

О. К. Козубаев

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ
В РЕТРОСПЕКТИВЕ**

БИШКЕК 1995

О.К.КОЗУБАЕВ.

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РЕТРОСПЕКТИВЕ

Бишкек - 1995

В книге раскрывается сложный механизм связи этической теории и практики, прослеживается эволюция эмпирической этической мысли. Рассматриваются специфика применения принципов историзма и преемственности в этической мысли, диалектика нравственного прогресса, отдельные этапы истории этического миропонимания кыргызского народа.

Из трех дихотомий времени: прошлое - настоящее - будущее, - прошлое интерпретируется как самое богатое. Но оно богато, если его знаем и понимаем. Память - это преодоление времени. В этом ее нравственная суть.

Книга рассчитана для студентов, специалистов и широкого круга читателей.

Утверждено к печати Ученым Советом Института философии и права
НАН Кыргызской Республики

Редакция: Жумагулов М.Ж., доктор философских наук,
профессор;

Осмонов О.Дж., доктор исторических наук,
профессор;

Бекбоев А.А., кандидат философских наук, доцент

Рецензент: Нарынбаев А.И., член-корреспондент НАН
Кыргызской Республики

© Кыргызский сельскохозяйственный институт
им.К.И.Скрябина, 1995

История кыргызского народа уходит в глубокую древность. Еще в конце III века до нашей эры древние кыргызские племена были известны под названием "ге-гунь" или "гян-гунь". И действительно, уже более двух тысяч лет тому назад в письменных источниках начали встречаться этнонимы и топонимы, так или иначе сближаемые с территорией и этническими общностями, имеющими либо прямое, либо косвенное отношение к далеким предкам современного кыргызского народа.

Длительная многовековая история кыргызов, их своеобразная культура, которая увенчана созданием такого памятника духовной культуры, как всемирно известный монументальный эпос "Манас", - все это вызывало и вызывает огромный научный интерес к проблемам истории кыргызского народа вообще, особенно истории его духовной культуры, общественной мысли, в частности. "Седа древность" при всех обстоятельствах останется для будущих поколений необычайно интересной эпохой. Ибо история и современность диалектически переплетаются и перекликаются. Связь исторического прошлого с сегодняшним днем состоит в том, что мы, оглядываясь в глубь истории, извлекаем уроки мудрости.

Поэтому актуализируется задача познания всего прогрессивного, что создано на протяжении многовековой истории кыргызов. Прошлое связано с современностью не только в процессе познания, но и в самой объективной действительности, в том числе и в духовной сфере. Это говорит о том, что усвоение духовно-культурного опыта прошлого должно быть подчинено задачам современной социально-исторической практики, направлено в конечном итоге на использование опыта прошлого в практической деятельности. Например, совершенно очевидно, что без всестороннего и глубокого изучения этического наследия прошлого, концентрирующего в себе многовековой моральный опыт, невозможно успешно решить задачу воспитания личности как общественно-исторического субъекта. При этом, из каждой национальной культуры необходимо извлекать только ее демократические и прогрессивные элементы.

Когда речь идет о духовных ценностях прошлого, иной раз не хватает разностороннего подхода. А духовное наследие требует дифференцированного отношения, здесь вопрос не может быть приведен к одному универсальному знаменателю. Здесь не может быть места вульгарно-социологическим отрицаниям всех, без разбора,

национальных ценностей культуры прошлого, как якобы феодальных или националистических пережитков. Одновременно здесь вредна и национальная ограниченность.

Отстаивая или, наоборот, отвергая что-нибудь, необходимо помнить о том, что не следует отказываться от истины народного только на том основании, что оно "старое". Важно значение имеет философская парадигма о том, что старое ценно не только само по себе, но еще, и прежде всего, как исходный пункт для дальнейшего духовного развития.

Где сохранены и в чем воплощены этические идеалы и ценности прошлого? Ведь даль памяти народной так необозрима и бесконечна, что для потомков могут передаваться только самые значительные, самые памятные творения и деяния, идеи и взгляды, которые воплощены в материальных и духовных ценностях. Закономерно, они будут претерпевать бесконечные изменения на протяжении веков, ибо каждое новое поколение, каждое новое время оставляет на них свою печать, свой след. Но их истинную суть, их рациональное зерно никто не в силах изменить или совсем перечеркнуть. Это особым образом касается морально-этических ценностей прошлого, концентрирующих в себе многовековой моральный опыт.

Одним из классических носителей многовекового морально-этического опыта народа является устное народное творчество. Отсутствие необходимого письменного материала из прошлой истории кыргызов вдвойне повышает познавательное значение фольклора, который есть "важный факт народного самосознания и национальной культуры". Характерным для фольклора является то, что в них необычайно богато представлены философско-этические представления народа.

Одним из важных наследий средневековой культуры является поэма нашего земляка Юсуфа Баласагуни "Кутадгу билиг". В ней наблюдается приверженность Юсуфа к рационалистическим традициям: глубокое уважение к человеческому разуму, опора на достижение передовой культуры своей эпохи и умозрительное обоснование возможности разрешения всех социальных проблем, переживаемых той исторической эпохой. Однако именно мысль о возможности мудрыми советами ликвидировать неразумность и несправедливость господствующих общественных отношений ставит его поэму в один ряд с

¹ АЗБЕЛЕВ С.Н. Историзм бытия и специфика фольклора. - М., 1982. С.23.

идеалистическими и утопическими концепциями. Правда, все положения поэмы не следует рассматривать как оторванное вообще от реальной практики; более того, в своей этике Баласагуни нередко проповедует мораль реального человека, описывает его данные переживания и его конкретные стремления к счастью, к добру. Это показывает, что этические воззрения автора поэмы составляют основу его политических и социальных воззрений. Поэтому этические взгляды мыслителя трактуются в неразрывной связи с его социально-политическими представлениями.

Таким образом, история нравов представляет собой одну из наиболее ярких, интересных и вместе с тем труднодоступных для теоретической систематизации областей знания. В ней отразилась не сухая, внешняя хроника событий, а живая сокровенность духовной активности действовавшего субъекта истории - человечества.

Поток времени неотвратимо унес с собой моральные нормы и идеалы прошлого. И очень много здесь, вероятно, утеряно для исследователя. Исследователю легче определить технологию того или иного трудового процесса прошлых поколений, описать битву, установить дату мятежа, чем правильно воспроизвести те страсти, которые бушевали в истории, прямо и непосредственно выражались в нравственных позициях участников - в их осуждении и одобрении, надеждах и горе, в их представлениях о добре и зле. Тем не менее, подвергая анализу имеющийся в нашем распоряжении материал, можно посредством теоретического обобщения и синтеза "реставрировать" нравы, нравственные идеалы прошлого. Конечно, это нелегкая задача, требующая от исследователя не только точной непредвзятой регистрации, интерпретации исторического прошлого, но и субъективно-активного проникновения в смысл и суть прошлого. Не только строго логического, но иногда и эмоционально-психологического проникновения.

История этической мысли показывает, что ее нельзя рассматривать в виде прямого движения вперед. Это чрезвычайно противоречивый, разнокачественный и сложный процесс. Со сменой эпох и цивилизаций меняются сами противоположности добра и зла, иногда эти понятия неожиданно меняются местами.

Различные ступени движения этих противоположностей представляют собой качественно своеобразные уровни. В целом они могут быть оценены как историческое развитие от низшего к высшему.

Это постольку, поскольку каждый последующий уровень развития общественного сознания в целом объективно является качественно более высоким. Именно через эту динамику движутся и разрешаются противоположности добра и зла. И каждая, исторически более зрелая противоположность выражает более зрелые нравственно-этические проблемы. Соответственно вся динамика нравственного прогресса обретает последовательный смысл поступательного движения вперед.

Нравственный прогресс - это не простое увеличение морального добра и уменьшение зла. Также толкование является поверхностным, односторонним и ненаучным. Прогресс морали представляет собой восходящее движение нравственных отношений от низшего к высшему, совершающееся в диалектическом единстве и борьбе добра и зла. Это означает, что по мере нравственного прогресса противоположности добра и зла как характеристики морального и аморального каждый раз разрешаются в различных конкретно исторических условиях. Нравственный прогресс - это преемственная связь между моралью различных эпох и социальных групп. Нормы и идеалы новой морали возникают на базе духовного наследия прошлого путем отрицания отживших моментов, сторон и критического освоения всего того, что может быть использовано восходящим обществом.

