющего целью сохранить существующий порядок вещей (стабилизирующая функция идеологии). Мангейм отличает идеологию от утопии, которая ориентирована на разрушение социального порядка, а также выделяет частичную и тотальную идеологии. Частичная идеология функционирует на психологическом уровне групп, классов, «выражая» их интерес; тотальная идеология претендует на объективное и полное знание о бытии и представляет собой идеологию общественных укладов и целостных исторических эпох.

В середине 60-х гг. XX в. нарастает негативное отношение к любой идеологии вообще. Как и в религии, в идеологических видах дискурса люди могут быть захвачены заблуждениями, или идеологическими иллюзиями, порожденными социальным бытием, жизнью в различных фиксированных сообществах. У всякого бытия есть свое выражение в сознании, и у всякого сознания, даже самого заблуждающегося, есть свое выраженное бытие. То обстоятельство, что эта связь не дана эмпирически или скрыта в символических формах, – относится к трудностям интерпретации.

Пра-феномен идеологии – не обман, а самообман, самоиллюзия реальности о себе самой, неизбежно порождаемая человеком как агентом социального процесса. То есть предлагается уравнение “идеология” = “иллюзорные представления о действительности”, идеология = самообман, иллюзия, порождаемая в человеческой практике (а не преднамеренная ложь и не “ложное сознание”).

В объяснении причин, порождающих идеологический самообман в человеческих представлениях, большинство авторов указывает на основную причину идеологического иллюзионизма – ограниченности всякого вида практики («вросшей» в суть личной активности граждан, временность и «частичность» которых попросту не видна, так как невозможно “посмотреть со стороны” на свое собственное бытие). Свое ограниченное бытие индивид понимает для себя и других – как закон и необходимость, как норму и суть жизни. Это наивное и некритическое “приятие себя” вместе с исторической нагрузкой всех “условий и обстоятельств”. Идеология есть осознание частичной деятельности как всеобщей.

*Идеология в эпоху постмодерна*. На протяжении веков идеология упорно «сопротивлялась» попыткам ее научного изучения и объяснения. Развитие постструктурализма, герменевтики, семиотики культуры лишь усилило проблематичность и неопределенность эпистемологического статуса идеологического сознания. Будучи одним из самых распространенных терминов политического сознания, идеология является одновременно одним из самых оспариваемых понятий политической философии.

Концепция идеологии современного словенского философа Сл. Жижека примечательна тем, что, с одной стороны, она радикализирует классическую марксистскую стратегию критики идеологии, а с другой стороны, стремится учесть трансформации идеологического сознания в условиях постмодерна. Используя наработки структурной лингвистики Ф. де Соссюра, структуралистского марксизма Луи Альтюссера, психоанализа З. Фрейда и Ж. Лакана, постструктурализма М. Фуко и Р. Барта, теории дискурса Э. Лакло и Ш. Муфф, Жижек предлагает оригинальную, хотя и не лишенную противоречий трактовку феномена идеологии.

Отправным пунктом для С. Жижека служит «Критика цинического разума» П. Слотердайка. Вслед за Слотердайком Жижек усматривает в цинизме не одну из установок сознания, а «универсальный диффузный феномен», фоновое умонастроение. Так понятый цинизм не локализуется в каких-то отдельных областях общественного бытия; он проникает повсеместно и незаметно распространяется, заполняя собой все пространство социальной жизни. Жижек принимает предложенную Слотердайком парадоксальную дефиницию цинизма как «просвещенного ложного сознания». Циническое сознание, как подчеркивает Слотердайк, «чувствует себя неуязвимым для атак любой критики идеологий». Формула цинизма («просвещенного ложного сознания») является вызовом для традиционной критики идеологии, обессиливая и обессмысливая просвещенческие интенции классического и неоклассического марксизма. Суть этих интенций состоит в освобождении общественного и индивидуального сознания из плена идеологических иллюзий. Однако циническое сознание руководствуется иной установкой — «знать лучшее и делать худшее в пику ему». «Тот, кто действует подобным образом, — отмечает Слотердайк, — чувствует себя свободным от всяких иллюзий, но все же вынужденным опускаться уровнем ниже под давлением „власти вещей“». (Цинизм понимается Слотердайком и Жижеком не столько как еще одна историческая форма идеологии, сколько как *новый режим функционирования* идеологического сознания). Эпоха «цинического разума» требует разработки новой стратегии критики идеологического сознания, функционирующего в «циническом» режиме. Эту задачу и решает Жижек в ряде своих трудов, прежде всего в книге «Возвышенный объект идеологии».

Представители Франкфуртской школы увидели задачу уже не в том, чтобы увидеть вещи (то есть социальную действительность) так, „как они существуют на самом деле“, без кривого зеркала идеологии, а в том, чтобы понять, почему действительность как таковая не может существовать без „идеологической мистификации“». Идеологическая «маска» здесь «не просто скрывает действительное положение вещей — идеологическое искажение вписано в самую его суть». Отличие от классического марксизма весьма серьезное, но оно не приводит к радикальному изменению стратегии критики идеологии.

По Жижеку, и классический марксизм, и Франкфуртская школа остаются в рамках традиционного понимания идеологии как ложного сознания, а само это сознание мыслится как функционирующее в «наивном» режиме. Если «наивное» сознание не понимает, что за идеологическими универсалиями всегда скрываются частные интересы, то сознание циническое (просвещенное ложное) полностью отдает себе в этом отчет. Циническое сознание «распознает, учитывает частный интерес, стоящий за идеологическими универсалиями, дистанцию, разделяющую идеологическую маску и действительность, однако у него есть свои резоны, чтобы не отказываться от этой маски». Иначе говоря, применительно к циническому сознанию стратегия «срывания масок» более не работает. Означает ли наступление эпохи «цинического разума» конец идеологии? Если считать атрибутивным признаком идеологии веру социальных субъектов в идеологические построения, то есть тот факт, что идеологические постулаты принимаются за истину, - циническое сознание нельзя назвать идеологическим в строгом смысле слова.

Но подобная ситуация не является достаточным основанием для отказа от термина «идеология». Идеология рассматривается уже не как «кривое зеркало», а как способ структурирования социальной действительности. Идеологическая иллюзия («фантазм») кроется не в сознании социальных субъектов, наивно обманывающихся относительно «реального положения вещей»; она в самой социальной действительности. Более того, она представляет собой организующее эту действительность начало. В итоге идеологический фантазм продолжает пронизывать сферу сознания современного человека и не дает ему возможности избежать воздействия идеологического даже при довольно скептическом отношении к идеологиям как таковым.

Носители цинического сознания не сознают, что сама социальная действительность и их деятельность направляется иллюзией, фетишистской инверсией, они заблуждаются не насчет действительности, а насчет иллюзии, структурирующей их действительность. В эпоху «цинического разума» идеологические утверждения уже не воспринимаются всерьез, но на уровне повседневных практик люди ведут себя таким образом, как если бы эти утверждения и впрямь были истинными. Цинизм как фоновое умонастроение разъедает и аннигилирует этико-аксиологический аспект идеологии. В то же время цинизм обезвреживает и нейтрализует идеологию, поскольку та по-прежнему «предписывает».

Предложенная Жижеком трактовка идеологии носит радикально антиэссенциалистский и антиуниверсалистский характер. Речь идет в ней не просто о том, что в горизонте определенной идеологии переосмысливаются фундаментальные понятия социальных наук («свобода» в оптике консерватизма — не то же, что «свобода» в либеральном ее толковании, и т.д.). Модель идеологического «пристегивания» содержит в себе гораздо более радикальный антиуниверсалистский посыл. Вера в «имманентную сущность» и объективную природу «демократии», «справедливости», «государства» в его концепции полностью элиминируется, а сами эти термины перестают быть.

*Ареал идеологии.* Представляется целесообразным максимально широко очертить ареал идеологии. С этой точки зрения идеологическая составляющая неизбежно, хотя и не всегда явно, присутствует в политике, в управленческих решениях, в спонтанных движениях массового сознания, в науке, в художественном творчестве и т.д. Кроме того, помимо содержательной составляющей, есть еще и институциональный сегмент: идеология представляет собой не только систему идей, ценностей и представлений, но и систему институтов.

В современных контекстах, характеризующихся тенденциями к деидеологизации и к деградации привычных форм идеологии, возрастает значение латентных форм идеологического. В определенном смысле можно говорить об «идеологическом бессознательном», которое не сводится к обычной социальной психологии. Здесь в бессознательных реакциях можно так или иначе реконструировать и даже вербально оформить те идеологические схемы, которые присутствуют в сознании латентно. В таких случаях человек, группа или масса ведут себя так, «как если бы» они исповедовали ту или иную идеологическую конструкцию (в «чистых» социально-психологических эффектах такая реконструкция бывает невозможной в виду отсутствия предмета).

Идеология предполагает множество разнообразных типов дискурса и форматов. Один только формат «национальной идеи» бесконечно разнообразен, как по жанру, так и по способам осуществления. Помимо собственно идеологических документов (мировоззренческих и программных) воплощениями идеологии могут быть кинематограф, спорт, образование, космос, социальные проекты и т.д. Эти форматы могут быть на порядок более эффективными, чем собственно идеологические. С этой точки зрения огосударствление идеологии может отсутствовать в явной форме, но косвенно иметь место.

К отдельным идеологическим жанрам относятся идеологически конструкции, предполагающие масштабное программное развертывание и реализацию. Идеологические мегапроекты необходимы, что диктуется прогнозами, согласно которым инерционное развитие может привести к кризису, если не к катастрофическим последствиям экономического, социально-политического и даже геостратегического характера. В формате мегапроекта есть известные преимущества (в сравнении с идеологией в узком смысле этого слова). Помимо идеологии как таковой, мегапроект предполагает стратегическое и тактическое планирование, программы реализации, мониторинг, систему обратной связи. По наличию или отсутствию такого рода вертикали можно судить, на что ориентирован мегапроект.

Для современного, преимущественно социолого-политологического, обсуждения типично преобладание функционального истолкования идеологии, поскольку идеология обладает высокой социально-политической значимостью. История ХХ века в целом свидетельствует о фантастическом росте ее эффективности и влияния, особенно в сочетании с воздействием современных средств массовой коммуникации.

*Идеология и утопия*. Идеологические иллюзии могут вызываться не только потребностями подмены особенного всеобщим, а и неразвитостью самой действительности. Этим, например, вызвано появление определенного типа социальных утопий. Утопия – понятие для обозначения описаний воображаемого строя, уклада, а также сочинений, содержащих планы нереальных социальных преобразований. Источником утопий выступали социальные идеологии, технологические мифы и пр. Формирование утопии – свидетельство процессов осознания всеохватывающих кризисных явлений общества, когда конкретные идеологические конструкции и способы их функционирования складываются (в результате взаимодействия многих социальных и культурных факторов) и выступают необходимым компонентом жизнедеятельности общественного организма. Утопию можно трактовать в качестве мечты о совершенстве мира, способной обеспечить проверку и отбор наиболее функциональных моделей общественного развития.

Господствующей в обществе является идеология элитарных групп, которые владеют средствами материального и духовного производства. Идеология – необходимый фактор в формировании идеологических, политических, правовых и прочих отношений. Будучи частью общественного сознания, идеология занимает определенное место в его структуре как иной уровень сознания по отношению к общественной психологии и обыденному сознанию и проявляет себя в различных формах общественного сознания. Соответственно различается политическая и правовая идеология, философия и религия, нравственное и эстетическое сознание. Фундаментальные теории общественных наук носят идеологический характер.

Вместе с тем идеология обладает относительной самостоятельностью, опирается в своем развитии на имеющийся мыслительный материал, а потому ее связь с классовыми интересами социальных групп может быть не прямой, а опосредованной. Идеологические различия неустранимы, пока существуют различные социальные системы.

Отечественный философ ХХ в. М.М. Бахтин противополагал идеологию – психологии как область публичных речи и знака – области «внутреннего знака» и «внутренней речи». Бахтин постулировал диалектический характер этого противопоставления, так как «внутренний знак» тоже знак, а значит, и идеология «индивидуальна», а в ряду социально-психологических явлений – выступает как «жизненная идеология». Все психологическое, по мнению Бахтина, имеет свои семиотические основания: « Вне объективации, вне воплощения в определенном материале (материал жеста, внутреннего слова, крика) сознание – фикция. Это плохая идеологическая конструкция, созданная путем абстракции от конкретных фактов социального выражения». Психологии Бахтин противопоставляет не идеологию вообще, а только ее социальные объективации в форме этических и правовых норм, религиозных символов и т.д. для обозначения объективно существующих форм идеологии Бахтин использовал термин «идеологема». Трактовка идеологии как универсального свойства всего семиотического препятствовала спецификации конкретных механизмов ее функционирования, хотя и элиминировала идеологические предпочтения ее исследователей, трансформируя их подход в объективно-семиотический (в отличие от политической ангажированности представителей марксизма).

Идеология понимается как призма, через которую общество смотрит на мир, систему идей предвзятых, необъективных. Идеология – не форма познания, а форма социальной оценки, контроля, инструмент подчинения индивидуальных человеческих поступков общим целям и нормам, интеграции их в единую норму социального взаимодействия. Идеология – консолидирующий нормативный образ социума. Ни одно общество не обходится без идеологии, поскольку это его направляющая сила. Однако действенная идеология должна опираться не на стереотипы массового сознания, а на социальную науку. Вместе с тем трудно представить себе идеологическую систему, способную выполнять функцию интеграции общества, если она не считается с доминирующими в массовом сознании ценностями.

**Раздел 2.**

**Помогающие профессии: базовые контексты философского осмысления**

**ЛЕКЦИЯ 4.**

**Тема: Проблема человека в философии социальной работы и практики «заботы о себе»**

**ПЛАН**

1. Исторический характер понимания природы человека

2.Философские концепции человека в ХХ веке

3.Человек, индивид, индивидуальность, личность: проблема определения

4.Проблема происхождения человека

5.Человек как субъект и объект помогающих профессий

6. «Забота о себе» как антропопрактика

Вопрос «Что есть человек?» – предметный центр любого мировоззрения. В современной философии этот вопрос является ключевым. В ключевые моменты истории философии происходили повороты к исследованию сущности человека («антропологические повороты»). Многое зависело от ответа на вопрос «Что есть мир?», но и ответ на него, в свою очередь, определялся ответом на вопрос «Что есть человека?».

Проблема человека имеет долгую историю. На каждом этапе развития общества находилось свое и, как правило, не единственное решение данной проблемы.

Современное понимание сущности человека выступает как закономерный итог этого развития. В не меньшей степени оно зависит от современной эпохи, будучи выражением особенностей современного человека.

**1.Исторический характер понимания природы человека**

Первобытное (доклассовое) общество знало только один вид отношений – кровнородственные. Человек доклассового общества еще не реализовал в достаточной мере свое отличие от природы (хотя это отличие объективно существовало). В мифологическом мировоззрении мир отождествлялся с человеком: все считалось живым, одушевленным, имеющим человеческую сущность (антропоморфизм).

Данная характеристика присуща и раннему этапу древнегреческой философии. Человек здесь рассматривался не просто как составной элемент космоса (мирового порядка, гармонии мироздания), но и как воплощение его глубинной сути. Человек понимался как микрокосм. За этой идеей нетрудно разглядеть ее социальную основу: специфическую форму отношений гражданина и полиса.

До поры до времени эти отношения были практически бесконфликтными. Считалось, что объяснить природу человека можно лишь на основе знаний о космосе, точнее, о первоначале, из которого состоят все его элементы. Известно, что на раннем этапе развития философии первоначалом считалась материя, т. е. вещество. В философии Демокрита за идеей атома стоит атомарность индивида, уже осознаваемое отличие его от других людей, известная отчлененность от них, но не от полиса. Атом, по Демокриту, может двигаться под действием внешней причины, а прообраз этого – обусловленность поведения индивида не столько его личной свободой, сколько законами и нормами демократического полиса. Положение существенно изменилось с началом кризиса полисной демократии. Неизбежное ухудшение условий жизни большинства населения нашло отражение в специфических философских идеях, в том числе, в понимании отношения мира и человека. Мир уже не мог восприниматься как благоприятная для человека среда. Была сформулирована идея невыводимости из свойств мира – человеческой сущности.

По Сократу, в этом мире невозможно отыскать мудрость, т. е. этические понятия как основу жизни человека (добро и зло, долг и вероломство, красоту и безобразие и т. п.). Единственным источником мудрости Сократ считал душу человека, а вовсе не внешний мир, даже не мудрость олимпийских богов, не говоря уже о власти человеческой. По существу, это была новая идея несовместимости человека и мира, стремление преодолеть эту несовместимость, изменив мир, что Сократ, видимо, считал возможным. Сократ критиковал мир и реалии своего окружения, за что впоследствии поплатился жизнью.

Эпикур, живший в эллинистическую эпоху, в своем понимании природы человека исходил из других оснований. Внешний мир и, прежде всего, общество – рассматривались им как чуждые и враждебные человеку, как воплощение зла, бороться с которым бесполезно. Разумной формой отношения человека к миру Эпикур считал уход в частную жизнь. Оттого личная свобода рассматривалась как основная характеристика человека, а ее фундаментом Эпикур считал «свободу воли атомов», из которых состоят тело человека и его душа. Эпикур не усматривал антагонизма между душой и телом. Впоследствии эта идея стала центральной для христианства и средневековой философии.

Человек в средние века, хотя и считал себя сотворенным Богом «по образу и подобию Его», но одновременно был существом изначально греховным и поэтому обреченным на страдания. Однако у человека имелась надежда на спасение, под которым понималось избавление души от мучений в загробном мире. Душа в человеке – светлое и божественное начало в нем, противостоящее телу как источнику греховности. Тело виделось как «темница души», чем определялось аскетическое отношение человека к своему телу. В философии раннего Средневековья присутствовало негативное отношение к разуму, к логическому мышлению как к главному противнику веры. Идеалом человека виделся Иисус Христос, последователи которого должны были быть «нищими духом» (т. е. не имеющими своего мировоззрения, как бы «пустыми» и оттого могущими «вместить» новое учение).

