

в себя как "техническую", так и "ментальную" стороны. Агрессии, таким образом, научаются: через стимулы (поощрение, социальное одобрение и статус) и через наблюдение (викарное обучение).

Социальные мыслители предлагают следующие объяснения:

→ Историческое грехопадение исходно доброго человека, руссоистская традиция – вплоть до Фромма: история сорвала человека – потому-то биофилы допускают к власти над собой некрофилов.

→ Насилие есть культурный артефакт – культурный релятивизм (Боас, Мид, Херковиц). Культура обретает собственную жизнь, собственные законы, которые управляют людьми, когда-то создавшими её, изменяет пластичную природу человека.

→ Насилие – человекообразующий признак, полагает Франкфуртская школа философов (Адорно, Хорхаймер), насилием к другим, природе и себе человек формирует свою самость, это признак активистской личности и активистских типов общественных отношений.

→ Насилие есть следствие прежних несовершенств: тяжести жизни, неупорядоченности социального пространства, слабой эмпатии, невежества и пр. Все это должно быть преодолено повышением уровня жизни, образования, правового регулирования и взаимопонимания – убеждены, в духе рационализма Просвещения, либеральные теории.

→ Насилие есть неотъемлемый, необходимый элемент общественного принуждения и воспитания самосознательной личности, пресечения ненависти и вражды – настаивают консервативные теории (Ильин и пр.).

Теперь попытаемся содержательно развесит понятия "агрессивности", "агрессии" и "насилия". Обращаем внимание на то, что о схожих феноменах естествоиспытатели и социальные мыслители говорят по разному: в одном случае как об "агрессии", в другом как о "насилии". Это объясняется, на наш взгляд, этизацией агрессии у человека и ее *превращение в "насилие"*. Агрессивность, помимо того, что имеет специфический характер определенного характерного "блока" видовой этограммы, может выступать и неспецифической характеристикой – являясь, кроме того, и одной из врожденных сопутствующих характеристик повышенной жизнестойкости в рамках средней нормы видовой агрессивности, показателем высокого тонуса самоутверждения и самоуверенности. Агрессия вообще, как таковая, – это активность самоутверждения, направленная на перераспределение ресурсов, возможностей контроля в рамках индивидуального либо группового носителя того или иного *Lebenswelt*.

Учитывая эти моменты, человеческую агрессию можно определить как постоянные, с разной степенью успешности, попытки достижения

контроля над доступной индивиду или группе ситуацией, с соответствующим стремлением ограничения других сил, претендующих на те же жизненные ресурсы, как условие собственного самоутверждения. В известных условиях, успешно закрепляющих именно агрессивность проявлений жизненности высокотонусных особей, агрессия способна приобретать вид самостоятельных паттернов поведения – что, вероятно, и послужило основанием для придания агрессии статуса оригинального врожденного побуждения.

Насилие неотъемлемо от агрессии, являясь фазой ее эскалации. Насилие не существует вне агрессии – и наоборот. Даже если агрессия заканчивается лишь демонстрацией, то и в этом случае здесь присутствует насилие в виде успешного психического подавления, сделавшего ненужным подавление физическое. Насилие – фаза в развертывании агрессивного поведения.

Насилие – непосредственное, физическое или психическое, противоборство, принуждающее взаимодействие, прямой либо дистантный контакт между основными участниками сшибки тел и воль. В нем в итоге меряния силами (физическими или же волевыми) устанавливаются отношения "господства-подчинения".

Суть насилия как такового – подавление одной витальности – другой, это решительный момент в агрессивном взаимодействии и зависит от степени решительности, стойкости и упорства, концентрации внимания, удержания воли. Успешность агрессии зависит именно от возможностей, внутренних резервов, которые обеспечивают именно волевое подавление противника. Подавление редко бывает totally физическим, оно по преимуществу психическое, эмоционально-волевое и зависимо, помимо ситуационных обстоятельств и прежнего опыта борьбы, прежде всего, от степени жизнестойкости, потенциала витальности. Каков характер агрессии – таков и характер насилия, фазы ее эскалации, фазы подавления. Символизация и этизация человеческой агрессии ведет и к символизации, этизации насилия.

Статья выполнена в рамках выполнения и при финансовой поддержке РФФИ грант № 07-06-00067-а

СОЦИАЛЬНОЕ КАК ПРЕДМЕТ ФИЛОСОФСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ (ОТ АНТИЧНОСТИ К ПОЗИТИВИЗМУ)

Мушич-Громыко А.В.