То обстоятельство, что менялись взгляды на добро и зло, ничуть не означает морального релятивизма, то есть признания независимости этих понятий от каких-либо объективных законов, объективного критерия морали. На основании своего эмпирического опыта люди устанавливали, что есть для них добро, а что - зло. Стало быть, исторические потребности социальной практики субъективно осмысливаются в моральном сознании людей и выражаются в понятиях добра и зла. Прежде чем представления о добре и зле стали принадлежностью индивидуального сознания, они существовали уже в общественном сознании и выступали по отношению к личности критерием нравственного или безнравственного. Однако личность не может оставаться равнодушной к идеалам, принципам и нормам морали.

Как же возникают представления о добре и зле? В эмпирическом сознании они складываются стихийно, как составная часть социальной практики. В этом случае они составляют совокупность неписаных норм и правил, сконцентрированных в нравах и моральном сознании. Тем не менее и в эмпирическом понимании добро - это поведение отдельных людей или социальных групп, нормы, мотивы, цели их поведения,

Л. Мороз К. Интеллект. СД. Т. 25. С. 343

нравственные качества, содействующие общественному прогрессу. Зло - также поведение, такие нормы и идеалы, которые противодействуют общественному прогрессу или гуманности в отношениях между людьми.

Добро - не метафизический вечный абсолют, все изменения которого сводятся только к количественному росту или уменьшению. История - не прямолинейный процесс количественного накопления от одного этапа к другому, некоторого "всечеловеческого" универсального добра. Добро всегда исторически конкретно, не существуя без своей качественной противоположности - зла. И каждый новый этап нравственного прогресса характеризуется качественно своеобразными противоположностями добра и зла. В ходе исторического движения одна пара противоположностей меняет другую. Здесь только следует помнить, что если нечто, оценивающееся ранее как добро, выступает на новом этапе как зло, то это потому, что оно подчинено новой фундаментальной противоречивости нравственности. Бывшее добро - не та же старая ценность, которая приобрела в результате таинственной исторической метаморфозы отрицательный смысл, а, в известном смысле, другая ценность, включенная в иную систему норм, в иную структуру морального сознания.

Развитие этической мысли является закономерным историческим процессом. Будучи составной частью духовной культуры и миропонимания людей, этическая мысль в своем развитии отражает общенациональный нравственный прогресс человечества, тенденцию поступательного динамичного развития общества и единства всемирно-исторического процесса. Поэтому можно утвердительно подчеркнуть, что нельзя и невозможно отделить развитие этической мысли того или иного народа от общей истории нравственного прогресса. Этические парадигмы каждого народа, история его нравов возникла и развивалась как неотъемлемая часть общей мировой этической мысли. В то же время это не означает, что нет необходимости изучения истории этической мысли отдельных народов, их национальной специфики, вклада в этическую культуру и сокровищницу человечества. Без такого интегрально-дифференцированного подхода к изучению истории этики каждого народа в отдельности невозможно создать научно полную историю этической мысли как составной части общественно-философской мысли. Ибо игнорирование специфики, национальных особенностей развития этической мысли отдельных народов, самобытности их духовной культуры, как известно, приводят к подмене

Э. Дименталь и др. - Духовная культура: История, 1983 г. С. 49.

истории мировой этической мысли историей отдельных, якобы наднациональных "этических цивилизаций", "моральных систем", имеющих свои особые законы, и тем самым противопоставляет и искаженно изображает реальное взаимодействие этических культур в их историческом прошлом.

Идейное наследие каждого народа содержит самобытные этические ценности, обогатившие общую сокровищницу мировой этики. Многовековая история кыргызской этической мысли - не исключение в этой общей закономерности. Она также имеет прогрессивные традиции, представляющие большой научный интерес для изучения истории духовной жизни не только кыргызского народа, но и народов Средней Азии и Казахстана, народов Среднего Востока, имевших с ним тесную связь и общность культур в отдельные периоды его истории. Кроме того, следует иметь в виду еще тот неоспоримый факт, что этические представления и идеи всегда доминировали в миропонимании кыргызского народа. В определенном смысле нравственное миропонимание народа нередко включало в себя одновременно его общественно-политические, социологические воззрения.

Вот.

1. К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

История общественной мысли, представляя собой составную часть изучения истории, включает рассмотрение социально-экономических, политических, философских, этических и т.д. представлений, идей и учений.

Предметом истории общественной мысли являются представления, идеи, учения в их специфической форме на том или ином конкретном этапе истории. Это те идеи, которые сыграли весьма существенную роль в прогрессивном общественном развитии народов, классов, социальных групп, то есть прежде всего это передовые идеи. История общественной мысли есть отражение основных помыслов и чаяний народа, история мировоззрений.

Исключительное методологическое значение для понимания предмета и структуры истории общественной мысли имеет историко-логический подход. При этом сложном явлении общественной мысли выделяется ее главное и основное содержание. Главным содержанием общественной мысли определенной эпохи является развитие и борьба различных идеологических систем и воззрений классов и социальных групп. В основе каждого направления общественной мысли лежит определенное мирозерцание, находящее своеобразное выражение во взглядах народа, отдельных его мыслителей.

Существенным и в то же время обобщающим для истории общественной мысли является философско-социологический аспект. Глубокое понимание этого аспекта истории общественной мысли дает возможность говорить о ней как о явлении, выражающем закономерности и тенденции общественного развития. Например, ставя вопрос о трех направлениях русской общественной мысли - буржуазно-либеральном, народническом и марксистском, можно отметить в каждом из них целую систему воззрений, а в этой системе закономерно выделяется философско-социологический принцип.

Проблема структуры общественной мысли предполагает прежде всего понимание того, что она в своих компонентах и в целом обуславливается конкретным социально-экономическим строем, структурой общественных отношений. Следовательно, значение той или иной сферы общественной мысли неоднозначно на определенном конкретно-историческом этапе.

Логика развития общественной мысли такова; что сначала она складывается как реальный социально-исторический феномен, а затем на сравнительно высокой ступени общественного развития предпринимается попытка теоретического постижения и систематизации ее истории, оформляется понятие о ней.

Возникновение понятия "общественная мысль" отразило тот многократно наблюдавшийся факт, что в истории народа в процессе поиска решения насущных вопросов общественной жизни различные формы гуманитарного знания, философская мысль, политическая мысль, экономическая мысль и т.д. выступают не порознь, а совместно, то есть данное понятие призвано выразить то общее, что содержится в этих различных областях.

Слово "общественный" имеет разные оттенки значений. Например, сознание каждого человека социально по своему происхождению - оно формируется в обществе, под его определяющим воздействием; это, однако, не исключает важности и необходимости различия индивидуального и общественного сознания; отдельное и общее взаимосвязаны и в то же время они различны, образуют единство противоположностей. С другой стороны, социально не только общественное, но и естественнонаучное, ибо любая наука есть общественное явление и имеет общественное значение.

В каждом из этих оттенков наличествует ограничительный момент: в первом случае - связанный с единичностью, отдельностью субъекта, во втором - с качественным своеобразием объекта, то есть природы, взятой в ее отличии от общества. Иначе обстоит дело с понятием "общественное" относительно истории общественной мысли. Источник, основа и объект общественной мысли - исторически определенное общество, общественные отношения. Будучи объектом общественной мысли, общество является одновременно и ее носителем, субъектом. Именно этим во многом объясняется ее специфический, общественный характер, с чем и связан ее предмет.

Общественная мысль неразрывно связана с историей разных стран и народов, их культурой, движется в русле конкретных этнических традиций. Идеологическая поляризация внутри национальных культур и входящей в их состав общественной мысли в условиях антагонистических формаций не исключает того, что перед общественной мыслью не раз вставали задачи, имеющие общенациональный характер, от решения которых зависело само существование данного народа или страны.

При всем своем многообразии развитие общественной мысли подчиняется закономерностям социально-экономического прогресса. Это - определяющая роль способа материального производства, единства и борьбы противоположностей в диалектике производительных сил и производственных отношений и т.д.