Схоластика, прежде всего, в лице Фомы Аквинского, внесла в христианскую концепцию человека значительные изменения, не меняя ее сути. Тело рассматривалось уже не как оковы души, а как ее дополнение: душа без тела мыслилась ущербной и поэтому стремилась в день Страшного Суда воссоединиться с телом. Это обусловило осуждение аскетизма и предписание заботы не только о душе, но и о теле. Изменилась оценка разума, который стал пониматься как «преддверие христианства».

В эпоху Ренессанса духовная культура совершает поворот к человеку. Возникает гуманистическое движение, заложившее «идеологию» развития человеческой личности. Новое понимание человека обнаружило несовместимость с ортодоксальным христианством. Возникли идеи тождества человека и Бога, которые равны творческой способностью; равенства всех людей; безграничности даруемых человеку Богом способностей и возможностей; активности человека как главного условия его жизни; развития человеческой личности на основе науки. Активность и самостоятельность индивида понимались как главные условия спасения души, что явилось ключевой идеей протестантизма. Его адепты полагали, что человеку для спасения души не обязательно принадлежать к церкви (т.е. к общине верующих), ему не нужен посредник в общении с Богом в лице священника, что имело место в католицизме. В протестантском вероучении утверждалось, что Бог пребывает в душе самого человека, а не локализован вне мира в качестве всемогущего сверхсущества.

Главными достоинствами человека гуманизм провозгласил не благочестие и религиозный фанатизм, а ценность каждого человека, образованность, готовность к переменам, творческую активность и самостоятельность. Христианская вера не отвергалась, но модифицировалась и отодвигалась на второй план. Определяющим философским принципом стал антропоцентризм, провозгласивший человека центром мироздания. Мироздание понималось как бесконечный процесс развертывания Богом своей сущности, как тождество мира и Бога (пантеизм). Человек предстал прекраснейшим творением Бога и единственным существом, способным познать своего творца. Впервые человек рассматривался в гармоническом единстве всех своих свойств, прежде всего, души и тела. Данное единство характеризовало и искусство эпохи, восхваляющее и возвышающее человека как участника мировой гармонии.

Новое время актуализировало понимание сущности человека, как части природы, во всем природе подчиненной. Во всех человеческих качествах, прежде всего, в душе человека, усматривалась природная основа. Сама природа уподоблялась механизму, функционирование которого однозначно обусловлено его структурой и внутренними законами. И то, и другое – не зависит от человека, но сам человек зависим от «природного механизма». Такой тип концепции, именуемый сегодня натурализмом, в Новое время выступил как определяющий философский принцип. Законы природы постигались посредством научного разума, что позволяло считать мир в своей основе – разумным. Таким же разумным является и человек как часть разумного мира, отчего Р. Декарт провозгласил мышление главной характеристикой бытия человека.

Для Б. Спинозы природа и Бог – одно и то же (пантеизм), поэтому человека, его душу и его поведение следует изучать теми же методами, какими познается природа. Сам Спиноза строил этику (науку о поведении человека) по образцу Евклидовой геометрии, или науки о пространстве. Возникшая в эту эпоху теория естественного права утверждала, что природную основу имеет не только мораль, но и законы государства, понимаемые как своеобразная проекция на общество законов природы.

Данный тип мировоззрения был обусловлен особенностями исторической эпохи становления капитализма в Западной Европе. Главной политической предпосылкой этого явился абсолютизм, превращавший человека в часть государственной машины. В условиях мануфактурного и промышленного производства человек становился подчиненным элементом машины. Абсолютизм определял порядок и стабильность в государстве, напоминавшие упорядоченность природы и строгость ее законов. Поэтому главным для человека становилось подчинение этим законам.

Разразившийся в XVIII в. кризис абсолютизма породил идею неразумия мира: несправедливого и опирающегося на насилие и принуждение. Была сформулирована идея преобразования общества человеком, превращения общества из неразумного в разумное. Главным для социального индивида должно было стать не подчинение миру, а его активность, основанная на разуме.

Так родилась идея просвещения, т. е. приобщения человека к знаниям (прежде всего научным) и к продуктивному мышлению. В основе идеи просвещения находилась вера в безграничное могущество разума, в то, что он по своей сути является безусловным благом; в то, что именно разум в форме логического мышления есть главное преимущество человека.

Из этих предпосылок возникла идея необходимости построения общества, в котором только разум обладал бы безграничной свободой. Просветители полагали, что свобода разума обеспечит возрастание свободы человека как главной ценности.

В это же время возникла альтернативная теория: Ж.-Ж. Руссо посчитал разум – источником зла, и сущностью человека признал не разум, а чувства. В философии И. Канта человек понимался как единство природы и свободы, причем последняя не зависела ни от внешних факторов, ни от воли Божьей. По Канту, основой ее являлись доопытные (априорные, или врожденные) мыслительные формы, определяющие отношение человека к миру, природе и другим людям. Эти доопытные формы имели, таким образом, надличностный характер. Они же во многом определяли выведенную Кантом диалектическую природу человеческого мышления, когда в мышлении с необходимостью (т.е. во всех случаях) возникают два логически обоснованных и противоположных по содержанию положения о сущности познаваемого объекта (антиномия), и у человека нет основания предпочесть что-либо одно, а считать истинными оба запрещает рассудок (здравый смысл). Поэтому Кант считал разум излишним в познании сущности предмета, который предстал как непознаваемый; отчего на первый план вышли нерациональные моменты (религиозная вера, эмоции, интуиция и др.).

Кант отмечал, что ему пришлось потеснить разум, чтобы дать место вере; что духовный мир человека имеет двойственную, рационально-иррациональную природу.

Г. Гегель и гегельянцы, в их числе – К. Маркс – сущность человека полагали рациональной и обусловленной внешними причинами. У Гегеля такой причиной выступает Мировой дух как существующее вне человека саморазвивающееся мышление. Прообразом мирового духа может служить наука как самовозрастающее знание, использующее человека как средство саморазвития. Нерациональное же рассматривалось им как недоразвитое рациональное (чувства, интуиция, вера, воля – низшие ступени развития разума).

Согласно философам Просвещения, человек – это продукт общества, т. е. социальной среды, внешней по отношению к нему и развивающейся на основе законов; имеющий разумный характер. Человек – проявление этих законов.

Во второй половине XIX в. возникли неклассические концепции человека. Главная их особенность – отрицание разумной основы человека.

Так, А. Шопенгауэр такой основой считал иррациональную волю; Ф. Ницше – волю к власти, В. Дильтей – «жизнь», понимаемую как первичную иррациональную энергию. Появление таких концепций человека в значительной степени было определено социокультурными процессами исторической эпохи.

К концу XIX в. сложилась парадоксальная ситуация: чем свободнее и быстрее развивался разум (прежде всего, в форме науки), тем более неразумным и антигуманным становился социальный мир. Зла и насилия в обществе становилось не меньше, а больше, и их могущество и масштабы воздействия на человека возрастали. Прогрессировало отчуждение в отношениях между людьми и в отношении человека к природе. Происходила деградация человечности, отказ от традиционной морали и религии («отпадение от Бога»). Такой мир нельзя было считать разумным.

В ХХ в. «неразумие мира» многократно возросло. Мировые войны, интенсивное разрушение природы, появление оружия массового уничтожения и возникновение реальной опасности самоуничтожения человечества – главные проявления «неразумия мира». Для разрешения этих и подобных им проблем были необходимы новые философские идеи, в том числе, пересмотр концепций человека. И такие идеи и концепции появились.

**2.Философские концепции человека в ХХ веке**

Многообразие всех концепций может быть сведено к трем группам, которые условно называют:

* рационалистической,
* натуралистической,
* иррационалистической.

1.К рационалистической группе следует отнести марксистскую концепцию человека (которая появилась в XIX в., но получила распространение в ХХ). Согласно ее выводам, человек является результатом развития материи (природы и общества) по законам, постижимым разумом, т. е. рациональным. Для познания человека не требуются никакие иррациональные (религиозные, мистические и пр.) допущения. По Марксу, человек есть «совокупность общественных отношений»; общество функционирует на основе законов, важнейшим из которых является вторичность духовного (общественного и индивидуального сознания) по отношению к материальному, т.е. к экономическим, или производственным отношениям, понимаемым как фундамент всех других отношений.

Из марксистской концепции человека следуют два важных вывода.

♣ Для познания конкретных индивидов, специфики их деятельности и духовного мира следует изучать общественные (прежде всего, экономические) отношения, характерные для их исторической эпохи, поскольку каждая эпоха формирует собственный «тип человека».

♣ ♣ Целенаправленно изменяя общественные отношения (например, совершая революцию или управляя социальными процессами), можно создать «нового человека». Эти выводы выступают проявлением всеобщих диалектических законов. Важнейшая научная идея ХХ в. – идея направленности эволюции, согласно которой разум и его носитель в облике человека возникает с необходимостью.

Выразительно написал об этом русский поэт Н. Заболоцкий (1903–1958):

Сквозь рты, желудки, пищеводы, /

Через кишечную тюрьму /

Лежит центральный путь природы /

К благословенному уму.

Если «спуститься с небес на землю», т. е. судить о природе человека на основе его поведения, то станет ясно, что объяснить ее (так же, как и социальные процессы, которые складываются из усилий социальных индивидов) только в рамках рационалистических концепций не представляется возможным.

2) К натуралистическим концепциям человека принадлежит психоаналитическая концепция. Согласно З. Фрейду, главное в человеке – не его социальная природа, а естественные инстинкты и влечения: эротические, направленные на сохранение; разрушительные (деструктивные); а также наслаждения, ими вызываемые. Если они противоречат общественной морали, основные нормы которой усваиваются человеком в процессе воспитания и хранятся в его «сверхсознании», то подавляются и загоняются в подсознание. Субъективный мир человека выступает при этом как арена непрерывной борьбы сознательного с бессознательным.

При определенных условиях подавленные желания преодолевают сопротивление сознания и становятся фундаментом поведения человека. Последствия этого могут быть разрушительными. Вместе с тем, в других условиях они могут стать источником взлета творческой энергии человека, поскольку, по Фрейду, энергия творчества есть концентрированная сублимированная энергия бессознательного. В любом случае социальное в человеке выступает не как определяющий, а как дополняющий фактор его человеческой природы, зачастую как своеобразная «плотина», оберегающая психику человека от «затопления» бессознательным.

Нетрудно заметить сходство натуралистической концепции с рационалистической. И в той, и в другой сущность человека определена изначально либо природными (инстинкты), либо общественными (производственные отношения) основаниями. Деятельность индивида в значительной мере ограничена ими и поэтому не может рассматриваться как свободная. Индивид не может, следовательно, рассматриваться как создатель своей сущности.

3) Последнее оспаривают сторонники экзистенциалистской концепции человека. Экзистенциализм отрицает какую-либо внешнюю обусловленность человека. Человек изначально существует, или обладает существованием (экзистенцией). Свою человеческую сущность он создает сам, причем совершает это в каждый момент своей жизни.

Таким образом, изначально человек есть ничто (так считал, в частности, Ж. Сартр). А постижение «ничто» невозможно с помощью разума (т. е. рациональным путем), так же, как и постижение действий человека, творящего себя. Действия человека ничем внешним не обусловлены: человек свободен изначально.

Как полагал Сартр, человек обречен быть свободным, будучи насильственно заброшен в мир. Мир этот – абсурден, чужд, враждебен человеку, полон зла, и отношение к нему человека может быть соответственным. «Я бунтую, следовательно, я существую», – утверждал философ-экзистенциалист А. Камю. В этом противоборстве с миром и происходит «самосозидание» и самоутверждение человека. При этом опорой для человека выступают не разум, а эмоции – страх, отчаяние, надежда, иначе говоря, нерациональное и иррациональное.

Как и первых две концептуальные группы (рационалистическая и натуралистическая), экзистенциальная концепция человека является отражением сущностных характеристик эпохи. ХХ век – век глубокого кризиса западного общества, ориентированного на увеличение вещного и финансового богатства в ущерб человеку и, прежде всего, его духовности. В обществе, переживающем духовный кризис, разум не может быть определяющим фактором, так как само общество предстает неразумным, манипулятивным, противоречивым, а человек – иррациональным.

**3.Человек, индивид, индивидуальность, личность: проблема определения**

Все вышеназванные понятия – разные способы описания и понимания человека. В каждом из людей присутствует *человек, индивид, индивидуальность, личность*, но каждое из понятий указывает только на определенные их характеристики.

*Человек* – понятие, указывающее на отнесенность существа к роду людей, или к человеческому роду. В философии признается наличие некоторых идентификационных особенностей, присущих всем людям. Признание таких особенностей позволяет сформулировать понятие *родового человека*, или человека с точки зрения его родовой сущности; дать определение человеку как представителю человеческого рода; определить «человека вообще».

Сложилась философская традиция определять родового человека посредством выделения *атрибута,* или главного и неотъемлемого свойства, концентрированно выражающего человеческую сущность.

♣ Наиболее распространено представление о человеке как homo sapiens’е (латинские homo – существо + sapiens – разумное), или существе разумном. Впервые взгляд на человека как на существо, наделенное разумом, выразили еще философы античности. Наиболее отчетливо он был обоснован в Новое время рационалистической философией. Такое определение человека выглядит бесспорным, хотя в нем никак не отражены существующие наряду с человеческим разумом иррациональная, деятельностная и другие неотъемлемые составляющие человека.

♣ Существует представление о человеке как существе общественном и коллективном. Впервые оно было высказано Аристотелем, определившим человека как zoon politicon (древнегреческие zoon – существо, животное + politicon – политическое), или как политическое животное. О человеке как о совокупности (ансамбле) всех общественных отношений писал К. Маркс.

♣ Понимание человека как homo faber (латинские homo – существо + faber – производящее), или как a tool-making animal (английские tool – орудие + making – делающий + animal – существо), т.е. как существа, производящего орудия труда, принадлежит американскому просветителю и общественному деятелю Б. Франклину(1706–1790). Так понимал сущность человека немецкий философ-марксист Ф. Энгельс(1820– 1895). Человек не просто воздействует на вещество природы – он использует для этого орудия труда, искусственные предметы-посредники, продолжение его собственного тела, тем самым сознательно он усиливает свою производительную способность. Орудийная деятельность человека предполагает абстрактное мышление и осуществляется в формах коллективности, что позволяет говорить о социальной природе человека.

♣ О человеке как homo simbolicus’е ((латинские homo – существо + simbolicus – символическое, символотворящее), т.е. как о существе знаково-символическом, писал немецкий философ-неокантианец Э. Кассирер (1874–1945), полагавший сущностным свойством человека – его способность создавать искусственные знаки и символы. Знаки – это заместители реальных предметов, действий, свойств, прежде всего, в форме естественного (фонематического, звучащего), а также возникающих на его основе жестового (языка неслышащих людей) и письменного языков. Только с помощью языка, в средствах языка человек может мыслить абстрактно, общаться и осуществлять передачу своего социального опыта (символический обмен) следующему поколению людей.

♣ Человек как homo ludens, или существо играющее – главный персонаж книги известного голландского историка культуры Й. Хёйзинги (1872–1945). Способность создавать (наряду с «серьезным миром» труда, самозащиты и общения) альтернативный «игровой мир», где проигрываются возможные варианты жизни. В мире игры, полагают сторонники игровой концепции, возникли абстрактное мышление и свобода – сущностные характеристики человека.

♣ Человек как венец (высшая ступень и степень) развития живой природы. Так понимался человек в эпоху Просвещения. Современное натуралистическое мировоззрение также полагает человека природным существом и утверждает генетическое происхождение собственно человеческих свойств и качеств.

Наряду с вышеизложенной существует философская традиция определения родового человека не посредством атрибута, но посредством некоторого уникального, неповторимого свойства, позволяющего распознать человека, отличить его от всех других существ (данное свойство не является сущностным).

Задача определения – различить, провести границы между определяемым предметом и всеми прочими предметами. Нижеприведенные определения человека, данные Платоном, Аристотелем, Гегелем, позволяют это сделать.

♣ Платон определил человека как «двуногое, без перьев». Данное определение есть результат следующего рассуждения. Из всех живых существ двуногие – только птицы и люди. Все птицы покрыты перьями. Двуногими и бесперыми являются, таким образом, только люди. По преданию, киник Диоген Синопский ощипал петуха и, принеся его в Академию, бросил к ногам Платона: «Вот твой человек, Платон». После этого Платон уточнил свое определение, добавив: «И с широкими ногтями».

♣ Аристотель полагал, что человек – это животное, которое может смеяться. ♣ Гегель определил человека как существо, имеющее мягкую мочку уха. По неведомому нам капризу природы мягкая мочка уха оказалась среди всех живых существ на Земле – только у человека.

Вышеперечисленные характеристики являются несущественными, но отличительными свойствами человека (родового человека), и поэтому все они присутствуют в человеке-индивиде.

*Индивид* – это единичный представитель человеческого рода, «экземплярный» носитель его типических свойств. Человеческие индивиды отличаются друг от друга морфологическими особенностями (рост, вес, телесная конституция, цвет волос и глаз и пр.), психологическими свойствами (характер, способности, темперамент, эмоциональность и пр.), социальными характеристиками (образованность, род занятий, уровень жизни, нравственность, законопослушание, религиозность и пр.). Но все различия индивидов не выходят за рамки родовых свойств и представляют собой различные количественные вариации общих признаков человека как родового существа.

*Индивидуальность* – это совокупность уже не типичных, а неповторимых и оригинальных свойств данного («вот этого») индивида. В составе индивидуальности мы обнаруживаем психофизическое, нравственное, интеллектуальное, духовное своеобразие, особенную одаренность вот-этого человека и реализацию этой одаренности, специфический профессиональный и личный опыт, уникальность жизненного пути и человеческих поступков, которые выделяют данного человека среди всех других, делают его непохожим на других, «единственным в своем роде», никем не заместимым.