Новосибирск, Россия

Общественная жизнь, важнейшие её составляющие, а также характерные черты и особенности человеческого социума становятся предметом философского анализа, начиная с первых этапов становления философии как самостоятельной области мысли. Изначально эта ана-

литика связана с тем, что для социально-философских концепций античных мыслителей (Платон, Аристотель) характерно статичное восприятие социального, отказ от познания собственно социальной процессуальности, в силу её, что называется, «низкого» онтологического статуса. С такой точки зрения наличное бытие, в противоположность вечным и неизменным объектам, подвержено изменениям, пребывает в вечном «становлении», т.е. лишено определённости, представляя собой лишь комбинирование определённых элементов (в каком-то смысле «классов явлений»), чья модальность ограничена. На основе такого понимания социальной онтологии построено хорошо известное высказывание Аристотеля о том, что человек не может не руководствоваться соображениями права, именно без права он является собой существо худшего рода – животное, не ведающее совести (в противовес, соответственно «животному общественному» - «человеку социальному» (политическому)).

Такая позиция, выраженная Аристотелем предельно объективно (в указанном нами контексте), находит отражение в античной историографии и получает свою дальнейшее развитие в аналитике школы «Анналов», так называемой «третьей волны». Античная же историография, задав существенный импульс в изучении социального, характеризует себя отличительной чертой, которую с полным правом можно назвать теоретико-методологической стратегией, а именно – установкой на определённый тип интерпретации социально-исторических процессов, которую можно обозначить как нарративный подход. Исторические события организуются в своего рода компендиум в трудах античных учёных (Геродот, Фукидид, Полибий, Тацит) не по принципу их генетической связаннысти (что в общем и отличает подход к социальному), «вырастания одного из другого», но как серия замкнутых эпизодов, имеющих отчётливое деление на начало, середину и конец. Соответственно этому, такое локализованное (частично ещё локусно-мифологическое) понимание социально-исторических событий приводит к абсолютизации «практического опыта» (О. Шпенглер) и лишает [их] перспективы едва ли не самого важного компонента – социального движения. Кроме этого, обозначенное нами нарративное начало привносит морально-дидактические элементы в полно исторического повествования. Заключая, можно сказать, что в такой расстановке исследовательских сил и заключена специфика античной социально-философской мысли.

Ей на смену приходит парадигма христианской историософии, для которой характерно наличие концепции линейно текущего времени (Августин), являющейся уже абсолютной доминантой для христианского мировоззрения. Не останавливаясь подробно на концепции пространства-времени Августина, следует лишь ука-

зать на то, что сама идея линейно текущего времени, воспринятая затем прогрессивистским мышлением, оказала значительное влияние на весь объём предметно-философского изучения социального. Согласно христианскому видению («стрела времени»), решение религиозных, социальных проблем возможно лишь в эсхатологическом варианте. В основе христианской историософии лежит убеждённость в неизбежности исторического поражения христианства: силам зла будет «дано... вести войну со святыми и победить их» (Отк.13.7). В перспективе земной истории – не всемирно-историческое торжество христианства, но всемирное торжество антихриста, предваряющее конечную мировую катастрофу как преодоление земной истории. Существующему земному типу времени (*tempus*), соотносящемуся с «обществом земным» (*civitas terrestris*) противопоставляется внешний тип времени (*aeternitas*), характеризующий «общество небесное» (*civitas coelestis*). Ценность инобытия для эсхатологического сознания несравненно выше эмпирического бытия, что, вероятно, может быть рассмотрено в качестве родовой предпосылки смены христианского понимания истории новыми социально-философскими идеями, более прямо соотносящимися с позитивной наукой, с эпистемологическими понятиями дескриптивности и корреспондентности и т.д.

Определённым этапом на этом пути стало такое социокультурное явление европейского средневекового сознания как милленаризм (хилиазм). Являясь, в свою очередь, продуктом эсхатологического мышления, милленаризм, в отличие от него, говорит о поступательности социально-исторической процессуальности, содержащей потенциал к рациональному осмысливанию последней. Подобное рациональное осмысливание основано на редуцировании будущего из прошлого, но не на переживании его по антиципации, свойственной эсхатологии, в актах божественного откровения. Каждый этап исторического процесса имманентно содержится в предыдущем, образуя, таким образом, некую взаимно обусловленную целостность.