Значение общественной мысли обуславливается ее объективной исторической ролью. Источником общественной мысли является общественная жизнь, а общество не может нормально развиваться, не мысля, не осознавая процесса своего развития. Отражая общественную жизнь, общественная мысль идеологически подготавливает соответствующее движение, а последнее дает толчок дальнейшему развитию мысли. Развитие общества в целом как естественнo-исторический процесс является основой общественной мысли, а общественное мышление есть составная часть этого процесса, одно из его существенных выражений. Например, декабризм, революционный демократизм, народничество в России одновременно были и общественными движениями, и течениями общественной мысли, внутренне и необходимо дополняя друг друга.

Следует отметить, что общественная мысль представляет собой не только знание, но и социально-историческое сознание и самосознание. Общественная мысль охватывает не только знания, но и убеждения; не только системы, доктрины, учения, но и такие взгляды, которые лишены строгой научной выверенности, понятийной структуры и системного характера. Наряду с профессионально-теоретической основой оно содержит и непрофессиональное народно-философское творчество.

В истории общественной мысли, отражающей общественные движения эпохи, в качестве основного компонента выступает философская мировоззренческая сторона. В этом смысле историю общественной мысли можно определить как историю мировоззрений. Одной из важнейших внутренних закономерностей истории общественной мысли является раскрытие мировоззренческой функции философских представлений, идей и концепций. Мировоззренческая сторона их отражает в своей специфической форме не только состояние, но и тенденции интеллектуального развития общества в целом и конкретной исторической эпохи в частности.

Понятие мировоззрение включает совокупность взглядов, представлений и понятий о мире, окружающем человека, и самом человеке как его части. При этом различают мировоззрение в широком и

узком смысле слова, которое включает в себя совокупность всех взглядов на мир, на явления природы и общества: общественно-политические, философские, этические, эстетические, естественнонаучные воззрения и т.д. Мировоззрение в собственном смысле слова - это философские взгляды. С таким определением мировоззрения как в широком, так и в собственном смысле слова можно согласиться лишь частично. Мировоззрение в широком смысле слова определено слишком широко, а мировоззрение в собственном смысле - слишком узко. Однако можно и нужно говорить о мировоззрении в этих двух смыслах.

Наиболее оптимальной дефиницией мировоззрения представляется следующая: это результат духовного освоения (осознания) мироздания с определенной точки зрения - точки зрения взаимоотношения таких основных частей мироздания, как природа и общество. Объект мировоззрения - мир в целом. Но предмет мировоззрения, то есть то, что мировоззрение выделяет в объект, - это именно взаимоотношение мира природы и мира человека или, в соответствии с терминами античной философии, макрокосма и микрокосма. Разумеется, мировоззрение невозможно без того или иного природо-, общество- и человековедения, без той или иной совокупности взглядов на мир в целом.

В целом можно различать два уровня мировоззрения:

- 1) эмоционально-образный, представленно-ассоциативный и
- 2) логико-рассудочный, понятийно-категориальный уровень.

Мировоззрение первого уровня соответствует таким формам общественного сознания, как мифология и религия, а мировоззрение второго уровня - философии, политике и т.д.

Генезис философии. Философия существовала не всегда: ее история насчитывает около 25 тыс. лет. В отличие от философии мировоззрение зародилось значительно раньше как результат неосознанной мировоззренческой потребности человека. Сама же эта потребность возникла в силу трудовой деятельности. Когда отношение людей к мирозданию - "мы" и "оно" - опосредуется орудиями труда, зарождается новое, несуществовавшее ранее субъектно-объектное отношение. Это новое производственно-практическое отношение в системе мироздания в силу определенной разумности людей получает свой духовный аспект, то есть зарождается мировоззренческая потребность. В этот период человек способен ставить перед собой уже довольно отдаленные цели и находить целесообразные способы их реализации. Этот период характеризуют

великие исторические достижения человечества: появляются речь и начатки мышления, человек одомашнивает животных и создает сельскохозяйственные культуры, овладевает огнем, изобретает жизненно важные орудия труда, средства обитания и т.д. Но в то же время уровень первобытного сознания, особенно мышления, еще был невысоким. Критическое и методическое мышление отсутствовало, в сознании преобладала эмоциональность. Таким образом, сознание характеризовали такие черты, как эмоциональность, ирреальная синкретность, ассоциативность, склонность оживлять (гилозоизм), одухотворять (аниматизм) мироздание, одушевлять его части (анимизм) или же уподоблять природные явления человеку (антропоморфизм) и т.д., то есть первобытные люди еще не могли четко отличать реальное от иллюзорного, субъективное от объективного.

Мировоззрение людей первобытного общества в целом носило мифологический характер. Мир отражал стремление первобытного человека понять мир и самого себя. Следовательно, мифология является одним из духовных источников возникновения философии. Но правильно ли считать, что это был ее единственный источник? Разумеется, нет. До появления философии уже существовали начатки некоторых знаний, то есть донучного знания (математика, астрономия, медицина и т.д.). Таким образом, до возникновения философии существовала предфилософия, которая явилась совокупностью мифологии, с одной стороны, и начатков некоторых частных знаний - с другой. А для появления философии должны были сложиться соответствующие экономические, социальные и политические условия, среди них в первую очередь выделяются разделение общества на классы и отделение умственного труда от физического. Эти два великих исторических явления были объективно необходимы в генезисе философии.

Скачок в развитии производительных сил в связи с переходом от века бронзы в век железа увеличил возможности людей и повысил их уверенность в своих силах, еще более активизировал их практическую деятельность, привел к дальнейшему увеличению знания и развитию способности людей к счету и к абстрактному мышлению. Общественное бытие все больше абстрагировалось от общественного сознания, что было очень важно для подъема мировоззрения на более высокий уровень. Выход на историческую арену новых классов, возникновение первых классовых и политических противоречий вызвали потребность в ином

мировоззрению, отвечающем образу жизни, интересам новых общественных сил, слоев, классов. Таким образом, заложенная в предфилософии возможность появления философии стала реализовываться.

Генезис философии следует понимать как само возникновение второго уровня мировоззрения. Мировоззрение, как говорилось выше, существовало и до философии в виде художественно-мифологического комплекса. Философия - это мировоззренческое мышление или мыслящее мировоззрение. С возникновением философии поиски генетического начала мира дополняются поисками субстанции, отчего само генетическое начало приобретает качественно иной характер. Понятие субстанции становится основой системности философии. Так возникает философия как системное мировоззрение. Однако процесс этот происходил постепенно, неравномерно, не везде одинаково.

Генезис философии - это длительный и сложный процесс, имеющий специфические особенности для Востока и Запада.

Во всех трех очагах древней цивилизации в первой половине I тысячелетия до н.э. сложилась в общем одинаковая мировоззренческая предфилософия. Длительное господство древнеазиатского способа производства в Азии и в Северной Африке (в Египте) увековечило связанные с бронзовым веком духовные мировоззренческие формы. Сила традиции здесь была сильнее, чем в Европе. В силу этих причин философия в Афразии не получила тех классических форм, как в Древней Греции, то есть в Европе. Под классическими формами философии понимается гармоничное соотношение мировоззренческого и рационально-системного аспектов философии, ее связь с науками и развитие собственного логического аппарата, что в целом позволило философии отделиться от предфилософии. На Древнем Востоке философия существовала в несколько иных формах, чем на Западе, она была достаточно четко вычленена из предфилософии, часто сливаясь с обыденным нравственным сознанием (в Китае) и религиозно-мифологическим мировоззрением (в Индии).

Из предфилософии первоначально выделяется протофилософия - перворожденная философия, философия, возникшая непосредственно из мифологии под влиянием развивающегося мышления. Для протофилософии характерны значительные пережитки мифологии, неразвитость философской терминологии, отсутствие сколько-нибудь

четкого разделения на материализм и идеализм, что характерно для достаточно зрелых философских систем.

Особо необходимо подчеркнуть, что не следует ни переоценивать роль Запада в развитии философии, ни недооценивать роль восточной философской мысли, и наоборот. Марксистская история философии, к примеру, считает неправильным взгляды, в соответствии с которыми существуют народы, внесшие значительный вклад в развитие философии, и народы, которые ничего или почти ничего не прибавили в сокровищницу философских идей.

Действительно, в античной Греции философия достигла своего наивысшего расцвета, в ней в зародыше содержались многие более поздние виды философии. Немецкая классическая философия явилась философским учением всемирно-исторического значения. Но это не означает, что только Европа была колыбелью философского знания, как утверждают сторонники европоцентризма, представители которого либо вопреки истине отвергают наличие философской мысли на Востоке, либо считают ее сплошь религиозно-мистической, созерцательно-чувственной, чуждой рационального мышления и т.д.