*Личность* – это социальный индивид, или человек, рассматриваемый как социально-ответственный субъект деятельности. Личностью становятся в ходе социализации, когда в конкретно-исторических обстоятельствах человеческий младенец овладевает речью и мышлением, осваивает социальные роли и формы деятельности, социальные нормы и оценки; когда формируются его отношения с другими людьми и социальные чувства.

*Что же такое личность*? Так называлась вышедшая в 1979 г. огромным тиражом статья известного философа Э.В. Ильенкова[[19]](#footnote-19), которой зачитывались поколения последнего десятилетия СССР. Как можно определить личность? Ильенков говорит о соблазне представить личность как нечто уникально-неповторимое, неразложимое на общие составляющие и ускользающее от теоретических определений. Экзистенциалисты не зря писали на эту тему не на языке науки, а в жанрах беллетристики...

Личность уникальна и единична. Но единичное в философии понимается как существующее в данной точке пространства и времени и отличающееся от любого другого единичного, существующего в другой точке. Полное описание единичной индивидуальности равно полному описанию поведения бесконечной совокупности единичных тел и душ в космосе, ведущему в бесконечность. По этой причине наука о единичном невозможна. Неповторимость свойственна каждой личности настолько органически, что если ее отнять, то исчезнет и личность. Но эта неповторимость, поясняет Ильенков, свойственна личности не в силу того, что она личность, а поскольку она есть нечто единичное. В мире нет двух одинаковых личностей. Но вы не найдете и двух тождественных листков на дереве, двух песчинок на морском пляже, двух капель воды. Современная физика исключает возможность существования в мире двух абсолютно тождественных микрочастиц (электронов, фотонов и пр.). Но, предупреждает Ильенков, человеческую личность при всей ее неповторимости нельзя превращать в синоним чисто логической категории (единичного). Этим мы обессмыслим личность.

Ильенков воспроизводит важное положение диалектической логики: всеобщее не есть одинаковое, свойственный каждому порознь взятому индивиду. Определить сущность путем отыскания общего признака невозможно. Всеобщее – синоним конкретного закона существования индивидов. А их одинаковость – лишь предварительное условие их всеобщности. Руководствуясь такой логикой, К. Маркс ставил и решал вопрос об определении личности как о представленном в единстве многообразии всех социальных отношений. Сущность индивида – во взаимодействующих между собой индивидах, взаимодействие которых делает каждого тем, что он есть. В данном случае это – принадлежность к роду человеческому, понимаемому не как биологически заданная связь, а как развивающаяся социальная система, или как общественно-исторический организм, совокупность общественных отношений.

**4.Проблема происхождения человека**

В качестве проблемы данный вопрос существует только в научной картине мира. Религия считает человека творением Бога или иных сверхъестественных сил. Наука рассматривает человека как продукт эволюции земной природы под действием естественных законов, в том числе, еще неизвестных науке, но, тем не менее, принципиально доступных рациональному познанию.

Научная концепция происхождения человека, в отличие от религиозной, не претендует на абсолютную истинность. Опорой этой концепции выступают достоверные факты, добываемые археологией и палеоантропологией, в большинстве случаев подтвердившие научные гипотезы.

Не является преувеличением то, что проблема происхождения человека относится к числу наиболее сложных научных проблем. Ее решение требует всего арсенала научных методов и, прежде всего, диалектики. Важнейшим принципом диалектики является единство логического и исторического, когда сущность предмета (основной закон его существования) и история становления предмета совпадают с развитой формой предмета. Поэтому, зная развитую форму предмета, можно многое объяснить в истории ее возникновения.

Последователь Г. Гегеля К. Маркс выразил это афоризмом: «Анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны». Согласно диалектической концепции развития, первоначально возникают предпосылки явления, его отдельные элементы. Но в этих элементах уже есть «намеки на высшее», т.е. на то целое, которое появляется в результате их соединения. Эти «намеки» могут быть поняты и объяснены лишь на основе знания целого. Именно поэтому данный принцип требует начинать познание любого явления «с конца», т. е. с его «развитой формы».

Такой «развитой формой» является homo sapiens, т.е. человек разумный. Библия утверждает, что таковым человек являлся изначально, так как сотворен Богом сразу – одушевленным, владеющим мышлением и речью. С религиозной точки зрения, акт сотворения человека принципиально непостижим для науки, как и сам Бог, и требует только веры, не допускающей сомнения.

Для науки же сомнение – важнейшее условие ее существования, а значит, и развития (для науки это – одно и то же). Среди сущностных признаков человека обычно выделяют человеческую субъективность, разум, сознание. Поэтому происхождение человека есть во многом происхождение сознания. Разумеется, человек – единство души и тела, и формирование сознания тесно связано с формированием телесности, а исследования подтверждают факт взаимообусловленности духовной и телесной эволюции человека. Своеобразным «соединительным звеном» сознания и телесности является человеческая деятельность, которая и развивалась под их влиянием, и сама во многом их определяла.

Одним из результатов человеческой деятельности следует считать общество, систему общественных отношений. Поэтому становление человека есть становление социального (общественного) существа, т.е. возникновение человека совпадало во времени с процессом формирования общества, которое является миром человека. Общество, в свою очередь, активно влияет на то, чем само обусловливается. Все эти процессы входят в содержание понятия «антропосоциогенез».

Человеческое сознание – это, прежде всего, единство мышления и языка. Под мышлением понимается способность отражать природу внешних предметов и действовать в соответствии с ней, т. е. способность формировать программу собственных действий на основе отражения. Язык – это система искусственных знаков, замещающих реальность и опосредующих отношения между индивидами. Поэтому резонно предположить, что предками человека стали животные, у которых в процессе эволюции появились психика, на базе психики – мышление и язык как факторы приспособления к условиям существования, но не возникла связь между мышлением и языком. Таковыми являются многие существующие в настоящее время «коллективные» (стадные, стайные и т. п.) животные, в том числе и человекообразные обезьяны. Но предками человека были не они, хотя существует огромное сходство человека и человекообразных обезьян, прежде всего, на генетическом уровне. У высших животных мышление и язык не связаны друг с другом, поскольку эта связь не обусловлена объективными потребностями адаптации к привычным условиям. Для существования внутри своей экологической ниши этим животным оказывается достаточно собственной природы животного, т. е. имеющихся инстинктов и телесной организации. Мышление при этом выступает всего лишь как временное, случайное, но не необходимое условие существования животного. Мышление высших животных является конкретным, поскольку базируется на отражении отдельных свойств внешних предметов, а язык носит инстинктивный характер и является врожденным. Человек – в отличие от животных – способен отражать не только единичное, но и общее, существенное во внешних предметах; закреплять это отражение в элементах языка, прежде всего, в словах; строить системы из таких элементов, т. е. связывать слова в предложения. Такая способность называется речью, и именно она определяет глубинное отличие человека от животных.

Проблема возникновения сознания сводится к двум вопросам: 1) как возникает способность отражать общее; 2) как появляется связь мышления с языком. Способность отражать общее и связь мышления с языком возникли в результате длительной эволюции, занявшей сотни тысяч, а, может быть, и миллионы лет. Они возникли, скорее всего, «не с первой попытки». Эволюция, как известно, приводит животных к узкой специализации, к появлению видов наилучшим образом «притертых» к среде обитания, т. е. получивших и телесную организацию, и соответствующие инстинкты как основные программы поведения в условиях конкретной среды. Таким животным сознание (знания, информация в оболочке языка) просто не нужно. Мышление же они используют от случая к случаю, и это ни сколько не влияет на специфику самого вида животных, на его существование. Потребность в сознании, в необходимости строить свое поведение не на основе инстинктов, а на основе отражения природы внешних предметов может возникнуть лишь тогда, когда инстинктов окажется недостаточно для выживания и в случае отсутствия жесткой специализации животного. В соответствии с одной из гипотез, именно такие животные и стали предками человека. Большинство антропологов считают, что подобным существам для блистательного взлета надо было сохранить множество весьма примитивных черт: это был их единственный шанс «выйти в люди».

Согласно другой точке зрения, наши предки рядом со своими «специализированными» соседями стали «случайным уродством», но благодаря этому они не зашли в тупик «узкой специализации». Главным условием их выживания могла быть только постоянная орудийная деятельность, усиление естественных органов искусственными (вначале ими были самые примитивные орудия). Многие животные могут использовать природные предметы в качестве орудий, но делают это от случая к случаю и, достигнув нужного результата, теряют к орудию какой-либо интерес. Для предков человека орудийная деятельность должна была превратиться из случайного – в необходимый фактор существования. Орудие «вклинивается» между предком человека и природой, а также между ним и ему подобными, обрывая при этом природные связи, существовавшие ранее. В инстинктах «не записаны» программы постоянного употребления орудий – такие программы можно было создавать только на основе отражения внешних предметов и явлений. А это, как известно, и есть мышление в примитивной форме как действие по природе предметов.

Русский историк Б.Ф. Поршнев (1905–1972) полагал, что предками человека были плотоядные, но не хищные животные, постоянно использовавшие каменные орудия для разбивания костей и для разрезания шкур и мяса. В отличие от животных, они не только не выбрасывали свои орудия, но сохраняли их и со временем стали совершенствовать. Для этого надо было приспосабливаться оббивать камни камнями. Так получалась нужная острая кромка, а в качестве побочного предмета – искры и огонь, чего они вначале боялись, как и все животные, но затем стали использовать. Следствием постоянной орудийной деятельности стало прямохождение, высвобождение передних конечностей. Это обусловило серьезные изменения в анатомии и физиологии предков человека, в частности, постепенное превращение конечностей в человеческие руки (в результате биологической революции: орудийная деятельность стала, таким образом, эволюционным фактором[[20]](#footnote-20)). Необходимостью стало не только изготовление орудий, но и их постоянное совершенствование. Орудия труда повышали эффективность деятельности и постепенно превращались в аккумулятор опыта их применения и в средство передачи навыков. Они превратились в необходимый элемент формировавшейся социальности предков человека.

Параллельно с этим происходило становление человеческого языка и речи. Источником их был язык животных. Древнейшим типом звуковой речи было «слово-монолит», не разложенное на отдельные элементы и выражавшее потребность, волю или желание говорящего, и, в этом смысле, походившее на нынешнюю повелительную форму глагола. Такое слово еще не обозначало внешний предмет. Диапазон потребностей и желаний расширялся, соответственно, возрастала потребность в новых языковых элементах. Согласно одной из гипотез, слово дополнялось жестом, движением; одно и то же звучащее слово, сопровождавшееся различными движениями говорящего, воспринималось поразному. Но большинство действий человека предметны (производятся с теми или иными предметами), таким образом, вещи включались в языковое общение. Так появилась связь слово–предмет, причем вначале не слово обозначало предмет, а предмет – слово.

В дальнейшем ситуация коренным образом изменилась, и, как указывал Поршнев, «... вещи из слуг становятся господами». Так появилось знание (единство предметного мира и языка), и началась история сознания и познания. Слово превратилось в «двойник» предмета, и со временем реакция на слово стала похожа на реакцию на сам предмет. У человека появилась возможность оперировать языковыми знаками вместо предметов. Именно это обстоятельство создает основу целеполагания и трудовой деятельности. В мозгу предков человека постепенно сформировалась особая зона, ответственная за речевое общение, т. е. за способность выражать мысли в языке и соответственно воспринимать языковые сигналы от других особей. Такой зоной являются лобные доли головного мозга. Они отсутствуют не только у животных, но и у таких предшественников человека, как питекантропы и неандертальцы, несмотря на то, что последние умели изготавливать сложные орудия и пользоваться огнем. Становящееся абстрактное мышление стало главной характеристикой человека, оказав сильнейшее стимулирующее воздействие на первооснову его предметной деятельности. По закону положительной обратной связи они усиливают друг друга и ускоряют развитие человека.

*Биологическое и социальное в человеке* Наличие в человеке биологического и социального (природного и общественного) – это очевидный, никем не оспариваемый факт. Проблемой является вопрос об их взаимоотношении.

Существуют разные решения этого вопроса, специфика которых определяется особенностями методологических подходов. Согласно диалектическому подходу, биологическое и социальное в человеке – борющиеся друг с другом противоположности. Они взаимополагают и взаимоисключают друг друга, активно воздействуют друг на друга и способны к взаимопревращению. Вместе с тем, одна из противоположностей в условиях конкретной ситуации выступает как доминирующая. Правомерность такого подхода к проблеме подтверждается науками о человеке, но не позволяет абсолютизировать сам подход.

Диалектика – это не единственный метод познания, но один из возможных. Биологическое в человеке – это, прежде всего, его телесная организация, анатомия и физиология. Как и любое животное, человек получает ее при рождении вместе с основными инстинктами (врожденными программами поведения, «включаемыми» воздействием внешних явлений). Кроме того, согласно одной из гипотез, в мозгу человека содержатся «архетипы коллективного бессознательного», «личности его предков», «память поколений» и т. п., но все это существует в латентном (непроявленном) состоянии и до поры не влияет на человеческое бытие. Бытие человека – это, прежде всего, его деятельность, имеющая социальную сущность, поскольку от природы человек не получает ни одной готовой способности к социальной деятельности. Всему человеческому он учится у других людей (прямохождению, общению, мышлению, речи и т. д.).

Философ Э.В. Ильенков полагал, что *определенность человека – это отсутствие всякой определенности*, и с этим можно согласиться, если под определенностью понимать способность и склонность к специфически человеческой деятельности. В отличие от человека животное такую определенность получает при рождении вместе с телесной организацией и инстинктами. Человек становится человеком лишь в общении с другими людьми (которое и составляют его человеческий мир), усваивая накопленные до него знания, ценности, нормы, технологии и т. п.

Реальные прототипы киплинговского Маугли – яркое тому доказательство. Это, однако, не значит, что биологически люди изначально одинаковы. К примеру, основные инстинкты у всех людей одни и те же, и в то же время разные (в этом плане различия между людьми не качественные, а количественные). Так, гипертрофированный инстинкт самосохранения в одних социальных условиях может стать основой эгоизма, а в других – благоразумия. Стадный инстинкт может стать основой альтруизма и жертвенности, а может – безответственности и утраты личностного начала. Во всех случаях имеются лишь биологически обусловленные потенции этих специфически человеческих качеств.

Фрейдовский Эрос, будучи влечением к созданию нового (к продолжению рода и к творчеству), может стать основой общественно полезной деятельности, а Танатос, или влечение к смерти и разрушению – основой социально опасной и преступной деятельности. Но на этой же биологической основе могут сформироваться и другие социальные качества и склонности, причем, с любым «знаком» социальной ценности.

Абсолютизация тезиса о том, что человек имеет социальную сущность, порождала, в частности, отрицание биологических корней преступности и иллюзию, согласно которой преступность можно преодолеть только социальными преобразованиями. Никто, разумеется, не отрицает решающую роль социальной сферы. Но социальность «работает» с «семенами» врожденных биологических инстинктов, которые ею или подавляются, или активизируются.

Особый интерес представляет собой вопрос о природе таланта и гениальности, как высшей степени человеческого в человеке. Существует теория, доказывающая, что гениальность биологически обусловлена некоторыми отклонениями в процессе обмена веществ. У некоторых людей организм не вырабатывает фермент, разлагающий мочевую кислоту (продукт обмена). Это, с одной стороны, резко стимулирует деятельность мозга, так как эта кислота химически сходна с кофеином и теобромином – мозговыми стимуляторами; с другой, приводит к отложению солей в суставах и порождает подагру. Не случайно, считают последователи этой теории, множество известных истории гениев страдали этим заболеванием. Другим нарушением обмена является так называемый «синдром Марфана», который не сопровождается страданиями, но приводит к т. н. «диспропорциональному гигантизму», меняя физический облик человека, и который тоже стимулирует мозговую активность. Нарушения обмена веществ в организме составляют биологическую основу человека и могут передаваться по наследству.

Отечественный ученый В.П. Эфроимсон (1908–1989), исследовавший проблему гениальности, полагал, что гениями рождаются[[21]](#footnote-21). Гениальность – это область биологическая; развитие – социальная; реализация гениальности – социобиологическая. Разумеется, это не означает, что все гении должны от рождения иметь некие биологические отклонения. История знает множество гениев, которые их не имели, но обладали одаренностью, трудолюбием и упорством. Влияние биологического на социальное в человеке несомненно, но гораздо более мощным следует признать влияние социального на биологическое. Силой сознания и воли человек может подавлять в себе природные инстинкты. Человек может сознательно идти на подвиг и на смерть во имя высоких целей (таким был подвиг Александра Матросова).

Широко известны проявления почти безграничной власти человека над своим телом, которую демонстрируют индийские йоги. Особый интерес представляет словесное внушение: гипноз (с погружением человека в частичный сон) и суггестия, когда сознание при внушении не отключается. Холодный металлический предмет вызывает ожог на теле человека, которого убедили в том, что этот предмет раскален. Известны случаи, когда у религиозных фанатиков под воздействием самовнушения на теле появляются раны, аналогичные ранам распятого Христа (так называемые стигматы); когда словесным внушением исцеляли больного или, наоборот, на здорового насылали «порчу» и пр. Подобные примеры говорят о том, что слово и смысл становятся важным фактором в жизни людей, и значимость этого фактора возрастает.

Проблема соотношения биологического и социального в человеке является открытой. Ее решение станет ориентиром практического использования научных достижений ХХ в. (клонирование, генная инженерия и др.) Одновременно оно может породить новые социальные проблемы. Но в основе их решения всегда будет находиться философское понимание человека, меняющееся и развивающееся.