Наличие первых парадигмальных элементов новой (собственно) социальной философии соотносимо с рождением «городской утопии», главенствующей интенцией которой выступает движение к рационализации социальных механизмов, отождествление реальных социальных процессов с образом идеального общества, построенного на позитивно-рациональных принципах. Понятие «город» здесь выступает не просто для обозначения центра развития ремёсел и торговли или специфического социально-политического образования, возникающего в период перехода от феодального к капиталистическому способу производства. Представляет большой интерес в этой связи сравнительно-сопоставительный анализ содержания первых

парадигмальных элементов социальной философии с оценкой развития общего естествознания, данного Ф. Энгельсом. Говоря о переходе от старого феодального мира к новому миру буржуазно-капиталистического порядка, великий мыслитель писал: «Современное естествознание – единственное, о котором может быть речь (как о науке) – в противоположность гениальным догадкам греков и спорадическим, несистематическим исследованиям арабов, начинается с той грандиозной эпохи, когда буржуазия сломила мощь феодализма, когда на заднем плане борьбы между горожанином и феодальным дворянством оказалось мятежное крестьянство, <...> это была величайшая из революций, какие до сих пор пережила Земля, и естествознание, развившееся в атмосфере этой революции, было насквозь революционным, шло рука об руку с пробуждающейся новой философией великих итальянцев, посыпая своих мучеников на костры и в темницы»[1].

Возвращаясь к раскрытию содержания ведущей интенции «городской утопии», следует указать, что возникновение города – это, прежде всего, переход к иному типу сознания, модификация всех его сторон (социальной, культурной, религиозной, экономической). Именно эта позиция позволяет нам провести не историко-социальные параллели – социальная философия – естествознание, но указать на глубинно-структурное сродство этих двух ответвлений человеческого знания о мире. Пользуясь терминологией М. Вебера, можно говорить в этой связи о типе города-производителя, характеризующегося стремлением к организации такого типа жизнедеятельности, который был бы ориентирован на создание условий для его самодостаточного функционирования. Феномен утопии, рассматриваемый в социально-философском плане, выражает интенцию к десакрализации, дегерменевтизации социальных норм и отношений, подчиняя их сопряжению с нормативно-рациональной сферой.

В эпоху Просвещения возникают более оригинальные социальные концепции (А.Р. Тюрго, Ж.А. Кондорсе), представляющие собой период окончательного отказа от внерациональных способов интерпретации социально-исторической процессуальности. Именно начиная с данной эпохи бытие человека перестаёт соотноситься и зависеть от какой-либо неантропологической сущности (космос античности, бог христианства).

Начиная с Э. Роттердамского, Ф. Бэкона, Т. Гоббса в европейской науке развитие общества принято было ассоциировать с прогрессом материального производства, с усовершенствованием орудий труда, техники, технологий и соответствующих производственных и экономических отношений. В XIX веке начинают формироваться позитивистские социальные концепции. Для позитивистского подхода (О. Конт, Г. Спенсер) в осмыслиении процесса социально-исторического

движения характерными являются следующие особенности. Отношение частей к целому и отдельных процессов между собой понимаются в качестве естественнонаучной, статической совокупности единичных частных процессов, создающих целое в своём взаимодействии, взаимопротекании. Позитивизм отказывается от имманентного постижения исторического процесса как раз в силу атомарности своей интенции, целесоизмеримости и рациональности своего подхода. Ставшее радикально важным для социальной философии понятие «прогресс» понимается и проявляется через ряд последовательных количественных изменений, самоочевидных по своему характеру («динамика» Конта, «дифференциация» Спенсера). Смысл же социально-исторического движения, сущности прогресса, имманентного всему процессу, остаётся вне сферы внимания позитивизма. Таким образом, для позитивизма социальное развитие понимается как ряд последовательных, комплексных изменений, когда последние имеют характер действительного проявления на всех уровнях бытия, получая тем самым статус естественного закона развития.

В заключение отметим. Рассматривая социальное как предмет философского исследования под углом зрения формирования фундаментального естествознания, ещё раз подчеркнём, что такого рода аналитика считается нами как никогда актуальной. Тому есть множество причин широкого спектра, но ведущей, по нашему мнению, выступает проблема «человекомерности» социальных и естественнонаучных объектов в их объяснении средствами социальной философии, где важнейшими функциями, как отмечают исследователи, сегодня являются социальные и собственно культурные.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ:

1. Цейтлин З. Галилей и его эпоха // Миро-введение. – 1933. – №6. С.1-30.

ПРЕДМЕТ ЭКОЛОГИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ПРОГРАММЕ ВУЗА

Солодухо Н.М.

*Казанский государственный технический
университет им. А.Н.Туполева
Казань, Россия*

Экологическая философия, или экофилософия, является самым молодым разделом философского знания, который начал формироваться в 80-90-е годы XX столетия. Само понятие «экология» значительно старше – в научный оборот его ввел немецкий естествоиспытатель Эрнст Геккель в 60-е годы XIX века. Под экологией он понимал «общую науку об отношениях организмов с окружающей средой, куда мы относим в широком смысле все «условия существования». Они частично органической, частично неоргани-