Взгляды, согласно которым восточная философия не играла никакой роли в развитии философской мысли, опровергаются самой историей философии. Развитие философской мысли в странах Древнего Востока началось еще на заре человеческой истории и обогатило философию многими ценными диалектическими идеями. В дальнейшем философия на Востоке развивалась в основном в том же направлении, что и философия на Западе, и они оказывали влияние друг на друга.

Однако, в сравнении с Западом, где эпоха Возрождения, революции ХУП-ХІХ вв., научно-технический прогресс породили бурный подъем философской мысли, в странах Востока, где на многие века затянулось господство феодализма, колониальной системы и религиозной идеологии, не было благоприятных условий для развития философии, и она в Новое время не оказала такого могучего влияния на мировую философскую мысль, как в древние времена или в эпоху средневековья. Однако несостоятельна также и азиоцентристская теория, согласно которой развивалась подлинная философия только на Востоке, а Запад погряз в "рационализме", проповедующая, что "свет разума" всегда шел и идет с Востока, и т.д.

Философская мысль развивалась и на Востоке, и на Западе, и философские учения, возникшие в различных странах, решали в

основном общие проблемы философии, в первую очередь ее основной вопрос о том, что первично: материя или дух, бытие или мышление. Философы, считающие материальное бытие первичным, а дух, сознание - вторичным, относятся к лагерю материализма; философы, утверждающие, что первичен дух, сознание, мышление, относятся к лагерю идеализма.

Вторая сторона основного вопроса философии состоит в ответе на вопрос о том, познаваем ли мир, могут ли представления и понятия людей быть объективной истиной или мир непознаваем? Материализм признает принципиальную познаваемость мира и рассматривает познание как отражение внешней объективной действительности. Философы, отрицающие познаваемость мира, - это агностики и скептики.

Два противоположных направления в философии: материализм и идеализм - возникают уже в древности. В ходе развития философии складываются и два противоположных подхода к познанию мира: диалектический и метафизический методы мышления.

Предмет истории философии - это история возникновения, формирования и развития основных философских направлений - материализма и идеализма, их борьбы и тесно связанная с ними история развития и борьбы диалектического и метафизического мышления. В этой борьбе находят свое отражение общественные интересы и идеология различных классов и социальных групп. В процессе развития философии на смену первоначальному наивно-материалистическим представлениям о том, что идеи и понятия непосредственно порождаются материальными явлениями, пришли научные понятия материалистов Нового времени о первичности материи как объективной реальности, действующей на наши чувства, и вторичности сознания; в середине XIX в. возникло и в дальнейшем было развито марксистское учение о диалектике объекта и субъекта, общественного бытия и общественного сознания.

История философии хранит огромный духовно-культурный опыт человечества, опыт развития духовной культуры в формах наивысшего синтеза. Марксистская философия с момента формирования постоянно подчеркивала преемственность своего развития с этим опытом, со всей историей передовой мысли.

Развитие творческого философского мышления возможно лишь на путях всестороннего изучения истории философии, выражающей все богатство человеческой мысли. В обобщении истории познания вообще заложена та основа, на которой должна разрабатываться диалектика и

история познания. Поэтому изучение истории философии является необходимым условием как овладения философией вообще, так и развития способности к теоретическому мышлению, поскольку история философии как наука мировоззренческая выполняет прежде всего познавательные функции. Она формирует интерес к науке, к отдельным ее проблемам и, можно сказать, общий философский уровень.

Большое значение истории философии как учебной дисциплины придает прежде всего то обстоятельство, что она в концентрированном виде выражает духовный опыт человечества, является важнейшим элементом духовной культуры. Поэтому значение истории философии определяется тем, что история человеческого общества не может быть представлена без истории духовной культуры, а она, в свою очередь, будет далеко неполной без истории философии. Изучение истории философии является лучшей школой выработки логического и философского мышления.

В сложном, многоплановом процессе развития общественно-философской мысли формировалась ее методология, которая представляет стройную систему принципов и методов различной степени общности.

Принципами называются основополагающие мировоззренческие положения, обеспечивающие адекватность познания и служащие основой для разработки всей системы методологии. Они представляют собой систематизированные, подчиняющиеся общей теории знания, направленные на получение нового знания. Общеметодологические максимы имеют универсальный характер, применяются не изолированно, каждый в отдельности, а взаимосвязанно, составляя диалектико-материалистический подход к историко-философскому познанию.

Не меньшей степени общности, чем принципы, обладают методы историко-философского познания. Методами называются способы и подходы к изучению понятий, категорий, законов и различных проблем историко-философского процесса.

К всеобщим принципам историко-философского познания относятся принцип партийности, принцип единства философского развития человечества, принцип поступательного развития философии и др.

Принцип партийности был сформулирован К.Марксом и Ф.Энгельсом, которые показали, что история общественно-философской мысли представляет собой противоречиво-параллельное существование

материализма и идеализма - двух главных философских направлений. Однако, существование двух лагерей в философии - материализма и идеализма - не означает их изоляции друг от друга, существования в виде автономных философских направлений. Одним из важнейших принципов историко-философского познания в этой связи является принцип единства философского развития человечества, который требует изучать развитие общественно-философской мысли как единый процесс, включающий в себя национальные и региональные философские школы и течения, учитывающий диалектику национального и интернационального в его развитии. Единство культурно-философского развития человечества определяется взаимосвязью философских учений различных эпох и народов. История философии при таком методологическом подходе изучается как противоречивое, сложное, многоплановое поступательно-возвратное образование.

Этот принцип связан с принципом поступательного развития философии, в основе которого лежит постоянно проявляющаяся тенденция накопления знаний, их углубления, перехода от познания сущности одного порядка к познанию сущности другого, более высокого порядка, с диалектическим отрицанием и развитием элементов старого. Подобная тенденция реализуется на основе преемственности в развитии философии. В истории философии, как ни в одной другой науке, наиболее сильна преемственность, критическая переработка, взаимосвязь идей и концепций прошлых философских учений, систем с настоящим.

Среди методов историко-философского познания можно выделить проблемный, конкретно-исторический и сравнительно-исторический подходы, которые, не умаляя роли и значения других методов и подходов, более существенны в изучении истории общественно-философской мысли.

Социально обусловленное историческое развитие философского знания подчиняется специфическим для познания закономерностям, среди которых важное значение имеет восхождение конкретно-чувственного к абстрактно-всеобщему. Учение об этом восхождении образует ядро материалистической диалектики как теории познания и логики.

Общественно-философская мысль в своем развитии формируется как система, состоящая из специфических элементов, объединенных в структурное целое. Она может быть рассмотрена в историческом плане под разным углом зрения, в том числе и как история возникновения,

развития и решения определенных проблем. Методологическое обоснование истории общественно-философской мысли как истории проблем вызывает особый интерес. Проблемный подход в изучении истории культурно-философского процесса позволяет раскрыть глубинные, сущностные характеристики исторического существования философского знания. Проблемный метод в рамках диалектико-материалистической интерпретации историко-философского процесса позволяет объединить гносеологический и логический анализы и тем самым избежать вульгарной социологизации.

Еще в своих ранних историко-философских исследованиях К. Маркс обратил внимание на то, что "в истории философии существуют узловые пункты, которые возвышают философию в самой себе до конкретности, объединяют абстрактные принципы в единое целое и таким образом прерывают прямолинейное движение"². Видимо, правильно будет сказать, что "узловые пункты", возникающие в истории общественно-философской мысли, - это проблемы, с разрешением которых связано появление и развитие понятий и категорий как "ступенек познания мира". Проблемно-понятийный анализ составляет суть исследования истории общественно-философской мысли. История философии, рассмотренная гносеологически и логически, предстает как история возникновения и развития проблем, их решений, а понятия и категории - как "ступеньки" отражения объекта философского знания.

Историко-философский анализ многопланов, поскольку многообразны функции, выполняемые самой философией в конкретно-исторической ситуации. Проблемный подход - лишь один из методов в рамках мировоззренческой методологии в целом, но метод важный. Он дает возможность проследить "восхождение" мысли от эмпирии к теории, а совокупность проблем в каждой отдельной культурно-философской системе обусловлена социальным контекстом ее существования, стилем, уровнем и масштабом мышления эпохи.