Сознание – важнейшая характеристика человека, и от ответа на вопрос «Что есть сознание?» во многом зависит ответ на вопрос «Что есть человек?». История философии знает множество решений этой проблемы. Они в значительной степени обусловлены характером исторических эпох и особенностями познавательной традиции. Проблема сознания – из категории «вечных вопросов», не имеющих окончательных ответов. У каждого из множества философских учений имелась и имеется своя концепция сознания.

Предлагаем краткое изложение сути материалистической концепции сознания.

В сознании традиционно выделяют четыре структурных элемента: знание, самосознание, целеполагание, оценка. Определяющим считается первый элемент – знание, так как от него в значительной степени зависят все другие. Поэтому сознанием можно считать совокупность знаний, полученных совместно с другими людьми («со-знание»). Вопрос о сущности сознания – это прежде всего вопрос о природе знания. Обыденное представление о знании – простое и понятное: знание есть содержащаяся в мозгу человека информация о внешних предметах и явлениях, своеобразный их отпечаток. Он получен в результате отражения свойств внешних предметов посредством органов чувств человека. Проще говоря, чтобы получить знание о предмете, необходимо этот предмет увидеть, услышать, осязать, ощутить. Отсюда следует, что отношение предмета и знания о нем – это отношение оригинала и копии. С этим связано известное положение материализма: бытие (т. е. предметный мир) первично, а сознание – вторично. При всей простоте и убедительности такое понимание природы сознания не может быть признано исчерпывающим. Подобно погруженной части айсберга, главное в сознании скрыто от наблюдения и может быть обнаружено только мышлением. Если бы сознание действительно было таким, то, во-первых, им бы обладали и многие животные, имеющие психическую организацию (органы чувств, мозг, нервную систему). Отличие человека от животного было бы только количественным.

В некоторых философских трудах и учебниках «прямым текстом» говорится о том, что человек – животное, хотя и высокоорганизованное; что существует так называемое «животное сознание» или «сознание животных. И то, и другое мнение – ошибочно.

Во-вторых, в этом случае при созерцании различными людьми одного и того же предмета у них возникло бы одно и то же знание о нем. Но известно, что это не так. Характер знания о предмете во многом зависит не столько от самого предмета, сколько от уже имеющегося у человека знания, т. е. от содержания его сознания. Человек смотрит на предмет как бы сквозь призму этого знания. Уместна и другая аналогия: это знание выступает своеобразной формой, в которую «выливается» материал чувственного опыта, т. е. информация о свойствах предмета, получаемая через органы чувств человека. Отсюда и различие «отливок», т. е. знаний о предмете. Главные из этих форм человек получает не от природы, а от других людей в процессе общения, воспитания и обучения. В отличие от животных, жизнь которых начинается с взаимодействия с внешним миром, человек начинает с того, что усваивает накопленные другими людьми знания о предметах и явлениях действительности, т. е. ассимилирует определенное содержание «общественной памяти». Своеобразной «оболочкой» для информации, содержащейся в знании, является язык как совокупность материальных (т.е. чувственно воспринимаемых) предметов особого рода (звуковых знаков). Поэтому человек вначале научается языку – и в этом заключено одно из важнейших отличий человека от животных, язык которых является инстинктивным. На первом году жизни у ребенка формируются связи по типу предмет / действие / свойство – слово. Это и есть начальный этап формирования сознания. Усвоив в процессе социализации язык, человек использует его как форму восприятия и выражения информации о явлениях действительно

**5.Человек как субъект и объект помогающих профессий**

Человек, будучи социально активной личностью, обладающей автономией и ответственностью, является одновременно как объектом, так и субъектом социальной работы (*человеком нуждающимся* и *человеком помогающим*). Деятельностная природа человека обусловливает его функционирование, самореализацию и самоутверждение как субъекта жизнедеятельности и развития. Основой для понимания социальной работы как профессиональной деятельности является сам человек, носитель социальных ценностей и индивидуальности. Другим субъектом социальной работы выступает общество.

Каждый человек есть индивид, нечто единичное, неделимое и в этом качестве он существенно отличается от любого другого человека; в то же время человек — существо социальное, и исключительно в обществе он может обособляться: его индивидуальность, а значит, и отличие от всех других людей есть социальное качество. Социальными качествами являются потребность в общении, признании, социальном существовании и пр. Биологическая сторона человека выражается в генетически унаследованных свойств, включающих инстинкт самосохранения, потребность в воспроизводстве человеческого рода, агрессия и пр.

Как ранее было сказано, главными субъектами социальной работы являются человек и общество, которые могут быть представлены в различных сочетаниях. Вследствие этого одним из основных направлений социальной работы можно считать воздействие на человека с целью формирования у него таких личностных качеств, которые обеспечат выработку социально одобряемых форм его жизнедеятельности и мышления, соответствующих гуманистическим представлениям о благе общества и самого человека. Социальная работа направлена на сохранение баланса между всеми функциями. Несмотря на сложность социумной организации, своеобразие устройства мира, социальная защита является выработанным обществом историческим механизмом, который поддерживает взаимодействие в данной системе.

Человек способен испытывать сострадание, чувство ответственности, множество других социальных чувств, благодаря которым осуществляется помогающая деятельность. Но в критических ситуациях люди подчас игнорируют просьбы о помощи. Причина, по которой человек не замечает страданий другого человека – психологический эффект свидетеля. Впервые о нѐм заговорили в 1964 году, в Америке, после трагической гибели девушки. Больше всего в этой истории поразило бездействие ее соседей (крики о помощи услышали несколько десятков законопослушных граждан, и никто не пришел на помощь).

Учѐные Дж. Дарли и Б. Латане задались целью понять, что же помешало обычным людям вмешаться. После серии экспериментов было выявлено две составляющих эффекта свидетеля (или синдрома Джиновезе): сила социальных норм и диффузия ответственности. Один из экспериментов выглядел следующим образом: испытуемый помещался в комнату, которая постепенно наполнялась дымом, в этом случае 75 % испытуемых рано или поздно начинали интересоваться «Что происходит?». Но в ситуации, когда в заполняющейся дымом комнате появлялись два актера, которые никак не реагировали на дым, своѐ беспокойство выражали только 10% людей, принимающих участие в эксперименте, что отражает действие «эффекта социальной нормативности».

Диффузия ответственности проявилась и в других экспериментах. Три группы людей разговаривали по телефону. Одной группе сказали, что они говорят тет-а-тет, другой – что в разговоре участвуют три человека, а третьей – пять. Один из собеседников (актер) во всех трѐх случаях признавался, что у него бывают приступы эпилепсии, после чего с небольшой паузой имитировал этот самый приступ. Учѐные учитывали не только сам факт того, обращались ли люди за помощью для «эпилептика», но и время, которые понадобилось, чтобы принять решение. Выяснилось, что чем больше людей было в группе, тем реже они сообщали о происходящем, тем больше времени им требовалось для того, чтобы сообразить, что к чему. Когда в разговоре участвовало пять человек, каждый ждал помощи от другого человека. Когда люди говорили один на один, собеседник не колеблясь брал на себя ответственность.

Психолог М. Лэйтор провел эксперимент в виртуальной реальности. Болельщикам футбольного клуба «Арсенал» предлагалось побеседовать с ботом. Только у некоторых боты были также болельщиками Арсенала, а у кого-то – обычными посетителями бара. Неизвестный персонаж пытался вступить в конфликт с собеседником болельщика Арсенала, а при этом собеседник сигнализировал, просил помощи. Эффект свидетеля коснулся половины испытуемых. Но намного чаще люди вмешивались в чужой конфликт, если собеседник тоже болел за этот футбольный клуб. Экспериментаторы выяснили, что чем больше город, тем легче люди поддаются диффузии ответственности.

В то же время нельзя утверждать, что наш мир – сообщество эгоистов. Помогающие формы поведения осуществляют отзывчивые люди, свободные от «диффузии ответственности» и «эффекта свидетеля».

Г.П. Медведева в статье «Человек в системе социальной работы» подчеркивает, что социальная работа является объективной ценностью для человека и общества в целом. Социальная работа необходима для формирования личности: человек не может стать личностью, «человеком социальным», воспитываясь вне основных просоциальных форм жизнедеятельности.

На сегодняшний день специалистов «помогающих профессий» называют по-разному: социальный работник, психолог, медик, реабилитолог, тренер, наставник, коуч, гуру и пр. Эти люди выбрали для себя профессию «помощи людям», «служения людям». Человек, который помогает людям справиться с жизненными трудностями, решает важный для себя вопрос о смысле своей профессии. Что им движет? Что для него важно в помощи? Что он получает в результате оказанной помощи?

В помогающих профессиях важна личность специалиста. Известный английский психоаналитик М. Балинт отмечал, что психотерапия — не теоретическое знание, а навыки личности. К. Роджерс подчеркивал, что теория и методы консультанта менее важны, нежели осуществление им своей социальной роли. По существу основная техника помощи — это "я-как-инструмент", т.е. личность «человека помогающего». Невозможно помочь человеку, если специалист не верит в него или не верит себе, не верит в методики и техники, которые использует в работе. Известный американский психолог А. Комбс считал, что эффективный психотерапевт должен относиться к людям с позитивными установками (верить в людей); что для специалистов важна эмпатия, умение слушать и слышать, уважение других людей; что, словами А. Адлера, «психотерапия — это упражнение в сотрудничестве и проверка сотрудничества. Мы можем достичь успеха, только если по-настоящему интересуемся другим человеком»; «пациента нужно привести в такое состояние чувств, в котором он захочет слушать и захочет понимать. Только тогда на него можно повлиять, чтобы он стал жить так, как он понял».

**6. «Забота о себе» как антропопрактика**

В начале третьего тысячелетия «забота о себе» стала одной из центральных категорий, определяющих сущность антрополого-педагогического проекта.

Истоки его обнаруживаются в античной идее воспитания / самовоспитания человека, умеющего осуществлять образовательное преображение самого себя, или ¦αυτοÄ ÅπιμελεÆσθαι («заботиться о себе»). Одним из ключевых вопросов в трудах Платона, Ксенофонта, Исократа, Цицерона, Сенеки и др. был вопрос, каким образом практики самовоспитания и образования помогает человеку обретать, а не терять себя в потоке повседневных забот; процесс и результат такого обретения связывались ими с понятием «забота о себе» («ÅπιμÇλεια ¦αυτοÄ», «cura sui»). Практики заботы (медитация, рефлексия, сомнение, личное и требующее заботы образование, которое трудно помыслить чьим-либо, а не своим). С одной стороны, античная «забота о себе» не имеет прямых аналогов среди современных понятий, с другой — проявляется как *антропопрактика,* апеллирующая к человеку, ищущему путь к самому себе через саморазвитие, образование, размышление, нравственные и физические упражнения и пр.

Заботящийся о себе человек занимает центральное место не только в сочинениях античных мыслителей, но и в современной психологии, педагогике, культурологии, социологии, медицине. Представители разных школ и направлений вслед за М. Хайдеггером, П. Адо и М. Фуко определяют заботу о себе как важнейшую антропопрактику, заостряя следующие вопросы: чьей заботой является/являлось образование человека? что есть образование как способ бытия и возможно ли образование как «для-себя-бытие» (Г. Гегель)? чем отличаются «забота о себе» в современной социальности и в исторических трансформациях?

С конца ХХ в. феномен «забота о себе» активно переосмысливается с точки зрения практик разного уровня (духовных, психологических, психотерапевтических и др.), коррелирующих с античными образовательными практиками. Если определять «заботу о себе» теорией и практикой, жизненно необходимой человеку для формирования и поддерживания его Я, то она существует столько же, сколько существует сам человек.

*Забота о себе* vs *исчезновение себя* в период метамодерна. Забота о себе» привлекает современных исследователей своей генерализующей идеей, не чуждой современной эпохе «постпостмодерна» (наша эпоха называется также метамодерном). «Беззаботной» постмодернистской метафоре потери собственного Я все значительнее начинает противопоставляться образование как «забота о себе», забота об исчезающем и вновь находимом «себе» в эпоху, которая приходит вслед за постмодерном. Метамодерн не является производным от существующего в постмодерне нарушения границ и разрушения целого: «индульгенция на разрушение целого», выданная постмодерном, распалась на множество частных разрешений, в т.ч. разрушающих индивидуальный устойчивый паттерн себя. В пост-постмодернистских трактовках целенаправленный поиск Я оказался связан с понятием «забота».

Еще М. Хайдеггер указал на то, что все требования к человеку продиктованы «ключевой заботой»: заботой о возвращении человека, которая проступает поверх повседневных забот. Согласно Ж. Бодрийяру, человек заботится о сохранении своей идентичности, даже когда чувствует себя беззаботным в спонтанно меняющемся мире. Человек метамодерна ищет себя через конкретную заботу, и это забота о самом себе. Р. Панаттони, определил «заботу о себе» как индикатор, который показывает колебания нашей идентичности («выше себя» или «ниже себя»). По его мнению, главная забота человека заключается в сохранении Я между начальной и конечной точками движения при расширении собственных горизонтов.

В современных реалиях даже простое обозрение этих горизонтов непросто: «квази» и «псевдо» присутствуют во всем. Наши мечты, эмоции, желания и действия часто не являются реальными, но позволяют нам воспринимать реальность, мечтая, чувствуя, желая и действуя. Достаточно трудно определенно сказать, что перед нами — оригинал или копия, поскольку перечень того, что может не быть, а казаться реальным, достаточно велик. Современный человек живет с интуитивным ощущением ежеминутной обманутости и противоестественного существования в нереальной реальности, трансформируя собственную иерархию «забот», в которой особое место занимает забота о сохранении самого себя через образование.

Получение образования на каком-либо этапе жизни или даже на всем ее протяжении может быть таким же призрачным и не имеющим ничего общего с образованием. В современном дискурсе понятия «псевдообразование» или «квазиобразование» фиксируют противоречие между образованием ради диплома и образованием как цепочкой личностных и профессиональных изменений (как формирование человека). В метамодерне образование противопоставлено исчезновению себя. В недавнем опросе «My World 2015 Analytics» более 7 млн респондентов был задан вопрос: что сделает жизнь лучше? На первом месте оказалось «хорошее образование», уверенно опередив «хорошее здравоохранение», «хорошую работу», «честное правительство» и еще 12 показателей.

Античные мыслители характеризовали «заботу о себе» как бы образовательным бумерангом, который на протяжении всей жизни возвращался к тому, кто заботился о себе. В современном городском пространстве, в котором осуществляется запуск такого же бумеранга, продолжают сходиться два полюса — темпоральный / процессуальный (аналитика прерывности / непрерывности времени конструирования самого себя как обучающегося) и пространственный / структурный (аналитика пространства, топология конструирования самого себя как обучающегося в тех или иных средах/условиях). Пространственно-временное сжатие, характеризующее реальность, напрасно рассматривается вне связи с педагогической реальностью, практики «заботы о себе» — это практики, делающие доступными те или иные образовательные стратегии в тех местах, которые последовательно занимает индивид. Эти практики продолжают опираться на античную «заботу о себе», несмотря на то что выбор времен и пространств у современного индивида, по сравнению с античностью, и более (коммуникативная сеть и спектр возрастных стратегий), и менее (институциональность обучения, грани профессий) широк. В трудах мыслителей, принадлежащих к разным периодам античной истории, пространство города рассматривалось одновременно как обладающее и не обладающее воспитательной силой, под влиянием которой находился заботящийся о себе человек, осуществляя ежедневную образовательную активность.

**Тема 5. Экзистенциально-феноменологические и герменевтические проблемы человека и возможности филантропии**

**ПЛАН**

1.Философия экзистенциализма и круг ее проблем

2. Философия диалога

3.Основные экзистенциалы человеческого бытия

4. Человек и «жизненный мир» человека. «Философия заботы».

5. Проблема понимания и помогающие практики

**1.Философия экзистенциализма и круг ее проблем**

У истоков экзистенциализма – датский философ С. Кьеркегор (1813–1855), впервые выразивший неудовлетворенность философской абстракцией человека и пришедший к понятию *живого индивида* с его страданиями и отчаянием. В ХХ в. в русле нового философского направления работали немецкие философы М. Хайдегтер (1879–1976), К. Ясперс (1883–1969), французские философы Ж.П. Сартр (1905–1980), нобелиат А. Камю  (1913–1960) , Г. Марсель (1889–1973), итальянский философ Н. Аббаньяно (1901–1990) и мн. др. Главной темой их размышлений стал неустранимый трагизм существования индивидуального человека, перспективы и возможности человеческой свободы.

Социальные потрясения первой половины XX в., в их числе – две мировые войны, сформировали общее для поколения ощущение мира как иррационального, потенциально опасного, обезличенного. Главным концептуальным персонажем экзистенциальной философии стал человек, находящийся в состоянии неустроенности, тревоги и одиночества, носитель «несчастного сознания». Экзистенциальная философия попыталась найти корни тотального неблагополучия человека – в нем самом, в его непротивлении социальному давлению и нивелированию, истоком чего является бегство человека от собственной свободы. При этом человек постоянно подвергается прессингу социальных структур, в отношении которых ему непросто сохранять свою независимость и достоинство.

Обезличиваниями наполнена и рационалистическая философия, в абстракциях которой человек утрачен. Поэтому философы-экзистенциалисты выражали свои идеи в художественной прозе, в пьесах, в киносценариях и в эссеистике.

Название новой философии происходит от понятия ex(s)istentia -«существование», которое противопоставлено понятию essentia - «сущности». *Экзистенция* есть *непосредственное* самочувствие и самосознание Я, «индивидуальное первоначало», из которого Я мыслит и действует, которое не имеет предсуществующей ему сущности. Индивидуальное Я – проективно, индетерминировано (причинно не обусловлено) природной и социальной средой; никак не определено своим прошлым. Человек – это *проект[[22]](#footnote-22),* писал Ж.П. Сартр. Существование человека складывается из свободных действий-поступков, осуществляемых им вопреки и «мимо» объективных обстоятельств. (Объяснение поступков «объективными обстоятельствами» – способ уйти от ответственности перед самим собой). Осуществляя волевым усилием выбор, Я выбирает себя и посредством этого пошагово обретает свою сущность. «Поскольку я выбираю, я существую, если я не выбираю, я не существую» (К. Ясперс).

Человек изначально свободен. Даже свою несвободу он выбирает сам, «из свободы», т.е. к свободе человек «приговорен». Свобода заключается в бытии собой, при этом человек становится ответствен за свое бытие, будучи подотчетен лишь самому себе. В экзистенциальном смысле и рабство человек «выбирает»: раб – это человек, сделавший свой выбор между подчинением и побегом – в пользу подчинения. Социальная жизнь создает условия для низшего уровня «свободы от» (от бедности, болезни, насилия, голода, физического одиночества). Настоящая свобода, или «свобода для», осуществляется в сфере духовной жизни личности. Стремление быть собой предполагает отказ от того, чтобы быть «как все». Свобода требует от индивида мужества и отваги, оттого свобода – это «проклятие» (Ж.П. Сартр), но только она дает возможность осуществиться личности.

Философия экзистенциализма считает подлинными не абстракции, а *переживание* человеком своего бытия в мире, т. е. такие состояния сознания, которые предполагают непосредственное пребывание индивида внутри ситуации. М. Хайдеггер противопоставил понятия «бытия» и «сущего», отождествив бытие с экзистенцией и переместив «сущность бытия» – внутрь «того, кто спрашивает о бытии». «Действительность», «мир» в экзистенциальном самочувствии стали субъективным миром человека. В экзистенциализме не отрицается существование внешнего человеку мира, но предметность мира за пределами экзистенции обнаруживают свою бессмысленность: мир – это «универсальное не то», полагал Ж.П. Сартр.

Ситуация – это то, «во что Я вовлечен» (Г. Марсель). Она вынуждает вступать в отношения с другими. «Мир других» враждебен индивиду. «Предметом страха является мир как таковой» (М. Хайдеггер). Экзистенциалистский страх – не страх перед конкретной угрозой, но это неопределенный, тотальный страх, который искажает человеческое восприятие и существование. Но страх парадоксально дает перспективу развития личности, заставляя ее чувствовать разобщенность людей, следовательно, свое одиночество и свободу.

Индивиду, дабы сохраниться в неконтролируемом потоке событий, следует понять самого себя и осознать конечность своего бытия. Человек в экзистенциальном измерении не может быть объектом, он всегда субъект. А. Камю показал безысходную абсурдность мира, в котором обитает человек. Только человек, пребывающий в модусе «заботы», может сообщить миру определенность, вывести мир из состояния «ничто» – в «сущее». Согласно Сартру, сознание и мир одновременны: человек – это то существо, в результате появления которого существует мир, – пишет Сартр. Чистая человеческая субъективность априорна, т.е. не является отражением внешнего мира.

История – простое множество индивидуальных биографий. Время в экзистенциализме не совпадает с физическим временем, обладающим количественными параметрами. Экзистенциальное время – это переживание человеком своего бытия между рождением и смертью, неповторимое и личностное.

Итак, философия экзистенциализма стала радикальной версией темы “человеческого в человеке”. Исходные посылки экзистенциального философствования – о непередоверяемостииндивидуальной жизни, о человеке-проекте – выводили на понимание исключительно творческого характера жизни личности. Экзистенциализм реализовал романтическую идею жизни-творчества, не отождествляя социальную захваченность человека, где он – заместимый фиксированный элемент социума, включенный в систему готовых функций – и подлинную самость (“экзистенциальные мгновения”), обретаемую индивидом не автоматически, не фактом природного рождения и не успешностью социальной адаптации**,** а усилиями самообретения, драматическим и преодолевающим опытом одиночества и коммуникации. Экзистенциализм противостоял предрассудку понимания человека как «носителя родовой сущности», отвергая какую-либо ценность субстанциалистского подхода к человеку.

**2.Философия диалога \***

«Философия диалога», возникшая в первой половине ХХ в., перенесла в теорию многосложные отношения между разными личностями, что позволяет отнести философию диалога – к *философии различия*.

История философии может быть рассмотрена как противостояние принципов *тотальности* и *различия. Философия тотальности*привязана к существительному *человек* и не испытывает необходимости в расщеплении его местоимениями (*я, ты, оно, мы, другой*). Социум в философии тотальности – безличен, индивиды – экземплярны, тексты – «в третьем лице», без опоры на авторское *я.* Философии тотальности противостоит *философия различия*, где понятие *человек* разряжено местоимениями, где *я, ты, он, другой* – когнитивные опоры. Диалогисты в центр своего философствования помещают конкретные «я», «ты», «мы», «они» в неповторимой жизненной ситуации. Проблематичность ситуации влечет *волю к коммуникации*, которая обретает жест, звук, слово. Исход диалога не задан и никак не предрешён прошлым опытом. Сам язык в диалоге получает новую жизнь: диалог есть проговаривание своей неповторимой ситуации в мире.

Датский философ-экзистенциалист С. Кьеркегор сформулировал понятие диалога как «территорию между» двумя существованиями – вопрошающего и отвечающего. Мысль человека вынуждена ютиться *в междумириях* и оттого устремляется в обе стороны. *Междумирное мышление* призвано и выразить всеобщее для другого (1), и удержать в себе экзистенцию, представленность в мысли Я мыслящего (2). Кьеркегор и осознает безнадежную сокрытость личностного опыта, и ищет условия непрямого, экзистенциального ее сообщения.

Экзистенциально-феноменологический опыт расщепления существительного *человек* местоимениями *я, ты, он, другой* –проблематизировал человека как опыт общения *я* и *ты* и оказался близок философам диалога своим протестным импульсом в отношении *тоталитарной философии*. Значимую роль в становлении философии диалога сыграл кружок "Патмос" в Берлине (1919-1923). Диалогическая философия, к которой принадлежали Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, М. Бубер (1878–1965), Г. Эренберг, О. Розеншток-Хюсси (1888–1973), усомнилась в продуктивности изолированного индивида и проблематизировала тему *встречи сознаний.*

В «первой философии» Ф. Эбнера – отказ от преемственности между природой и человеком; признание человека уникальным явлением духовной жизни, понимаемой как *встреча я и* *ты.* Эбнер планировал написать *пневматологическую грамматику*, где было бы преодолено «сознание вообще» и прояснены духовные основы языка. В языке он видел откровение Бога, этого подлинного *ты* человеческому *я*. И сотворение человека явилось диалогическим обращением Бога и Его ожиданием человеческого ответа. Эбнер отверг категориальный аппарат классической философии, полагая понятия классики «мыльными пузырями», лопающимися от прикосновения реалий действительного мира. Всеобщее *я* классики ничему не соответствует, оставаясь «затворенным *я*». Реальное *я* в философии Эбнера репрезентирует (представляет) *говорящего*. Обращение к *ты* не содержит ничего условного либо обусловленного и означает, что *я есть*. Пневматология Эбнера снимала противоположность духовного и душевного в человеке, актуализируя событие как опыт взаимодействия разделенных *я* и *ты*[[23]](#footnote-23)*.*

Против моноцентризма европейской рационалистической традиции протестовал Ф. Розенцвейг. Субстанциальный способ философствования он отвергал, полагая, что тотализация ведет к абсурду. Философии ratio он противопоставил философию опыта, в задачи которой входил принципиальный отказ от рационалистической методологии, в том числе, от присущего ей метода «сведения к» (все ответы на вопросы «чем является *х*?» являются «сведением»). Философии опыта нужен *другой*, слушающий, в то время как классика обращена ко всем и ни к кому.

От многовековой монологической традиции противопоставления субъекта и объекта ушел М. Бубер, с чьим именем связано становление философии диалога. В результате переосмысления философии Л. Фейербаха М. Бубер попытался преодолеть безличное *Оно,* реанимировав подлинные *Я* и *Ты*. По Буберу, мир человека двойствен в силу двойственности человеческого самосоотнесения с миром. Эту двойственность первичного отношения воплотили «основные слова» человеческого словаря, которые «суть не отдельные слова, но пары слов. Одно основное слово – это сочетание Я–Ты. Другое основное слово – это сочетание Я-Оно…»[[24]](#footnote-24). Идущая от Иоанна-евангелиста идея совпадения бытия и слова у Бубера принимает форму *пребывания в своем слове говорящего*: кто говорит основное слово, входит в него и находится в нем. Отношение *Я* – *Ты* не продуцирует модус обладания, но становится *Я*–*Ты-отношением*, или субъект-субъектным отношением. Я–Ты-отношение – всегда негаданная, но абсолютно неизбежная встреча на границе двух существований, непосредственная и открытая. У Я–Ты-отношения нет цели, и оно принципиально неинструментально (не может стать средством для другой цели). Но человек становится человеком лишь в отношении к Ты, когда исчезли все средства и цели. Оттого Я–Ты-отношение предельно глубоко, жизненно, полно, взаимно, но краткоживуще. «Мое Ты воздействует на меня, как и Я воздействую на Него, – замечает Бубер. – Наши ученики учат нас, наши создания создают нас. “Злой” преображается в несущего откровение, когда его касается священное основное слово. Как нас воспитывают дети, как нас воспитывают животные! Мы живем в потоке всеохватывающей взаимности, неисследимо в него вовлеченные»[[25]](#footnote-25). Диалог, напомнил Бубер, не есть исключительно говорение и может быть реализован в молчании.

Антропологически первично, по Буберу, отношение *Я – Ты,* чем конституируется *пространство-между*. Встреча *Я* и *Ты* – исключительное событие, подчиняющееся закону симметрии: здесь *Я* – то наступательно активно движется навстречу *Ты,* то пассивно следует его инаковости, при этом партнеры взаимно открываются друг другу. Здесь краткоживущее *Я* (человек) встречается с вечным *Ты* Бога,вступая с *Ним* в диалог. Бог беседует с *Я* не поверх, а через череду событий индивидуальной биографии, поступки *Я* – суть ответы человека Богу, отклики на зов событий, взывающих к нему лично. Позиционирование *Я – Оно* означает обладание, т. е. объективирование, «место невстречи», «мертвое место», место отсутствия контакта. Отношения *Я – Ты* и *Я – Оно* текучи и трансформируются друг в друга: событие рассеивается, *Ты* грозит обернуться в *Оно*; событие сгущается, *Оно* – дышит перспективой восхождения к *Ты*. Определить, к какому из полюсов *невстречи* *– встречи* индивид более близок сейчас, возможно по тому, как произносится им слово *Я.*

Свой способ категоризации реальности Бубер проецировал на европейскую историю. История Европы типологизирована Бубером на основе доминирующих умонастроений *обустроенности* и *бездомности*. Эпохой обустроенности является, в частности, время Аристотеля. Человек в текстах Стагирита – это хорошо организованное политическое животное, говорящее о себе в третьем лице и рассматривающее себя как частный случай универсалии *человек.* До Аристотеля философы вообще говорили о себе как о *мы.* Впервые, как полагал Бубер, мыслитель заговорил от первого лица в эпоху колоссальной в-себе-неуверенности, в мире разделенных царств Света и Тьмы, населенных «живущими по Богу» и «живущими по человеку» (в весну средневековья). Тогда человеческое сердце стало и полем битвы, и ценой победы. Человек остро ощутил собственную незащищенность и стал задавать вопросы, номинируя себя *я*. Появление *я* пишущего человека в словесности раннего средневековья рассматривается Бубером как событие вселенского всеисторического значения.

Русский философ М.М. Бахтин (1895-1875) входит в философскую традицию диалогизма собственным пониманием неизбежности расщепления индивида на *Я* и *Другого* при неравновесности данного отношения.

Природа *Я*, по Бахтину, заключена в принципиальном несовпадении *Я* с *собой*: «в самом существенном меня еще нет»[[26]](#footnote-26). Понятие *одинокого Я* содержит в себе неустранимый дефект, если не восполняется понятием *Другого.* Парадокс философской ситуации заключается в том, что в одиночестве *Я* ничего не может, поскольку *Я* – событие жизни *Другого*. *Одинокое Я,* отвергающего *Другого*, будучи отвержено *Другим*, становится зыбким, склоняется к самоутрате.

Жизненные события в принципе не могут развернуться в плане одного и единственного сознания, но предполагают два не сливающихся сознания, писал Бахтин. *Другой* становится условием становления *Я,* его опорой, соучастником диалога и сверхзадачей. Понять этот мир – это «почувствовать себя дома» в мире других людей. *Я* осознает себя и становится собой, раскрывая себя для *Другого*, через *Другого.*

Бахтин исходит из якобы-очевидности процесса созерцания в пространстве. Когда я созерцаю *Другого*, находящегося подле меня, (пишет он) наши действительно переживаемые кругозоры не совпадают. Как бы близко друг к другу мы ни подошли, я всегда буду видеть и знать нечто, чего он видеть и знать не может: смена выражений его лица, мир за его спиной. «Когда мы глядим друг на друга, два разных мира отражаются в зрачках наших глаз...»[[27]](#footnote-27). Всегда в наличии некий избыток моего видения, знания, обладания, с которым соотносится и известный недостаток моего видения (*Я* не знает того, что видит-знает во мне *Другой)*. Этот избыток-недостаток видения обусловлен фиксированной единственностью моего места в бытии.

Любовь всегда устремлена к *Другому. Я* пребывает в полеабсолютного смыслового будущего, чем отторгается непосредственная данность *Я* как элементарный и несовершенный момент пути. Напротив, присутствие *Другого* ценностно утверждается мной, причем, в его непосредственности, а не с точки зрения вневременного (абстрактного) смысла. Иначе, то, благодаря чему происходит конституирование *Я*, есть реализация встречной активности *Я* и *Другого*, возможностей, предоставляемых и даруемых нам *Другими*. Человек всегда ищет и никогда не находит полноты своего существа в себе самом. Путь к пониманию человека как *я-и-другого* становится неизбежен.

У человека нет своего *алиби-в-бытии*, потому он всегда – в зоне личной ответственности за происходящее. Введение в категориальный строй категории ответственности – принципиально для философии диалога.

Диалог – не равен коммуникации. Диалог – атрибутивная (неотъемлемая) антропологическая характеристика человека. Человек существует, диалогически соотносясь с другими людьми; мыслит, ведя молчаливый диалог. «Жизнь по природе своей диалогична. Жить – значит участвовать в диалоге … когда диалог кончается – все кончается»[[28]](#footnote-28). Наиболее глубокая характеристика жизни современного общества – всегда незавершенный диалог, где никогда не сказаны последние слова. Диалог противостоит диалектике – монологическому и системному сознанию. Условный диалогический «итог» диалога – не софистическое самомнение всезнайки, не «пересиливание» более сильной стороны, взявшей верх над ситуативно более слабой, а поиск согласия, временное аккордное созвучие индивидуальных голосов-сознаний, которые со временем вновь разойдутся[[29]](#footnote-29).

**3. Основные экзистенциалы человеческого существования и возможности помогающей коммуникации.**

Экзистенция фиксирует устремленность человека к трансцендентности (полноте бытия), где человек существует во всей проблематичности и трагичности собственного бытия.

Экзистенция представляет собой неналичное, несубстанциальное бытие каждого индивида как уникального существа в модусах возможностей. Это – способ реализации «проективности» человека, т. е. личностная вариативная биография, потенциальное и актуализируемое существование.

Экзистенцию следует понимать, во-первых, как непосредственное бытие, существование, интенцию к сущности (это онтологическое измерение или экзистирование как онтологизация); во-вторых, как бытие индивида, осуществляемое в напряженном определении границ, т.е. их удержании и пересечении (топологическое измерение или экзистирование как топологизация); в-третьих, как то, что постигается интуитивно в интенциальности (феноменологическое измерение или экзистирование как феноменологизация); в-четвертых, как устремление к трансценденции (трансцендентное измерение или экзистирование как интенцирование к трансценденции).

Фундаментальной характеристикой экзистенции выступает трансцендирование; оно предполагает интенцирование за пределы самого существования, устремленность экзистенции за ее границы к трансценденции как абсолютному бытию, которое постигается в экзистенциальном опыте.

*Экзистенциалы человеческого бытия*. Введение экзистенциалов в современную философскую антропологию позволяет осуществить исследовательский и мировоззренческий переход от психологического – к личностно-онтологическому «измерению» этих модусов конкретного бытия индивидов.

Экзистенциалы – смысложизненные основания и способы человеческого существования. «Конкретная» онтология экзистенциалов проявляется как метафизика свободы, одиночества, смерти, страха, тоски, отчаяния, скуки, тошноты и т.д. Через проживание и переживание экзистенциалов осуществляется их гносеология, познание Я, постижение глубин феноменологической топики индивидов. Аксиология экзистенциалов, утверждающаяся как бы помимо экзистенциального бытия, проявляется в превозмогании человеком самого себя.

Экзистенциалы – это способы существования человека, сущностные основания его бытия – ценностные узлы, квинтэссенции смыслов, целей, устремлений, которые задают *параметры присутствия* людей в мире. Отличительная черта экзистенциалов – потенциальность парадоксального трагизма, абсурда и алогичности бытия. Поэтому средствами их описания обычно выступают параболы, метафоры, символы и др.

Особенностями экзистенциалов являются, во-первых, их изначальная предикатность, некатегориальность; во-вторых, их принципиальная не-структурованность, не-иерархичность; в-третьих, их сущностная антиномичность, со-присутствие взаимоисключающих, полюсно-напряженных («пограничных») ситуаций; в-четвертых, их постоянная оппозиция объективистскому детерминизму (все происходит и утверждается в потенциальности вопреки необходимости); в-пятых, их про-живание как проверка цельности Я, утверждение его права на существование; в-шестых, их напряженное, трагическое самооткрытие аксиологического значения и измерения (само экзистенциальное бытие не ценностно, но инициирует аксиологические усилия человека, т.е. бытие экзистенции, которое «проглядывает» в глубинном ценностном ядре личности).