Конкретно-исторический метод изучения истории философии требует учета всего объема условий - общественно-политических, национальных, культурных, - детерминирующих развитие философского знания, определяющих его национальное своеобразие. Философские учения, существуя в форме понятий, категорий, законов и проблем, тем не менее конкретны в своих исторических, национальных проявлениях.

² МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.40. С.108-109.

История философии знает множество примеров исторически своеобразных проявлений, скажем, материализма.

Конкретно-исторический метод предполагает рассмотрение истории общественно-философской мысли в контексте практики общества, его интеллектуального потенциала, всех, даже самых противоречивых, сторон развития философии. Ценность конкретно-исторического метода заключаются также во всесторонности анализа историко-философского материала, в привлечении его во всем имеющемся объеме.

Сравнительно-исторический метод изучения истории философии требует сопоставления философских учений как моментов поступательного развития философии. Этот метод имеет большое значение при изучении развития философских идей, проблем, понятий, категорий, позволяет установить различие и сходство философских учений у различных народов, утверждать единство историко-философского процесса и на основе его - несостоятельность учений типа европоцентристских и востокоцентристских теорий генезиса и развития философии.

Таким образом, история философии как научное знание находится в постоянном развитии, ибо ее задачей является адекватное отражение своего объекта. В процессе развития философской мысли донаучные представления древних философов о способности человека познать мир переросли в результате развития общественной практики в материалистическую теорию познания. Высшей степенью развития материалистических взглядов на мир и его познание стал диалектический материализм, выступающий как научная теория познания истины и рассматривающий познание мира как обусловленный развитием общественной практики диалектический процесс.

В целом историческое развитие важнейших течений философской мысли показывает, что история философии - не простая сумма различных философских систем и школ, сменяющих друг друга, а закономерный историко-логический процесс, все ступени которого взаимно связаны между собой. История философии предстает как философское обобщение истории умственного развития человечества, истории науки и культуры, как философское отражение и обобщение борьбы идей. В содержании и структуре философской мысли нашли свое отражение великие события истории, социальные революции, эпохальные открытия науки. В передовых философских учениях воплощены богатейший жизненный

опыт народов, их общественные идеалы, творческие поиски в науке и искусстве. Нельзя поэтому понять историю человека, его прошлое, настоящее и будущее, не зная истории философии, не изучая ее.

В истории философии понятия "добро" и "зло" привлекали к себе внимание мыслителей больше, чем другие этические понятия, поскольку они представляют собою наиболее общую форму выражения моральной оценки, разграничивающую "нравственное" и "безнравственное". По этой же причине интерес к ним не угасает и в современной философской науке.

Вст. — Разные этические школы вкладывали различное содержание в понятия добра и зла, предлагали различные способы утверждения добродетели и борьбы с пороками. Однако, несмотря на то, что от эпохи к эпохе и от народа к народу постоянно менялись представления о добре и зле, сама диалектика этой противоположности всегда сохранялась в моральном сознании.

Несмотря на всеобщее признание понятий добра и зла, основными для этики, специальный историко-философский анализ предпринимается в философской литературе сравнительно редко. Дело в том, что пока на первый план выдвигаются задачи методологического характера: с чего целесообразнее начинать исследование, на какие моменты обратить большее внимание, какими принципами руководствоваться при изучении и т.д. Только тщательно изучив и переосмыслив историко-философское наследие, можно добиться определенных успехов в исследовании категорий добра и зла. При таком подходе история философских систем рассматривается только с точки зрения истории проблем, связанных с разработкой понятий "моральное добро" и "моральное зло".

Постановка вопроса о развитии домарксистских концепций добра и зла предполагает вычленение в первую очередь античной и немецкой классической философии. В этой связи мы стремимся выделить ряд важнейших, еще недостаточно исследованных аспектов этих философских систем, относящихся к интерпретации проблем добра и зла.

На примере этических воззрений мыслителей античной философии можно проследить общие закономерности постепенного выделения представлений о хороших и плохих поступках в самостоятельные понятия морального добра и морального зла, обнаружить ранние попытки философского обоснования содержания, необходимости и взаимосвязи этих понятий.

Среди концепций добра и зла в Древней Греции и Древнем Риме наибольший интерес представляют учения Гераклита, софистов, Сократа и Платона, материалистов (Демокрита, Эпикура, Лукреция) и стоиков.

Для родоначальника диалектики Гераклита характерно стремление к объединению противоположностей - доброго и злого: "И добро и зло - одно"; "У бога прекрасно все, и хорошо, и справедливо, люди же одно считают несправедливым, другое - справедливым"³. Однако, объединяя противоположности в единое целое, Гераклит не стирает различия между ними. Единство для него необходимо и закономерно раздваивается и образуется из взаимодействия противоположностей прекрасного и безобразного, доброго и злого, при этом одна противоположность не мыслима без другой. Так, "зло приятным делает добро" и подобно тому, как болезнь заставляет оценить здоровье, так познание зла заставляет людей предпочитать добро. Если бы исчезли зло и вражда, то, по мнению Гераклита, исчезло бы все, в том числе и добро.

С критикой традиционной морали, основанной на слепом соблюдении существующих законов, выступили софисты. В отличие от предшествующих "космологических" учений о началах и элементах, софисты ставят в центр внимания человека, объявляя его критерием и мерой не только для самого себя, но и для других вещей. Такой "антропологический" поворот в философии привел к тому, что софистам гораздо ближе стали художественные творения Гомера и Гесиода, чем рассуждения Фалеса и Анаксимандра.

Критерием морального добра, согласно софистам, является человек. Однако благо человека они нередко отождествляют с пользой и частной выгодой. Справедливость софисты не считали настоящим благом, так как справедливость приносила пользу лишь сильнейшему, а повинующемуся она только во вред. Большинство законов объявлялось

³ Материалисты древней Греции. - М., 1955. С.46, 50.

† 4. Диалектика и этика. - *Вестник*
Наука, 1983. С. 75.

ими злом, поскольку они противоречат природе, враждебны ей. Субъективизм софистов в понимании добра и зла, имея положительное значение по сравнению с надчеловеческими, божественными конструкциями, приводил в то же время к признанию относительности и условности моральных суждений.

Если для софистов было характерно перенесение внимания с космологических проблем на антропологические, то Сократ еще более сузил сферу философских исследований, считая основной задачей философии решение этических проблем, касающихся поведения человека. Философия, по Сократу, - это такая мудрость, которая помогает осознать, что является добром, а что злом, что прекрасно, а что безобразно в поведении человека, что справедливо, а что несправедливо. Ф.Х.Кессиди, комментируя диалог Платона "Хармид", говорит, что некий сон подсказал Сократу, что "самое главное, решающее для человека - это знание о добре и зле, умение отличить одно от другого. Это знание является, согласно Сократу, руководящим принципом в жизни, поведении и воспитании"⁴. В этом диалоге Сократ вынуждает Крития признать, что жить благополучно и счастливо - значит жить не со знанием вообще и не со всеми другими знаниями, а только с тем, что относится к добру и злу.

Соединение знания с добродетельностью делает философию Сократа нравственной, а его этику - научной. Согласно Сократу, дурные поступки возможны лишь по невежеству, тогда как добродетель совпадает с настоящим знанием. Знающий всегда предпочтет меньшее зло и меньшее безобразие большему злу и большему безобразию. Веря в возможность для человека стать лучше в процессе исследования понятий "добро" и "зло", Сократ начинает свои знаменитые беседы, направленные в конечном счете на выяснение природы этих понятий.

Борясь с этическим релятивизмом софистов, Сократ пытается определить сущность понятий морального добра или морального зла и не смешивать знание сущности со знанием только признака (одного из проявлений) того и другого. От единичных фактов Сократ индуктивным путем переходит ко всеобщим этическим понятиям, выражающим сущность добродетели и порока. С этого поиска всеобщей основы доброго и злого собственно и начинается в истории философии процесс становления и развития категорий добра и зла как научных философских понятий.

⁴ КЕССИДИ Ф.Х. Сократ. - М., 1976. С.82.

В рассуждениях о природе добра и зла Сократ часто прибегает к критерию полезности, однако это не значит, что он становится на точку зрения утилитаризма в морали. Дело в том, что само понятие пользы не является у Сократа утилитарно-прагматическим, оно наполняется совершенно новым содержанием в результате обоснования его идеалом разумности: "Хотя люди считают, что полезно то, что помогает им достичь желаемого, но более всего полезно знать, чего следует желать"⁵.

Платон продолжил и развил учение Сократа о всеобщих этических понятиях. Без тщательного рассмотрения вопроса о сущности добра и зла, по мнению Платона, бесполезна, не нужна, а может быть, и вредна вся остальная и практическая, и теоретическая деятельность людей. Не понимая сущности добра и зла, люди заблуждаются и называют добром или злом то, что им только кажется приятным, хорошим, полезным или плохим, вредным и т.д. Другими словами, без знания сущности добра и зла нельзя, согласно Платону, заметить и понять их проявлений в жизни.

Таким образом, благодаря Сократу и Платону человечество впервые осознало разницу между вопросами "что добродетельно и что порочно?", "что такое добродетель и что такое порок?".

В философии Платона идея блага приобретает значение морального добра. Наполнение понятий блага и зла нравственным смыслом, соединение их с понятиями добродетели и порока происходят у Платона при разборе вопроса о том, что лучше - справедливость или несправедливость, а также при доказательстве того, что творить несправедливость - большее зло и хуже для человека, чем терпеть несправедливость. Исследуя, что такое справедливость, Платон хочет показать, что именно она соответствует благу в большей степени, так как делает человека счастливым. А самым несчастным, по логике Платона, следует признать отъявленного негодяя, хотя бы он и обладал всеми остальными преимуществами (кроме добродетели).

Особо следует остановиться на анализе Платоном диалектического взаимодействия доброго и злого. Несмотря на то, что Сократ и Платон признают доброе, прекрасное и справедливое в качестве устойчивых, вечных и постоянных начал, в их системах уделяется много внимания взаимодействию этих начал с их противоположностями. Сами по себе добродетель и порок абсолютно противоположны и не могут возникнуть друг из друга ни в нас, ни в природе. И тем не менее единство противоположностей все же имеет место. Например, Платон в "Федре"

⁵ Цит. по: КЕССИДИ Ф.Х. Сократ. - С.157.

критикует учение о душе как о гармонии, поскольку в ней одновременно содержатся и добродетель, и порочность. Если бы душа была гармонией, она жила бы в лад со всеми желаниями, однако на самом деле в ней всегда происходит борьба: одна часть властвует над другой. При превращении несправедливого человека в справедливого, прекрасного в безобразного, и наоборот, не сами противоположности переходят друг в друга, а люди, несущие эти противоположности, попадают под влияние либо добродетели, либо порока. Таков изложенный в "Федоне" метод, позволяющий Платону сохранить устойчивость и абсолютность понятий и в то же время отразить взаимодействие противоположностей. Этим объясняется тот факт, что Платон хотя и делит людей на лучших и худших⁶, но считает, что постоянно быть хорошим невозможно, как и совершенно несправедливым. Он утверждает, что стать дурным может только хороший человек, но возражает против того, чтобы останавливаться на признании вещей в каком-то отношении прекрасными, а в каком-то безобразными⁷. Даже в самом порочном (тираническом) человеке, душа которого преисполнена низости, Платон допускает те части души, которые порядочны, но находятся в подчинении⁸.

Таким образом, нравственность не сводится к абстрактному торжеству блага и добра, но предполагает в каждом человеке напряженную борьбу добра и зла. Победу первого над вторым Платон называет "преодолением самого себя", а второго над первым - "уступкой самому себе". Также и в справедливом государстве "жалкие вождения большинства подчиняются ... разумным желаниям меньшинства, то есть людей порядочных"⁹. Естественное созвучие худшего и лучшего в вопросе о том, чему из них надлежит править и в государстве, и в каждом отдельном человеке, Платон называет рассудительностью, а занятость каждого своим делом - справедливостью.

Первым философом, систематизировавшим основные этические категории и написавшим специальный трактат по этике, является Аристотель. Традиционные и нередко совершенно не связанные с моралью философские категории "благо" и "зло" превращаются у Аристотеля в основные этические понятия - "добродетель" и "порок".

⁶ ПЛАТОН. Сочинения. В 3 т. - М., 1968. Т. 1. С. 253.

⁷ Там же. - С. 283.

⁸ Там же. - С. 399.

⁹ Там же. - С. 222.

Придав нравственную значимость понятиям "добро" и "зло", Аристотель обстоятельно разъясняет смысл их. Добродетель - это "преднамеренное (сознательное), приобретенное качество души, состоящее в субъективной середине и определенное разумом, и притом определенное так, как бы ее определил благоразумный человек, середина двух зол - избытка и недостатка. Сверх того, она и потому середина, что порою переступает границу должного в аффектах и действиях - то по отношению к избытку, то по отношению к недостатку, добродетель же находит и избирает середину"¹⁰.

Мы видели, что в истории философии и до Аристотеля не раз появлялась мысль о середине как высшем благе. Однако у Аристотеля речь идет не просто о благе как о середине между двумя крайностями, являющимися злом, а о намеренном выборе поведения, оберегающего нас и окружающих от бедствий, связанных с избытком и недостатком. Деятельность, сопряженная с добродетелью, то есть с разумным и намеренным выбором середины, приводит, согласно Аристотелю, к блаженству. Кроме того, никто прежде не дал такой подробной классификации моральных качеств в зависимости от выражения ими середины или крайностей аффектов и действий. Учение о добродетели как выборе середины между избытком и недостатком превращает этику Аристотеля в анализ взаимодействия морального добра и морального зла.

Среди особенностей аристотелевского анализа категорий добра и зла следует выделить еще два момента. Первый помогает уяснить содержание понятий морального добра и морального зла в этике Аристотеля, второй - их диалектическую взаимосвязь. К первому относится стремление превратить этику в практическую науку о реальных и достижимых благах. Аристотель выступал против чрезмерного увлечения Платона исследованием идеи блага, сущности блага самого по себе. Благо "само по себе" и "всеобщее благо" Аристотель считал испостижимым, тогда как этика должна заниматься поиском реального блага. В отличие от Сократа и Платона Аристотель пытается связать учение о добре и зле с практическими проблемами.

Диалектика добра и зла, добродетели и порока рассматривается Аристотелем с других позиций, чем, например, единство и борьба противоположностей Гераклитом. Допущение противоположных определений у Аристотеля сочетается с принятием безусловного начала

¹⁰ Антология мировой философии. - М., 1969. Т. 1. Ч. 1. С. 461-462.

(аксиомы) о невозможности противоречивых утверждений. "Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же и в одном и том же отношении"¹¹. Специфика аристотелевского подхода к противоречию проявляется в двойственной оценке добродетели. Она вроде бы и рождается на стыке противоположных сторон (крайностей), но сама по себе не противоречива, совершенна. "Поэтому-то и определяющий добродетель по ее сущности и понятию должен назвать ее серединой, а по ее совершенству и значению должен назвать ее крайностью, высшим"¹². Она даже однообразна. "Ошибаться можно различно (ибо зло беспредельно, как картинно выражались пифагорейцы, а добро ограничено), верно поступать можно лишь одним путем, поэтому-то первое легко, а второе трудно; легко промахнуться, трудно попасть в цель, поэтому-то избыток и недостаток - принадлежности порока, середина принадлежность добродетели. Совершенные люди - однообразны, порочные - разнообразны"¹³.

Аристотель старается сохранить верность принципу непротиворечивости всякого доказательства. И если что-то обозначает сущность, это имеет тот смысл, что бытие для него не заключается в чем-либо другом. Так и добродетель, делая человека способным к совершенной деятельности, не допускает никакого отнятия или прибавления, потому и называясь совершенной. Принцип непротиворечивости мешает Аристотелю рассмотреть взаимодействие добродетели и порока в самом процессе нравственной деятельности. Он считает, например, неприличным для взрослого человека чувство стыда. Взрослый человек не должен делать ничего из того, что могло бы породить стыд. Если же он совершает дурное и стыдится, это свидетельствует только о его порочности. Хороший человек не станет делать ничего дурного, и потому стыд не свойствен ему.