Фундаментальные характеристики экзистенции раскрываются в процессе аналитики экзистенциалов, среди которых в современной философии и культуре важную роль играют экзистенциалы одиночества, смерти и страха.

*Экзистенциал одиночества*. В границах феноменологической топики одиночество выступает как проблема существования и «развертывания» Я. Фундаментальный глубинный смысл одиночества проявляется через центризм, т.е. поиски центра личности. Одиночество концентрирует смысложизненную проблематику в едином топосе (месте), т.е. в «центре-точке» Я, окруженном индивидуальными границами. В качестве условий своего проявления этот экзистенциал содержит дистанцирование личности (свободное уединение, утверждение ее автономности) и вынужденное одиночество. В регистре интимного (т.е. интенцированного на самого себя) он позволяет через переживание постичь собственную само-данность, произвести самоидентификацию с аутентичным Я, выявить и организовать потенциальную и актуальную смыслосодержательную (ценностную) самозаданность человека.

Одиночество есть способ выявления сущностных характеристик Я, его самости. Экзистенциал одиночества предстает и как итог внутренней самооценки человеком своих отношений с миром и людьми, и как осознание распада духовных и социальных связей, как фиксирование ситуации несовпадения с другими людьми и противостояния им. В социальном срезе одиночества сплетены в тугой узел его внешние и внутренние причины – утраты, разрушения полноценных общественных связей, покинутость человека, социальный вакуум и психологическая пустота, заполняемая иллюзиями. Онтологическое значение и необходимость одиночества как экзистенциала человеческого бытия состоит в «расчистке» феноменологической топики от неприемлемых явлений и предметов повседневности и фокусировке внимания на вещах, явлениях и процессах, приобретающих в ситуации уединенности новый, в т.ч. символический смысл.

*Экзистенциал смерти*. Основание экзистенциала смерти находится внутри сущностного бытийного конфликта – между осознанием неизбежности смерти и желанием продолжения жизни. Постижение и осмысление смерти как экзистенциала – сложная и парадоксальная философская задача.

Человеку не дано получить «настоящий» опыт смерти, хотя смерть и окружает его со всех сторон, напоминая о себе трагическими примерами, фактами и уходом близких людей. Конкретный индивид не может очутиться по ту сторону опыта смерти. «Эмпирия» смерти рассыпается, не успев начаться, в момент перехода от «теории» к «практике». Опыт смерти оказывается невозможен без самого субъекта такого «эксперимента» (хотя похожий опыт может быть вынесен и учтен из «пограничной ситуации» после клинической смерти).

Смерть таинственна: отношения человека к этому экзистенциалу не могут быть выстроены как отношения субъекта и объекта, как «чистое» познание, как открытие отвлеченной от жизни истины, как активистская экспансия разума в сферу непознанного. Смерть, с одной стороны, вынесена в будущее, а с другой – присутствует «здесь и сейчас», воспринимается как угроза «оттуда», «извне», из иной топики, из другого, будущего времени. Если рассуждать феноменолого-топологически, то смерть связана с утратой всего, что входит в орбиту границ человеческого – рода homo sapiens, прирученных существ, близких людей и, наконец, самого Я. Смерть, согласно этой логике, – это вторжение, экспансия, агрессия изначально не-определенного и неопределимого, того, что находится за пределами Я и одновременно проникает внутрь Я.

Личность отвечает на эти вызовы интенцированием вовне и отраженно-сублимационно-деятельностно внутрь себя самого. Смерть как экзистенциал является средством самоидентификации, а также мотивации, мобилизации и актуализации внутренних потенций экзистирующего человека. Человек экзистенциально идентифицируется через смерть – изменчивое «зеркало бытия», в котором отражается и тут же дробится на осколки он сам. Теряя свое, близкое и интимное, люди обретают опыт постижения смерти, накапливая окрашенные трагическим теплом воспоминания об ушедших людях.

М. Хайдеггер описывает смерть как переходящую «границы всякой ограниченности», перекрывающую «вершины всякой завершенности», безысходности человека перед угрозой личного исчезновения «постоянно и по существу», а не только тогда, когда приходит время умирать: «Поскольку человек есть, он стоит в неотвратимости смерти». Поэтому смерть в широчайшем смысле есть феномен жизни. Смерть – «конец» бытия-в-мире. Это не нечто еще не наличное, не сходящая к минимуму последняя недостача, но, скорее, предстояние. Смерть есть возможность бытия, которую человек всякий раз должен взять на себя самого. Она есть конец пребывания в бытии индивида. Смерть, насколько она «есть», по существу «есть» всегда моя. Смерть как экзистенциал включается в тотальный предел (витальный, чувственный, духовный), который требует личностного отношения, преодоления, творческого самосозидательного процесса. Она является «зеркалом», в которое глядится человек в стремлении к самоидентификации.

*Экзистенциал страха*. Страх – сущностный экзистенциал человеческого бытия, который концентрирует внимание на «возвратной интенции», обращенной не только «от Я», но и «к Я», со стороны неких сил, субъектов, сущностей, таящих угрозу целостности человека, сотрясающих основы его существования, разрывающих покровы повседневности (это, прежде всего, страх смерти).

Экзистенциал страха осуществляется как обязательное условие бытия, которое проявляется во внутреннем напряжении, возникающем при столкновении двух интенций: личностной – «от Я» – и иной, неличностной – «к Я». Этот процесс осуществляется двояким образом: во-первых, при пассивном отношении к миру как покорном приятии, непринципиальном непротивлении; во-вторых, при активном отношении к миру (противостоянии) как противоположности, антипода и условия мужества, мужественного аскетизма. Синтетическим вариантом этого отношения выступает опора на трансцендирующее «начало мудрости» (в христианстве это «Страх Божий»), т.е. начало открывающегося знания, познания «абсолютной» истины как процесс постижения истины Абсолюта.

Страх принципиально отличается от боязни, связанной с чем-то определенным, конкретным и в перспективе локализуемым. Он выступает как экзистенциал, содержащий в своей глубинной сущности беспочвенность и предметную неопределенность и представляющий собой выходящее наружу чувство тревожности как таковой. Страх лишает личное бытие возможности самопонимания «в формате» обыденного, «неподлинного» мира и соответствующих представлений. Страх отбрасывает личное бытие к тому, чего оно страшится, к его собственной способности-бытия-в-мире.

Экзистенциалы одиночества, смерти и страха существуют и проявляются в диалектической взаимосвязи. Тесно связаны между собой смерть, осознанная как своя конечность, и одиночество, осознанное как поиски своего центра личности. Осмысление смерти может происходить только в одиночестве, а пребывание в одиночестве приводит к мысли о смерти и очищает эти мысли от «неподлинного».

Одинокая смерть – это индивидуальная смерть. Связь одиночества и страха – фундаментальная, онтологическая. Страх лежит в основании одиночества и является его конституирующим фактором. Он обнаруживается и «в центре» одиночества (в глубинах самости), и «по краям» одиночества, в момент активности Я, в ходе экспансии, продвижения «вовне». Страх – внутри Я и вне Я, страх приходит извне в Я (т.е. в мое одиночество). Это страх быть одиноким, остаться совсем одному; страх быть отвергнутым людьми толкает человека обратно в одиночество и не дает покинуть его пределы. С другой стороны, этот же страх побуждает искать и находить смысложизненные опоры одинокого бытия – с его постижением высших истин, с его психологически-компенсаторной, культурнокреативной, философско-универсалистской основание и условие творчества, культуры и философии.

По М. Хайдеггеру, смерть обращена к человеческому присутствию как одинокому. Безотносительность смерти уединяет «вот-бытие» человека в нем самом. Это одиночество есть экзистенциальный способ существования людей. В результате страх смерти (одинокой и личной), лежащий в основании постижения собственной человеческой конечности, заставляет индивида преодолевать негацию коллапсирующего одиночества и «заселять» внутреннее пространство Я (феноменологическую топику) необходимыми двойниками, собеседниками, Другими (их следами-образами и иными «полномочными представителями»). Полное и абсолютное одиночество предполагает внутреннюю пустоту, «не-заселенность» собеседниками, двойниками, свидетелями божественного присутствия (посланниками).

Таким образом, в ходе анализа экзистенции философская антропология исследует отношение человека как самости к бытию (полноте бытия) и отношение бытия как «сущности сущего» (трансценденции) к самому человеку, тем самым открывая глубинные основания экзистенциалов – смыслосодержательных и ценностнозначимых феноменов человеческого бытия.

**Тема 6.**

**Социальное государство и идеология социального государства в предметном контексте политической философии**

**ПЛАН**

**1.Социальное государство и его функции**

**2.Современные тенденции развития теории социального государства (история вопроса)**

**3. Типы социальных государств (Социальное государство в различных странах)**

**4. Развитие социального государства современной России**

**5. От «гарантийного» государства – к социальному инвестиционному.**

**1.Социальное государство и его функции**

Социальное государство – это тип государства, в котором каждому гражданину гарантированы достойный уровень жизни и широкий спектр социальных благ (постоянная занятость, достойные заработок и жилье, квалифицированное медицинское обслуживание, высокий уровень образования, пенсионное и социальное обслуживание и пр.). Понятие социального государства тесно связано с его функциями. Рассматривая последние, следует иметь в виду, что:

а) социальное государство сохраняет функции традиционные, обусловленные его природой как государства;

б) на содержание всех традиционных функций накладывает отпечаток его социальный характер, т. е. социальным государством проводится особая социальная политика.

К специфическим функциям социального государства (государства благосостояния) относятся:

1) поддержка категорий населения, признанных социально незащищенными;

2) охрана здоровья населения и охрана труда работающих;

3) поддержка семьи, родительства и детства;

4) сглаживание социального неравенства с помощью перераспределения доходов между разными слоями общества, что реализуется через налогообложение, специальные социальные программы, государственную бюджетную политику;

5) поощрение государством благотворительной деятельности (в том числе, путем предоставления предпринимательским структурам налоговых льгот при финансировании ими актуальных социальных и культурных программ, фундаментальных научных исследований и пр.);

6) обеспечение занятости населения, борьба с безработицей, выплата пособий по безработице.

Социальное государство стремится к соблюдению баланса между рыночной экономикой и государственным регулированием экономики. Цель такого баланса – обеспечение достойного уровня жизни граждан. Социальное государство стремится обеспечить социальную защищенность граждан, достойные условия существования граждан, возможность участия в управлении; оно нацелено на создание равных жизненных шансов для граждан; его деятельность направлена на всеобщее благо, на утверждение социальной справедливости, на помощь обездоленным и слабым, на формирование благоприятной жизненной среды для всех.

*Условия существования социального государства*. Становление социального государства – это политический, экономический и нравственный процессы, которые требуют "человеческого" измерения. Условиями существования социального государства являются: 1) демократически организованная власть; 2) высокий уровень нравственности у должностных лиц и всех граждан; 3) высокий экономический потенциал общественного производства, который позволяет перераспределять доходы, не ущемляя положения собственников; 4) структура экономики, ориентированная социально, что проявляется в наличии разных форм собственности, а также существенной доли государственной собственности; 5) развитие правового государства; наличие социального законодательства.

**2.Современные тенденции развития теории социального государства (история вопроса)**

Социальный характер нашего государства закреплен в ст. 7 Конституции РФ. Конституционное положение о социальном государстве является комплексным критерием цивилизованности и развитости государства и общества. Данное положение ставит вопросы степени реализации этого конституционного положения в жизнедеятельности различных социальных групп населения. Реализация данного положения (статьи Конституции) зависит от многих факторов.

В современном мире социальными выступают не только государства, прямо об этом объявляющие в своих конституциях, но и те, в которых созданы и действуют социальные институты, программы, законы, обеспечивающие достаточный уровень социальной защищенности граждан. Реализация социальных функций – ключевой вектор деятельности большинства современных экономически развитых государств.

Анализ научных идей и концептов, выработанных в связи с социальным государством как предметом позволяет выявить современные тенденции в развитии теории и практики социального государства.

*История понятия*. Понятие «социальное государство» («государства благосостояния») впервые употребил в 1850 году государствовед и экономист Лоренц фон Штейн, который включил в перечень функций государства поддержание абсолютного равенства прав для различных общественных классов и сословий, для отдельной частной самоопределяющейся личности. Государство, согласно Штейну, обязано способствовать экономическому и общественному прогрессу всех своих граждан, ибо, в конечном счете, развитие одного выступает условием развития другого, и именно в этом заключен смысл социального государства. Л. фон Штейн полагал, что задача государства заключается в установлении общественного равенства и личной свободы, в поднятии низших и обездоленных классов и слоев до уровня богатых и сильных.

Но только высокий уровень экономического развития страны позволит перераспределять доходы и богатство населения, не ущемляя собственников-работодателей. К признакам социального государства он отнес: социально-ориентированную рыночную экономику; многоукладность и смешанный характер экономики; сформированность гражданского общества; реализацию государством разнообразных социальных программ; практическое утверждение в качестве целей государства – обеспечение каждому достойных условий жизни, социальной защищенности и равных стартовых условий для самореализации.

Социальному государству присуща ответственность перед гражданами, что обеспечено развитой системой страховых социальных отчислений и высоким уровнем налогов, формирующих бюджет, где высоки размеры отчислений на социальную сферу. Для социального государства важны развитая система услуг и социальных служб для всех категорий населения; развитая правовая система, при которой осуществлено разделение властей, четкая реализация функций каждой ветви власти, отработана нормативно-правовая система социальной жизни.

Впоследствии социальное государство как теоретическая концепция подвергается анализу с позиций легизма, позитивизма и неопозитивизма, естественно-правового подхода, консервативного и либерального подходов. Изучается аксиология социального государства и выясняются характерные особенности баланса социальных интересов. Ученые фиксируют двойственность аксиологического содержания социального государства, которое представляет собой совокупность позитивных обязанностей государства по отношению к личности, выраженных в мерах публично-правового характера. Их принятие основано на принципах справедливости и равенства, а также на конкретных механизмах, поддерживающих баланс социальных интересов в обществе.

В ХХI веке подходы к социальному государству включают утверждение и реализацию принципа равенства возможностей как основы нового непатерналистского (неолиберального) государства. Новая модель социального государства предполагает сохранение «некоторого объема патернализма» государства, поскольку на гражданское общество в условиях длящегося экономического кризиса невозможно рассчитывать как на равноправного партнера в защите социальных прав.

Еще в конце ХХ в. было предложено дополнить понимание доктрины социального государства новым принципом – обеспечения устойчивого человеческого развития и качества жизни. Концепция качества жизни свидетельствует об укреплении гуманитарных основ социального государства, позволяющем перейти от минимальных стандартов к обеспечению более высокого уровня благосостояния и социальной безопасности.

Актуализируется разработка индикаторов социального качества. Общие проблемы становления социального государства связаны с процессами глобализации. В условиях экономической нестабильности проектируются показатели оценки эффективности социальной политики и социального инвестирования, которые отражают уровень правовой защищенности работников, меры содействия занятости, уровень пенсионного обеспечения, особенности бюджетной и налоговой политики в контексте развития человеческого капитала; меры социальной политики в сфере семейно-брачного поведения, защиты материнства и детства, поддержки молодых, многодетных, неполных семей и др. В них получают выражение меры государственной политики в сфере здравоохранения, образования, реабилитации инвалидов, военнослужащих и др.

**3. Типы социальных государств (Социальное государство в различных странах)**

Универсальная идея социального государства в той или иной степени была реализована в государствах Западной Европы. Однако предпосылки легитимизации данной концепции, цели и их институциональная реализация различны в разных государствах.

На международной арене англо-саксонский и скандинавский подходы остаются доминирующими (в отличие от немецкого и французского подходов). Наряду с внешними и внутренними факторами, которые оказывают воздействие на формирование и функционирование различных социальных государств, существенным фактором остается институциональное и конституционное устройство различных государственных систем.

Оптимальная типология социальных государств предполагает существование таких типов, как:

* либеральные государства благосостояния,
* социал-демократические государства благосостояния (главным образом, государства с англо-саксонской системой права) и
* корпоративистские государства благосостояния (государства с континентал**ь**ной системой права).

К корпоративистским (консервативным) государствам благосостояния относятся: Австрия, Бельгия, Германия, Греция, Италия, Мальта, Кипр, Турция, Нидерланды, Испания и Португалия. Определяющими характеристиками государств данной модели выступают: консервативное, сильное государство, слабая либеральная традиция, наличие заботящихся о своем статусе среднего и рабочего классов, существенное присутствие и влияние католической церкви. К основным преимуществам данной модели относят: высокий уровень государственной поддержки населения, возможность населения поддерживать привычный уровень доходов, возможность функционирования частных систем предоставления услуг, увеличение льгот для населения.

Либеральная модель государства благосостояния англосаксонского типа – это Швейцария, Великобритания и Ирландия. Данная модель характеризуется политически влиятельным средним классом, либеральной или оппозиционной политической традицией, доминирующим положением государства на рынке, слабым государством, протестантской традицией. Государство благосостояния данной модели является наименее чувствительным к демографическим изменениям; характеризуется низкими налогами, дифференциацией услуг, предоставляемых населению. Негативным моментом либеральной модели государства благосостояния явилось серьезное социальное неравенство, низкий уровень предоставляемых для необеспеченных слоев населения услуг.

В государствах с континентальной правовой системой, в особенности в Германии, термин «социальное государство» используется, главным образом, для обозначения нормативной заинтересованности государства в обеспечении благосостояния, что выражается в ставящихся конституционных целях. Скандинавская модель государства благосостояния представлена Данией, Норвегией, Исландией, Финляндией, Швецией и характеризуется протестантской либеральной традицией с учетом индивидуализма и равенства, сотрудничеством между разными классами населения, а также доминирующей позицией левых партий. Некоторые исследователи указывают именно на государства скандинавской модели как на пионеров реализации концепции социального государства на практике. В научной литературе именно скандинавская модель государства благосостояния представлена как наименее спорная. Данная модель отличается универсальностью, поощрением поддержки населения, предоставлением высоких пособий, дифференцированностью услуг, предоставляемых населению, а также снижением уровня социальной разобщенности. Вместе с тем, управление государством благосостояния такой модели представляет собой сложный дорогостоящий бюрократизированный процесс. Кроме того, скандинавская модель государства благосостояния предполагает высокий уровень взимаемых налогов, а также чрезмерное давление на государственный бюджет.

Как отмечает Й. Нергелиус, в скандинавских социальных государствах не существует сложившейся сильной конституционной традиции или конституционной доктрины социального государства, поскольку развитие таких государств на протяжении XX в. осуществлялось, главным образом, посредством принятия решений органами публичной власти либо посредством реализации законодательных мер, но не в рамках конституционного права. Социальное государство выстраивает свою политику, основываясь на идее о том, что государство выступает в качестве доброжелателя, благодетеля.

Специфической проблемой европейских государств благосостояния являются последствия успешности их функционирования, поскольку существующие системы поддержки населения меняют его запросы, они становятся все более и более дорогостоящими. Поэтому социальное государство (государство благосостояния) нуждается в постоянном политическом контроле над выполнением его задач и целей в контексте изменяющихся условий.

В конце XX в. реализация концепции социального государства сталкивается с рядом трудностей, таких как быстрое изменение систем обеспечения поддержки, для которых в принципе и создавалось социальное государство; возрастающее количество населения пожилого возраста, ожидающего от государства пенсионных выплат надлежащего уровня, а также соответствующих услуг по здравоохранению и социальному обеспечению. Процессы глобализации также в некоторой степени расшатывали авторитет социального государства.

Однако несмотря на трудности нельзя говорить о том, что социальное государство устаревает. Сохранению и функционированию социального государства угрожают определенные изменения в мировой экономике, которая характеризуется интеграцией в нее некапиталистических экономик, а капиталистическая часть мировой экономики является слишком слабой для трансформации остальной части.

Исследователи зачастую выделяют именно процессы глобализации и внешнее воздействие на государство в качестве факторов, негативно влияющих на успешность реализации принципа социальности государства. По мнению П. Босе, государство благосостояния в перспективе может сохраниться только в том случае, если оно подтвердит и продолжит выполнять свои традиционные обязанности, при этом пересмотрит меры, на это направляемые, не отказываясь от своих базовых основополагающих ценностей.

Социальные государства различаются по степени уязвимости к внешнему воздействию со стороны международного сообщества, соответственно, не существует каких-либо универсальных мер, позволяющих государству благосостояния поддерживать свою экономическую жизнеспособность, не отказываясь при этом от реализации соответствующей социальной политики

**4. Развитие социального государства современной России**

Россия является социальным государством, «политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека…» (Конституция РФ). Стране, взявшей курс на высокие темпы роста и достижения уровня развития не ниже экономически развитых стран, вполне органично ориентироваться на социально-экономические показатели стран-конкурентов, сумевших создать эффективные модели социального государства.

Появление нормы, декларирующей социальный характер государства, в Конституции современной России вполне объяснимо. В то же время наличие социальных функций государства не делает его социальным в полном смысле этого слова до тех пор, пока социально ориентированная политика не начинает занимать в нем доминирующее положение.

С позиций многих исследователей, феномен социального государства представляется скорее ориентиром для современной государственной политики, который напрямую зависит от уровня экономического развития страны. В своем развитии в странах мира в рамках реализации концепции социального государства отражались национальные интересы и общественные потребности, что, в конечном итоге, привело к исполнению двух целевых установок. К ним следует отнести: создание благоприятных условий для экономической деятельности (1) и формирования институтов, не допускающих резких различий в имущественном положении граждан (2). Таким образом, сама природа возникновения социального государства предопределила его критерии, к которым можно отнести уровень и качество жизни, а также преодоление социального неравенства.

Реализация одного из критериев социального государства, а именно противодействие резким различиям в имущественном положении граждан, выступает одной из первостепенных социально-экономических проблем страны. Основная проблема неравенства и бедности части населения – не в плоскости недостатка ресурсов, а в механизмах их распределения и перераспределения. Этот вывод представляется очень важным в условиях, когда кризис ограничивает возможности дальнейшего роста бюджетных расходов государства на социальные нужды, требуя радикальной перестройки распределительных отношений.

Объективные причины неравенства кроются в различных условиях доступа социальных групп к ограниченным экономическим ресурсам, социальным благам и политической власти. Следствием этого выступают различия в человеческом потенциале и его вкладе в общественное развитие, неравные возможности удовлетворения потребностей, неравные шансы поколений и социальных групп для самореализации и развития.

Современное воздействие экономических, организационных, институциональных и прочих обстоятельств в значительной степени ослабляет взаимосвязь человеческих качеств, экономической активности и уровня доходов, а иногда и попросту сводит её на нет. Важной особенностью тематики неравенства выступает то, что операционализация различными показателями последнего не всегда описывает «одну и ту же историю». Фактически, показатели, характеризующие различные формы экономического неравенства, могут отличаться не только по величине, но и по темпам и направленности измерений. В итоге выводы, к которым они приводят, могут значительным образом отличаться.

Например, как справедливо отмечает один из современных экономистов, неравенство в доходах совсем не равнозначно неравенству в расходах (потреблении) и уж тем более не равнозначно неравенству в богатстве, которое учитывает не только текущие доходы, но и отражает различия в прошлых накоплениях.

Тематика неравенства населения по доходам, особо актуализированная последствиями мирового финансового кризиса, приобретает всё большую популярность в научных исследованиях и политических дискуссиях. В своей работе «Цена неравенства» Дж. Стиглиц отмечает, что основополагающий вклад в развитие доходного неравенства в США на протяжении последних 30 лет внесло рентоориентированное поведение населения. Однако, как отмечает автор, рост обеспокоенности среди населения по поводу углубления неравенства и ограничения возможностей большей части населения присущ не только для США, но и для мирового сообщества в целом. В свою очередь, Т. Пикетти подчеркивает, что «история распределения богатства во все эпохи представляет собой ключ к пониманию страны в целом».

*Проблема социальной справедливости*. Проблема социального неравенства имеет особую актуальность для России еще и потому, что она лежит в основе общественного понимания социальной справедливости. Данные социологических измерений, получаемых на региональном, общероссийском и международном уровнях, во многом коррелируют, что свидетельствует об устойчивости выявляемых характеристик массового сознания. В частности, отмечается рост потребности населения в социальной справедливости.

Так, на вопрос корреспондента «РФ сегодня» «Что выходит на первое место в жизненной стратегии в связи с текущей повседневностью?» директор ФНИСЦ РАН М. К. Горшков ответил следующим образом: «Мы получили совершенно неожиданные результаты. Понятно, что на первом месте финансовое благополучие. Понятно, что в шкале ценностей важное место отводится работе, дружбе и общению, здоровью и красоте. Это характерно для российской ментальности. Но то, что на второе место вышла потребность – жить в более справедливом обществе, этого мы не ожидали. До какого же градуса остроты надо довести проблему социальной несправедливости, чтобы люди в кризисный период, когда столько серьезных экономических проблем, отдавали приоритет стремлению жить в более справедливом обществе. Власти следует задуматься над этим…»[[30]](#footnote-30).

По данным мониторинга РАН, точку зрения о том, что «современное российское общество устроено несправедливо», с каждым годом разделяет всё большее количество людей; за последние 4 года их доля возросла с 51 до 60 %. Данные социологических опросов на территории России вот уже за последние почти 20 лет свидетельствуют о серьезной обеспокоенности граждан проблемами уровня жизни и неравенства по доходам. Так, согласно результатам опросов, проведенных ИСПИ РАН, в топ пяти ключевых проблем, которые тревожат население, «традиционно» входят дороговизна жизни (65 %), повышение тарифов на услуги ЖКХ (34 %) и цен на продукты питания (33 %), а также разделения населения на богатых и бедных (29 %). Данные тревожные настроения соразмерны и на региональном уровне. Согласно результатам социологических опросов, «устоявшейся» тройкой проблем для населения выступают инфляция (54 %), низкий уровень жизни и бедность (51 %), а также расслоение общества на богатых и бедных (36 %).

Проблемы современной жизни, тревожащие жителей РФ\*, - дороговизна жизни; произвол чиновников; повышение тарифов на услуги ЖКХ; повышение цен на продукты питания; разделение общества на богатых и бедных.

*Избыточное и «нормальное» неравенство*. Высокая практическая необходимость решения проблемы сглаживания чрезмерной социальной дифференциации и бесспорного претворения в жизнь конституционного положения о социальном государстве обусловливает повышенное внимание научного сообщества к этим темам. Немаловажным моментом выступает понимание естественности разложения неравенства на нормальное и избыточное, где первое выступает как необходимый драйвер развития общества, а второй – как негативный фактор. Как отмечал один из основоположников данного подхода, «…чем выше нормальное неравенство, тем выше продуктивность региональной экономики и тем ниже избыточное неравенство. И чем выше доля нормального неравенства в общем неравенстве, тем выше темп роста экономики…». Таким образом, доказано, что снижение избыточного неравенства на 0,01 (на 1 пункт индекса Джини) повышает темп экономического роста на 1,87 процентного пункта. В реальности же сложившаяся деформация распределительных механизмов достигла такого уровня, когда не происходит снижения бедности по мере экономического роста.

Согласно результатам анализа Т. Перссона и Г. Табеллини, увеличение доли доходов верхних 20 % населения по уровню дохода снижает средние темпы роста экономики в год на 0,5 процентных пункта. Небезосновательный высокий уровень обеспокоенности населения проблемами социального неравенства и справедливости прослеживается на всех этапах постсоветской трансформации. Согласно авторам доклада «От советов к олигархам…», в советские годы была действительно достигнута серьезная степень однородности общества по доходам. Но после перестройки бедные беднели резко и сильно. В период с 1989 по 2016 годы в целом реальные доходы населения страны выросли на 41 % . Однако не всем повезло в равной степени. Доходы нижней половины населения (наименее обеспеченных) сократились в среднем на 20 %. Для следующих 40 % населения (средний по уровню доходов сегмент населения) рост доходов составил 15 %. Оставшиеся 10 % (наиболее обеспеченное населения) смогли повысить свои доходы на 171 %.

Существенные недочеты в отечественной перераспределительной политике государства привели к быстрому росту численности долларовых миллиардеров, количество которых с 2000 по 2016 гг. выросло с 8 до 96 человек, а их суммарное состояние с 12 млрд до 386 млрд. В целом для наиболее развитых стран ввиду бурного роста за последние 30 лет показатели доходного и имущественного неравенства, так же, как и в России, приближаются к своим пиковым значениям XIX – начала XX веков.

Как отмечают эксперты, проблема неравенства в России стоит очень остро: такой глубины неравенства по доходам, как у нас, нет ни в одной европейской стране. По данным индекса Джини по странам-участниц ОЭСР, Россия находилась на уровне Турции, США, Мексики и Чили. И даже несмотря на то, что сравнение стран по индексу Джини довольно условно, поскольку размер страны, ВВП и численность населения значительно влияют на уровень неравенства.

Р. Барро показал, что характер влияния неравенства на экономический рост различен в странах с разным уровнем дохода: в странах с низкими доходами рост уровня неравенства снижает темпы экономического роста, а в странах с высокими доходами, напротив, высокий уровень неравенства уже не является препятствием для экономического роста.

Вывод. В России прочно укоренилась проблема глубокого социально-экономического неравенства населения. Власти в попытках разрешить ситуацию опираются на недостаточно объективные методы оценки уровня бедности (абсолютный подход) и, соответственно, разрабатывают и реализуют преимущественно малоэффективные и апостериорные социальные программы (в частности, адресную помощь). Оценка объемов социальных услуг в рамках социальной политики в РФ также осуществляется по устаревшим стандартам, которые ориентированы лишь на обеспечение простого выживания населения. (Так, утвержденная потребительская корзина на 50 % состоит из продуктов питания, тогда как, согласно современным стандартам, на питание должно тратиться не более 20 % доходов). Соответственно, вычисляемые через потребительскую корзину показатели ПМ и МРОТ также не способствуют снижению масштабов бедности, а только закрепляют бедственное положение значительной части населения страны[[31]](#footnote-31).

Проводимые исследования последних лет показывают, что «… воздействие социальных выплат и программ на неравенство не дает кумулятивного эффекта, который работал бы на общую задачу снижения бедности». Следовательно, возникает неотложная задача выработки современных стандартов социальных услуг, удовлетворяющих современные запросы Социальная политика в стране характеризуется ориентацией на адресную помощь беднейшим слоям населения, что, по сути, не решает проблему глубокого социального неравенства. Установленные на сегодняшний день социальные стандарты не соответствуют целям социального государства, т. к. не могут обеспечить ни «достойную жизнь», ни «свободное развитие человека».

**5. От «гарантийного» государства – к социальному инвестиционному.**

Понятие гарантийного государства было введено в научный оборот в 20-х годах ХХ в. основоположниками евразийства, в том числе выдающимся русским правоведом Н.Н. Алексеевым. Согласно его учению, такое государство «ставит своею целью освободить людей от жестокостей личной борьбы за существование путем создания максимально развитой материально-технической базы жизни, организации интенсивного производства необходимых благ и установления наиболее удобной системы распределения их для удовлетворения всех основных потребностей граждан, создания среднего уровня зажиточной жизни и окончательной ликвидации нищеты и бедности».

В приведенном определении легко заметить как очевидные аналогии с провозглашенными после 1917 г. основными целями социалистического строя, так и прямое текстуальное совпадение с провозглашенной в 1979 г. Дэн Сяопином необходимостью построения «сяокан» («общества средней зажиточности»). Однако при более внимательном рассмотрении нетрудно узреть совпадение сути гарантийного государства не столько с социалистическим, сколько с так называемым социальным государством.

Некоторые авторы полагают, что понятия «социальное государство», «правовое государство» — избыточны, всякое государство является социальным и правовым. Но в реальности то, что понимается под правовым государством, - явилось альтернативой полицейскому государству эпохи абсолютизма. Понятие «социальное государство» стало ответом на появление социалистических государств, из-за чего создатели соответствующего концепта стремились взять из социалистических идей все позитивное, отбросив при этом разрушительную доктрину классовых антагонизмов и классовой борьбы.

Сами термины при этом были различными. В Центральной и Восточной Европе, в странах мезоевразийского пространства использовали термин «социальное государство», в романских странах — «государство-защитник», за океаном предпочитают термин «государство (всеобщего) благоденствия (благосостояния)» — welfare state.

Как указано в подготовленном Конституционным судом РФ комментарии к Конституции РФ, «главная задача социального государства — достижение такого общественного развития, которое основывается на закрепленных правом принципах социальной справедливости, всеобщей солидарности и взаимной ответственности. Социальное государство призвано помогать слабым, влиять на распределение экономических благ, чтобы обеспечить каждому достойное человека существование». Это прекрасные и абсолютно верные слова, но реальная ситуация любой страны – это процесс.

Об этом читаем в экспертном докладе «Кризис эпохи демонтажа социального государства»: «Социального государства ХХ века больше нет» (объявил король Нидерландов Виллем-Александр в 2013 г.). На смену ему должно прийти «общество участия», в котором люди сами должны нести ответственность за свое будущее, поскольку «…наши общественные службы больше не соответствуют требованиям времени. Рецессия и дефляция 1980-х дали импульс и алиби сторонникам либеральной политики и уничтожения социальных завоеваний предыдущего периода (1933–1979 гг.). „Все во имя роста“ — провозгласили они. Так что с ростом? Среднегодовой рост ВВП на душу населения в Европе составлял 3,4% в 1950– 1980 гг. и всего 1,8% — в 1980–2012 гг. В Америке динамика аналогичная И весь этот незначительный рост поглощается немногочисленной верхушкой и ее клиентелой[[32]](#footnote-32)».

С середины предыдущего десятилетия (с 2015 г.) демонтаж социального государства в мире принял неприкрытые формы: в Италии в несколько раз сократили госрасходы на культуру, в Великобритании втрое подняли плату за образование, в Германии внесли радикальные изменения в пенсионную формулу, в Австрии — отменили восьмичасовой рабочий день и пр. Экономический рост отсутствует — напротив, по итогам 2018 г. ВВП крупнейшей страны еврозоны (Германии) продемонстрировал снижение почти на 1%! В Европе 30-летние трудящиеся в настоящее время зарабатывают (в реальном выражении) почти в полтора раза меньше, чем 30 лет назад; в США — почти втрое меньше. Резко снизились средства пенсионных фондов, чем была вызвана прокатившаяся по Глобальному Северу волна пенсионных реформ[[33]](#footnote-33).

Вина за разрушение welfare state не в меньшей степени лежит и на населении, для блага которого оно и было создано. Предпринятая в 1990-е гг.на Западе попытка превратить его в workfare state («государство трудоденствия», то есть государство активно трудящихся людей) с треском провалилась. Население Глобального Севера, как выяснилось, абсолютно не желает повышать производительность труда (средний ее рост по этому региону мира за последние 30 лет составил менее 1%). Дело даже не в том, что «вэлфер» куда выгоднее (что «доказали» миллионы мигрантов), а в том, что самой желанной работой молодежь в США, согласно опросам, открыто называет «торговлю воздухом»[[34]](#footnote-34)! Накануне кризиса 2008–2009 гг. такую «работу» сочли наиболее предпочтительной три четверти молодых американцев.