Сложную противоречивую зависимость между добром и злом Аристотель отразил также в своем учении о справедливости как воздаяния равным. Нельзя, например, побить должностное лицо, если оно побьет кого-либо; если же кто-то побьет должностное лицо, то его надо наказать гораздо строже. Пытаясь разрешить это противоречие, Аристотель вводит два вида справедливости - распределяющую и уравнивающую. Но даже уравнивающая справедливость,

¹¹ АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения. В 4 т. - М., 1975. Т.1. С.125.

¹² Диалогия мировой философии. - М., 1969. Т.1. Ч.1. С.462.

¹³ Там же. - С.461.

поддерживающая общественные отношения, связанные с обменом, имеет в виду пропорциональность, а не абсолютное равенство. Каждому воздается пропорционально его деятельности, при этом стараются воздать или за зло злом, или за добро добром.

Этика Аристотеля значительно обогатила понимание природы морального добра и морального зла в античной философии. Если Сократ и Платон обратили внимание на необходимость теоретического исследования сущности добра и зла и старались прежде всего выяснить, что является добродетелью, то Аристотель попытался вернуться от сущности к конкретным проявлениям добродетели и порока в жизни, соединив теоретическое мышление с практическим и дополнив знание добродетели практичностью, находящей средства осуществления заданной добродетелью правильной цели. В результате этика в лице Сократа, Платона и Аристотеля совершила закономерный для всех наук шаг от чувственно-конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному в мышлении, то есть от непосредственного бытия к сущности и от сущности к способам ее проявления и формирования.

В этике Демокрита, Эпикура и Лукреция диалектика добра и зла связывается с естественными для каждого человека ощущениями удовольствия и неудовольствия. Это явный материализм по сравнению с учениями философов, искавших источник добра и зла в идее или боге. Заслуга и Демокрита, и Эпикура, и Лукреция состоит в том, что они не ограничиваются признанием чувства удовольствия соответствующим природе человека, а страдания - чуждым ей. Каждый из них пытается разобраться в сложной картине взаимодействия удовольствия и неудовольствия в процессе нравственной деятельности. Диалектика добра и зла рассматривается ими в рамках решения проблемы наиболее разумного выбора среди различных удовольствий и страданий.

По мнению Демокрита, для достижения счастья ("хорошего расположения духа") нужно быть осторожным и не следовать слепо за удовольствиями, отделять разумное от неразумного, полезное от вредного, прекрасное от безобразного, предпочитая удовольствия от непреходящих вещей. Эпикур же особо предупреждал об опасности одних только чувственных наслаждений. Хотя древние материалисты и признают огорчения "мерилом зла", основное внимание в их этике обращается на взаимодействие этих двух начал.

Уже у Эпикура понятия морального добра и морального зла не совпадают полностью с понятиями удовольствия и неудовольствия.

Добродетелен тот, кто способен правильно выбирать одни желания и избегать других. В зависимости от характера получаемых наслаждений желания бывают праздными, естественными и естественно-необходимыми. При этом кажущееся удовольствием часто оказывается злом, а страдания - благом. По свидетельству Диогена Лаэртского, Эпикур говорил так: "Мы отдаем предпочтение не всякому наслаждению, но подчас многие из них необходимы, если за ними следуют более значительные неприятности; и наоборот, часто боль мы предпочитаем наслаждениям, если, претерпев долгую боль, мы ждем следом за нею большего наслаждения. Стало быть, всякое наслаждение будучи от природы родственно нам, есть благо, но не всякое заслуживает предпочтения; равным образом и всякая боль есть зло, но не всякой боли следует избегать"¹⁴.

Добродетель также не сводится этими философами непосредственно к принесению пользы. Моральное добро зависит от пользы, но не отождествляется с ней. В этике древнегреческих материалистов полезность (как и удовольствие) составляет необходимый, но не единственный элемент нравственного поступка. Благодушие, по словам Эпикура, учит, что нельзя жить приятно, не живя нравственно, и нельзя жить нравственно, не живя приятно¹⁵. Эта же мысль высказана Демокритом при характеристике дружбы и взаимопомощи. Друг, по его мнению, не тот, кто никогда не соединяет дружбу с пользой, "благодетель не тот, кто ждет за свои дела благодарности"¹⁶, тем не менее следует "принимать благодеяния всегда с мыслью о том, чтобы воздать взамен больше"¹⁷. Эпикур и Лукреций признавали зависимость понятий справедливости, добра и зла от конкретных условий. И если с переменной обстоятельством ранее установленная справедливость оказывается бесполезной в общении граждан, она, по их мнению, перестает быть справедливостью.

Другой характеристикой морального добра и морального зла у античных материалистов является их зависимость от воли и желания самого человека. Это позволило Демокриту сказать, что сокровищница добра и зла заложена внутри нас, а Эпикуру - поставить вопрос о моральной ответственности субъекта: порицания и похвалы заслуживает лишь то, что зависит от нас. Лукреций по этому поводу образно сказал,

¹⁴ ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М., 1979. С.434.

¹⁵ Там же. - С.435.

¹⁶ ЛУРЬЕ С.Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. - Л., 1970. С.681;

¹⁷ Там же. - С.680.

что Эпикур "уразумел, что порок заключается в самом сосуде и что порочность его постоянно внутри разлагает все, что приходит извне"¹⁸. Если разум (благодушие) - первое условие правильного выбора между добром и злом, то совесть и долг являются теми внутренними силами, которые не позволяют человеку совершать зло и побуждают его к добру. "Делающий постыдное, - учил Демокрит, - должен стыдиться прежде всего самого себя"; "не из страха, но из чувства долга должно воздержаться от дурных поступков"¹⁹.

Отражением диалектического характера взаимосвязи добра и зла служит учение Демокрита о мере как важнейшем условии счастья. Об умеренности как о благе говорил еще Гераклит. Демокрит во многих изречениях подчеркивал возможность взаимного перехода добра и зла при нарушении меры: "Прекрасна надлежащая мера во всем. Излишек и недостаток мне не нравятся"²⁰. Он призывал заботиться об умеренности в приобретении, поскольку жизнь ничтожна и кратковременна. Соотношение понятий "добро", "зло" и "мера" раскрывается в следующих фрагментах из сочинений Демокрита: "Если превысить меру, то и самое приятное станет самым неприятным"; "Неразумные наслаждения порождают огорчения"; "Радости доставляют наибольшее удовольствие, если они редки" и другие²¹.

Весьма существенной для диалектического понимания соотношения доброго и злого в морали является попытка философов данного направления подчеркнуть "доступность", относительность как высшего блага, так и высшего зла. Высшее благо, например, легко достижимо. Высшее зло недолго и непостоянно. Непрерывная боль для плоти недолговременна. Чем она больше, тем короче длится. Зло неечно и недлительно. Добро соприкасается со злом: дурные люди, например, чем счастливее бывают, тем более вредят себе. Демокрит поддерживает выдвинутое Сократом положение о том, что совершающий несправедливость несчастнее несправедливо страдающего. Поэтому бедность в демократиях, по его мнению, предпочтительней благополучия при царях. Однако он все же считал, что за зло следует платить злом. Признак ума - предотвратить обиду, не ответить же на нанесенную обиду - признак бесчувственности. За обиды, согласно Демокриту, надо оплачивать. Таким образом, осуждение зла Демокрит не доводит до

¹⁸ ЛУКРЕЦИЙ. О природе вещей. - М., 1945. С. 369.

¹⁹ Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. - М., 1935. С.212, 210.

²⁰ Материалисты древней Греции. - С.160.

²¹ ЛУРЬЕ С.Я. Демокрит: Тексты, перевод, исследования. - С.753, 755, 757.

абстрактного непротивления злу вообще. Стоики окончательно отделяют добродетель от пользы и удовольствия, полагая первую не только совершенно независимой, но даже зачастую несовместимой с ними. " Не понимаю, - писал Сенека, - как вообще можно соединять в одно целое столь противоположные элементы... Но если бы удовольствие и добродетель были неразрывно связаны, то мы не видели бы, что одни деяния приятны, но безнравственны, а другие, наоборот, безупречны в нравственном отношении, но зато трудны и осуществимы лишь путем страдания"²².