Неужели нет способа вынудить население реально работать и вести общественнополезный образ жизни? Такой соответствующий условиям современного информационного общества способ введен в Китае, где с 2020 г. в полном объеме заработала общегосударственная система социального кредита (Social Credit System). В ее рамках с помощью всеобъемлющего электронного контроля будет учитываться и оцениваться поведение граждан КНР (оценивается все: от целевых поездок до тяжести правонарушений, от видов покупок до характера активности в Интернете); в зависимости от этого всем гражданам будут начисляться баллы и присваиваться ранги. Суть процесса заключается в том, что низкие баллы и ранги будут означать недоступность хорошо оплачиваемой работы, увеличение ставок ряда платежей (в том числе, по кредитам). С повышением баллов и ранга станут доступны лучшие рабочие места, низкие процентные ставки (80% кредитов в КНР предоставляются госбанками) и другие блага современной цивилизации. Социальный кредит в данном случае означает уровень доверия, которое китайское общество (в лице государства) оказывает человеку. (В англосаксонской экономической науке понятие социального кредита имеет иное значение: оно означает необходимость создания специальных общественных фондов, в рамках которых работники - совместно с государством, представителями бизнеса и т.д. - могут выступать в качестве участников и выгодоприобретателей. Так работники напрямую стимулируются к повышению производительности труда, а экономика в целом получает ресурсы для роста — как в плане труда, так и в плане капитала.

На состоявшемся в Москве Столыпинском форуме «Стратегия для России» (2018) ведущие экономисты страны отметили необходимость скорейшего насыщения отечественной экономики финансовыми и трудовыми ресурсами для обеспечения реального роста. В нынешних условиях представляется необходимым определение организационно-правовых форм, в рамках которых будет протекать процесс наполнения народного хозяйства упомянутыми ресурсами. Для этих целей планируется создание (под страхующие гарантии государства) специальных отраслевых инвестиционных фондов, аккумулирующих: 1) средства, направляемые на цели инвестиционного развития самим государством; 2) выделяемые (в том числе и в «стимуляционном» порядке) средства собственников предприятий соответствующей отрасли (в частности, выводимые с Запада из-за сильнейшего санкционного давления капиталы).

Выводы. Всеобщей реакцией на кризис социального государства стал подход new рublic management в вопросах государственного управления в целом и неолиберализм в социальной политике, в частности. Меры либерализации государственной социальной политики (сокращение государственных расходов и передача ряда государственных и муниципальных услуг на «аутсорсинг» в коммерческие и некоммерческие организации, а также усиление требований к получению государственных социальных выплат) были признаны относительно эффективными. В то же время стало очевидно, что эти меры не решают проблему бедности, связанной с социальной эксклюзией отдельных категорий населения.

Альтернативой либерализации социального государства в начале XXI в. становится строительство государства социальных инвестиций (social investment state), основой которого становятся Лиссабонская стратегия 2000 г. и стратегия развития ЕС «Европа-2020». Эти документы, кроме экономических задач, ставят целью реформирование социального государства через снижение социальной эксклюзии, понимаемой шире, чем просто бедность или безработица. Концептуально государство социальных инвестиций не отказывается от социальной защиты (в частности, социальных трансфертов для малообеспеченных граждан), однако ключевым направлением социальной политики в таком государстве становится активная политика в области занятости, ориентированная на то, чтобы любой человек мог найти себя на рынке труда.

Социальная политика рассматривается как социальные инвестиции в человеческий капитал, что содержательно ее роднит с теорией и практикой корпоративной социальной ответственности, и имеет несколько базовых направлений:

— образование, профессиональная подготовка и переподготовка (для всех граждан, но преимущественно – для лиц с риском социальной эксклюзии, в т.ч. женщин с несовершеннолетними детьми, лиц с инвалидностью);

— социальное страхование;

— система социальных услуг для семьи. Она включает в себя развитие сети образовательных учреждений такого типа, чтобы матери маленьких детей могли вернуться к работе сразу после окончания отпуска по беременности и родам. В целом, идея материнской занятости рассматривается как лучшая профилактика бедности семей с детьми. Второе направление — это комплекс социальных услуг, гарантированных государством, для семей, в которых есть престарелые родственники, больные и инвалиды. Они призваны частично снять нагрузку с членов семьи, осуществляющих уход, так чтобы они могли вернуться на рынок труда. Эти направления становятся общими для всех классических режимов социального государства,

1. Вопрос о соотношении общей теории права (предметной области) и философии права (предметной области) рассматривается как важная методологическая проблема. Она рассматривается, во-первых, как производная от взаимодействия между процедурной и сущностной стороной права. Во-вторых, она свидетельствует о том, что здание предметной области зиждется на фундаменте целей и ценностей, которые формируются философией. [↑](#footnote-ref-1)
2. Терминология, использующая в своем формировании приставку «мета», образованная посредством присоединения приставки «мета», - используется на основе определенных критериев. Терминологическая система, в терминах которой присутствуют слова с приставками «мета», определяется как служащая для исследования и описания других систем. [↑](#footnote-ref-2)
3. Платонова С.И. Основные метатеоретические стратегии и перспективы развития метатеоретизирования в современной социологии. Журнал социологии и социальной антропологии. 2019. № 22(1). С 47–65. https://doi.org/10.31119/jssa.2019.22.1. [↑](#footnote-ref-3)
4. См.: Философия философии : материалы дискуссии URL.: [Философия философии » ИНТЕЛРОС (intelros.ru)](http://www.intelros.ru/readroom/fg/fg_1/5381-filosofiya-filosofii.html); Свенсен Л. Философия философии. М.: Прогресс-Традиция, 2017. [↑](#footnote-ref-4)
5. См.: Янчук В.А., Богомаз С.Л. Метатеория: социокультурноконтекстуальная интердетерминанта диалогизма М.М. Бахтина // Право. Экономика. Психология. 2021. № 4(24). С. 79- 83. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ульгорн Г. История общественного призрения бедных // Трудовая помощь. 1903. № 5. С. 628. [↑](#footnote-ref-6)
7. Манетти Д. Жизнеописания Сократа и Сенеки / пер. с лат., примеч. и вступ. ст. Э. Р. Андреевой, Р. Л. Шмаракова // Философия. Журнал Высшей школы экономики. Т. IV, № 1. С. 229-290. [↑](#footnote-ref-7)
8. Сенека Л.А. О благодеянии / пер. Краснова П.; под ред.Терешиной М. / М.: Изд-во: Эксмо-Пресс, 2020. [↑](#footnote-ref-8)
9. Медведева Г.П. Идеи помощи человеку в трактате Луция Аннея Сенеки "О благодеяниях" // Социальная политика и социология. 2016. Т. 15. № 1 (114). С. 136-144; Васильев В.А. Философы-стоики о проблеме блага // Вестник Московского государственного лингвистического университета. Гуманитарные науки. 2017. № 9 (781). С. 189-200; Курченко А.Ю. ФЕНОМЕН БЛАГОТВОРИТЕЛЬНОСТИ В ЗАПАДНОЙ РИМСКОЙ империи // В сборнике: Актуальные вопросы современной науки: теория, методология, практика, инноватика. Сборник научных статей по материалам II Международной научно-практической конференции. Уфа, 2020. С. 115-119. [↑](#footnote-ref-9)
10. См.: Антонян А.Р. Отличительные характеристики сотериологической концепции Жана Кальвина в сравнении с августинианской // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2018. № 2 (99). С. 50-54.52; Печатнов В.В. Леонардо Бруни, Эразм Роттердамский и Жан Кальвин о деятельной жизни // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2018. Т. 23. № 175. С. 165-176.Мережковский Д.С. Реформаторы Лютер, Кальвин, Паскаль / Под ред. и с пред. Т. Пахмусс / Брюссель: Изд-во "Жизнь с Богом", 1990; Бакши Н.А. ЛЮТЕР И КАЛЬВИН В ОЦЕНКЕ МЕРЕЖКОВСКОГО // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 2-2 (35). С. 268-277. [↑](#footnote-ref-10)
11. Порозовская Б.Д. Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность (серия Жизнь замечательных людей) URL.: [Жан Кальвин. Его жизнь и реформаторская деятельность [Берта Давыдовна Порозовская] (fb2) читать онлайн | КулЛиб электронная библиотека (coollib.net)](https://coollib.net/b/95241/read) [↑](#footnote-ref-11)
12. Кодекс Юстиниана – систематическое изложение византийского права. Первое издание кодекса подготовлено в 528 г. комиссией, куда вошли юристы и сановники Восточной Римской империи; оно включало императорские указы) от императора Адриана (2 в.) до самого Юстиниана (5-6 вв.) и отражало те изменения, которые произошли в [римском праве](https://bigenc.ru/c/rimskoe-pravo-f8c463) под греческим, восточным и христианским влияниями. [↑](#footnote-ref-12)
13. Англ. reification (от лат. res – “вещь”) - овеществление, гипостазирование, т.е. процесс превращения абстрактных понятий в якобы реально существующие феномены, приписывания им субстанциональности, в результате которой они начинают мыслиться как нечто материальное. [↑](#footnote-ref-13)
14. См.: Миронов А.В. Общественный договор и формы моральной реализации // Культура и время перемен. 2019. № 4 (27). С. 10; Равочкин Н.Н. Общественный договор: генезис и модификация идей в новоевропейской социальной философии // Евразийский юридический журнал. 2020. № 2 (141). С. 496-498; Тощенко Ж.Т. Общественный договор и участие интеллигенции в его реализации // В сборнике: Интеллигенция в эпоху кардинальных цивилизационных изменений. сборник научных статей. Сер. "Интеллигенция и современность" Москва, 2023. С. 12-20; Муравьёва А.М. Концепция общественного договора в работах представителей различных идеологических течений // Трибуна ученого. 2022. № 5. С. 552-559 и др. [↑](#footnote-ref-14)
15. Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. См. также: Кравченко С.А. НЕЛИНЕЙНАЯ СОЦИАЛЬНАЯ И КУЛЬТУРНАЯ ДИНАМИКА: ТЕОРИЯ П.А. СОРОКИНА И СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ // Вестник Московского университета. Серия 18. Социология и политология. 2021. Т. 27. № 4. С. 33-48; Васецкий Н.А. ТЕОРИЯ СУПЕРКУЛЬТУРНЫХ СИСТЕМ П.А. СОРОКИНА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ // Социология. 2019. № 2. С. 11-19; Попков Ю.В. ИДЕЯ КОНВЕРГЕНЦИИ П.А. СОРОКИНА И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ СОВРЕМЕННОМУ ЦИВИЛИЗАЦИОННОМУ КРИЗИСУ // В сб.: Питирим Сорокин и парадигмы глобального развития XXI века: Сб. науч. статей по м-лам Межд. науч. конф., приуроченной к юбилею СГУ им. Питирима Сорокина / Отв. ред. Н.Н. Новикова / Сыктывкар, Изд-во СГУ им. Питирима Сорокина, 2022. С. 132-138. [↑](#footnote-ref-15)
16. См.: Кучеренко А.В. Этика И. Канта в "Критике чистого разума" // Вестник МГПУ. Серия: Философские науки. 2019. № 4 (32). С. 29-37; Гусейнов А.А. Кант на все времена (об этике Канта в 295-ю годовщину со дня его рождения) // Вопросы философии. 2019. № 7. С. 6-17; Скоморохов А. Оправдание морали как проблема этики Иммануила Канта // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2021. Т. 39. № 4. С. 107-124; Шашлова Е.И. Этика Фуко как просвещение Канта: неизбежность критики разума и позитивность власти // В книге: XII Кантовские чтения. Кант и этика Просвещения: исторические основания и современное значение = 12th Kant-Readings. Kant and the Ethics of Enlightenment: Historical Roots and Contemporary Relevance. Тезисы докладов международной научной конференции. Редакторы Н.А. Дмитриева, В.А. Чалый. 2019. С. 136-137. [↑](#footnote-ref-16)
17. См.: Емелькина И.В. ФИЛОСОФИЯ ПОСТУПКА М.М. БАХТИНА И ЕЕ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ СОВРЕМЕННОСТИ // В сб.: Идеи Михаила Бахтина и вызовы XXI столетия: от диалогического воображения к полифоническому мышлению. М-лы XVII Межд. Бахтинской конф. / Отв. ред. Н.И. Воронина/ Саранск, Изд-во:  [Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва](https://www.elibrary.ru/publisher_about.asp?pubsid=1511), 2021. С. 85-88; Качалина Н.А., Сайченко В.В. КОНЦЕПТЫ "ФИЛОСОФИИ ПОСТУПКА" В ПОЭТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ РАССКАЗА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО "МАЛЕНЬКИЙ ГЕРОЙ" // В сб.: ДОСТОЕВСКИЙ В РУССКОЙ И ЗАРУБЕЖНОЙ СЛОВЕСНОСТИ (к 200-летию писателя). М-лы Межд. науч.-практ. конф., Краснодар, 11 ноября 2021 г. Краснодар: Изд-во: КГУ, 2021. С. 67-72. [↑](#footnote-ref-17)
18. См.: Летягин, Л. И. Философия идеологии : моногр. / Л. И. Летягин ; Урал. гос. пед. ун-т. — Екатеринбург, 2014. — 281 с. URL.: [Философия идеологии (core.ac.uk)](https://core.ac.uk/download/pdf/42052183.pdf). См. также: Жданова И.В., Мальцев К.Г. РУССКАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ РУБЕЖА ХIХ-ХХ ВЕКОВ: ФИЛОСОФИЯ КАК МИРОВОЗЗРЕНИЕ И ИДЕОЛОГИЯ // Kant. 2020. № 4 (37). С. 260-266; Лекторский В.А. ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ИДЕОЛОГИЯ, ПРОПАГАНДА // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. 2023. № 2. С. 15-17. [↑](#footnote-ref-18)
19. См.: Ильенков Э.В.Что же такое личность? // С чего начинается личность. Сборник. М.: Политиздат, 1979. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://booksss.org/n/book/14152- 286803.html#.Uisggcbxoh [↑](#footnote-ref-19)
20. См.: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. М.: ФЭРИ-В, 2006. См. также: Волохина Л.В. СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ ПАЛЕОПСИХОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ АНТРОПОГЕНЕЗА Б.Ф. ПОРШНЕВА // Тенденции развития науки и образования. 2021. № 72-5. С. 129-132; Довжинец М.М. КОНЦЕПЦИЯ Б.Ф. ПОРШНЕВА О ПРОИСХОЖДЕНИИ ЧЕЛОВЕКА // В сборнике: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ ОБЩЕСТВА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. материалы международной научно-практической конференции. 2016. С. 81-83; Афанасьев А.Н. ИСТОРИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА: ОПЫТ СЦИЕНТИЗАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОГО ЗНАНИЯ В ТРУДАХ Б.Ф. ПОРШНЕВА // Диалог со временем. 2019. № 69. С. 268-283. [↑](#footnote-ref-20)
21. См.: Эфроимсон В.П. Генетика гениальности. М.: Тайдекс Ко, 2002 [↑](#footnote-ref-21)
22. См.: Сартр Ж.П. Экзистенциализм – это гуманизм. // Сумерки богов. Сборник /Сост. и общ. ред. А.А. Яковлева / М.: Политиздат, 1990. -398 с. URL: [Сумерки богов — Коллектив авторов (klex.ru)](https://www.klex.ru/7ge) [↑](#footnote-ref-22)
23. См.: **От я к другому. Сборник переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога.** Минск: Менск, 1997. [↑](#footnote-ref-23)
24. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. С.7. [↑](#footnote-ref-24)
25. Бубер М. Я и Ты. М.: Высшая школа, 1993. С. 24. [↑](#footnote-ref-25)
26. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С.43. [↑](#footnote-ref-26)
27. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. С. 22. [↑](#footnote-ref-27)
28. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. С. 434. [↑](#footnote-ref-28)
29. См. более подр.: Басина Н.И. Эстетика незавершения (М.М. Бахтин). Ростов н/Д: Изд-во ЮФУ, 2009; Шемякин Я.Г. Концепция диалога М.М. Бахтина в контексте процесса смены общенаучных парадигм // Преподаватель XXI век. 2022. № 3-2. С. 251-260; Волкова А.А. Философское понимание диалога культур в концепциях М.М. Бахтина и В.С. Библера: сравнительный анализ // Logos et Praxis. 2019. Т. 18. № 4. С. 108-117; Заборских Т.П. М.М. БАХТИН: ДИАЛОГ В СООТНОШЕНИИ КЛАССИЧЕСКОГО И НЕКЛАССИЧЕСКОГО ИСКУССТВА // В сб.: Искусство как феномен культуры: традиции и перспективы. Сборник статей по материалам III Международной научно-практической конференции Института "Академия имени Маймонида" Российского государственного университета им. А.Н. Косыгина. Под общей редакцией Я.И. Сушковой-Ириной, ред.-сост. О.В. Радзецкая, Р.Р. Будагян, А.И. Чекменев. Москва, 2023. С. 23-29; Варсонова Д.А. СУЩНОСТЬ ДИАЛОГА В КОНЦЕПЦИИ М.М. БАХТИНА // В сб. ЭКОНОМИКА, СОЦИОЛОГИЯ, ПРАВО: ПРОБЛЕМЫ, ПУТИ РЕШЕНИЯ. МАТЕРИАЛЫ IV ВСЕРОССИЙСКОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ. Ростов-на-Дону, 2022. С. 15-17; Даренский В.Ю. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ "ШИФРЫ" ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА М.М. БАХТИНА // Вестник Удмуртского университета. Серия Философия. Психология. Педагогика. 2017. Т. 27. № 1. С. 5-13. [↑](#footnote-ref-29)
30. Горшков М. Социальная справедливость в массовом восприятии и ценностных ориентациях россиян // Гуманитарий юга России. 2022. Т. 11 (58). №6. С.32-47. [↑](#footnote-ref-30)
31. Россошанский А.И. Социально-экономическое неравенство населения в контексте развития социального государства современной России // Вестник НГИЭИ. 2019. № 7 (98). С. 108-117. [↑](#footnote-ref-31)
32. Т.е. подчиненными [↑](#footnote-ref-32)
33. Балытников В.В. От гарантийного социального государства к страхующему государству социального кредита // Экономические стратегии. 2019. № 1. [↑](#footnote-ref-33)
34. Т.е торговать чем-то подозрительного качества. [↑](#footnote-ref-34)