Еще более решительно выступил против Эпикура и его последователей Цицерон. Он объявил "недостойным человека" учение, согласно которому мы стремимся к удовольствиям, а страданий избегаем. Даже если под удовольствием понимать лишь отсутствие страданий. даже если оставить только удовольствия естественные и необходимые, то их нельзя соединять с добродетелью: Тут, по мнению Цицерона, не может быть компромисса. Или исключена будет добродетель, или в теории о высшем благе не будет места для удовольствия и отсутствия страдания. Нравственно добрым, согласно Цицерону, является то, что помимо всякой пользы, без всяких наград и корысти само по себе может быть похвально. "Для счастья, - говорит он, - довольно одной добродетели"²³.

Согласно стоикам, не может быть счастлив тот, кто наслаждается злом. Мудрец же всегда счастлив, хотя и испытывает иногда страдания. Следовательно, страдание не есть высшее зло. Другой аргумент стоиков против отождествления нравственности с удовольствием: удовольствие достается как хорошим людям, так и дурным, и пороки находят такое же наслаждение в своем непристойном поведении, как добродетельные - в образцовом. Вот почему удовольствие - не руководящее начало разумной и доброй воли, а только случайно сопутствующее ей явление. Видя, что многие хитрые, коварные люди живут лучше, чем добрые и справедливые, стоики считали ошибочным утверждение Эпикура о том, что, "не живя добродетельно, нельзя жить приятно". Марк Аврелий предлагал считать владыкующим в нечестии того, кто стремится к наслаждению как к добру и избегает страданий как зла.

В противоположность эпикуреизму стоики утверждали, что все добродетельные люди руководствуются в своем поведении только одним - долгом. Герои не подсчитывают выгоду, удовольствия, а проливают

²² Антология мировой философии. - С.512-513.

²³ ЦИЦЕРОН. Избранные сочинения. - М., 1975. С.323.

кровь за отечество, возбуждаясь пламенным душевным порывом. По свидетельству Диогена Лаэртского, само слово "долг" первым употребил Зенон, выводя его из слов "то, что подобает"²⁴. Под "должным" стоики понимали действия, внушаемые человеку разумом и соответствующие природе, мировым космическим законам.

В этике стоицизма, несмотря на постоянные призывы к самосовершенствованию и углублению в себя, много гражданственности и патриотизма. По мнению Цицерона, на долю личной жизни человека остается самая малая часть его бытия, так как он постоянно должен помнить, что рожден не для себя, а для других. От семейной любви человек переходит к любви к согражданам, а затем начинает любить всех людей. В этих рассуждениях о взаимной любви и помощи легко обнаружить, вопреки заявлениям самих стоиков, определенную взаимосвязь между добродетелью и выгодой, а именно - общественной пользой.

Раскрыть полностью механизм взаимодействия доброго и злого в человеке не удалось и стоикам. Добродетель в их концепции оказывается качеством, не взаимодействующим со злом, а проносимым сквозь зло. Мудрец, пройдя сквозь массу лишений, вырвавшись из плена пороков, пронесит нетронутым свое благо через все испытания. "Все мое со мной, - говорит Сенека. - Со мной справедливость, добродетель, разумность, сама способность не считать благом то, что можно отнять"²⁵.

Значительным вкладом в развитие этической мысли явилась классическая немецкая философия. С ней связано целое направление, породившее в дальнейшем множество последователей.

Один из ее крупных представителей - Кант - считает заблуждением всей предшествующей философии стремление построить систему морали, руководствуясь тем или иным понятием добра, блага. Ошибочным, по Канту, является сам принцип. Моральный закон нельзя вывести ни из какого предмета воли, будь то счастье, удовольствие, польза, благо и т.д. В таком случае "добрым" или "злым" всегда будет называться только то, что эмпирично действует на нашу волю и в конечном счете сводится к чувству удовольствия или неудовольствия. Задача же как раз и состоит в том, чтобы сначала найти закон, который непосредственно определял бы волю и только сообразно с ним - предмет. Понятия доброго и злого должны, по Канту, быть определены только согласно морального закона,

²⁴ ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М., 1979. С.277.

²⁵ Там же. С.277.

то есть не понятие доброго как предмета определяет моральный закон, а, наоборот, только моральный закон определяет и делает возможным понятие доброго²⁶.

Кант хочет этим сказать, что на основании одного эмпирического материала нельзя создать научно обоснованное и истинное учение о нравственности и о добродетели. Моральный закон может быть выведен, согласно Канту, только из разума. Однако Канта возмущают попытки свести разум лишь к вспомогательному средству, предназначенному для удовлетворения потребностей человека как чувственного существа. В этом Кант видит низведение человека до уровня животного (хотя и разумного, но все-таки животного). Мораль в таком случае вполне могла бы заменить инстинкт. Но человек обладает разумом не только для того, чтобы принимать в расчет свое благо и несчастье, но и для более высокой цели - принимать в соображение также и то, что есть доброе или злое само по себе и о чем может судить один лишь чистый, лишенный всякого чувственного интереса разум, да еще и делать эту оценку высшим условием применения разума в качестве орудия для удовлетворения практических потребностей.

Моральное добро как центральное понятие этики поднимается Кантом на качественно новый уровень по сравнению с обыденными, почерпнутыми из житейского опыта представлениями о добре и счастье. Кант закрывает дорогу от добра к добродетели и оставляет единственный путь - от добродетели (руководства моральным законом) к высшему благу. Моральный закон является основанием для определения блага, а не наоборот. Максима добродетели должна быть действующей причиной счастья. Даже жизнь объявляется Кантом производной от добродетели. Человек живет лишь из чувства долга, а не потому, что находит какое-то удовольствие в жизни. Человек живет и не хочет в своих собственных глазах стать недостойным жизни²⁷.

И только тогда, когда воля определена моральным законом, возможно и необходимо создавать высшее благо в качестве высшей цели морально определенной воли. Добродетель, правда, сама уже есть верховное благо, так как она - первое условие всего того, что только может нам казаться желательным, но она еще не является полным и совершенным благом. Для своей полноты добродетель соединяется с

²⁶ КАНТ И. Сочинения. - М., 1965. Т. 4. Ч. 1.

²⁷ См.: КАНТ И. Сочинения. Т. 4. Ч. 1. С. 415.

достойным (то есть соразмерным с нравственностью) счастьем. Такое сочетание представляет собой высшее благо возможного мира²⁸.

Снова, как видим, в центре внимания всего нравственного учения стоит проблема соединения добродетели со счастьем. Кант решает ту же задачу, что и вся предшествующая этика, но решает по-своему. Для этого он использует всю архитеконику чистого разума, все принципы, добытые им при анализе спекулятивного разума, среди которых наиболее значительны в этом смысле положения об априорности пространства и времени и об отделении явлений от вещей в себе. Так, он считает положение о том, что добродетельный образ мыслей необходимо создаст счастье ложным, поскольку такой образ мыслей рассматривается как форма причинности в чувственно-воспринимаемом мире. Если же мыслить себя как субъект умопостигаемого мира, то высшее благо (порождение счастья добродетелью) оказывается не только возможным, но и необходимым. Существование человека, принадлежащего к умопостигаемому миру, определяется другой причинностью, постулатами которой являются, согласно Канту, бессмертие, свобода и бытие божье. Возможность высшего блага познается в соединении с умопостигаемым миром.

Постулат бессмертия вытекает из практически необходимого условия соразмерности продолжительности существования с полнотой в исполнении морального закона. Постулат свободы вытекает из необходимого допущения независимости от чувственно-воспринимаемого мира. Постулат бытия божьего вытекает из необходимости условия для такого умопостигаемого мира, который был бы высшим благом при предположении высшего самостоятельного блага (то есть бытия Бога - всеведущего, вездесущего и вечного).

В соответствии с соотношением добродетели и счастья Кант считает этику наукой не о том, как мы должны сделать себя счастливыми, а о том, как мы должны стать достойными счастья. Поэтому в основе его морального учения лежит не понятие удовольствия, счастья или блага, а понятие категорического императива - долга. Необходимость самого должествования Кант выводит опять же из принадлежности человека одновременно к двум мирам - умопостигаемому и чувственно-воспринимаемому. В первом люди мыслят себя свободными и познают автономно воли вместе со следствием - моральностью. Во втором подчиняются естественному закону желаний и склонностей. В учении

²⁸ КАНТ И. Сочинения. - Т. 1. Ч. 1. С. 441-444.

Канта об одновременной принадлежности человека к двум мирам с наибольшей силой отражается диалектика морального добра и морального зла.

Если бы люди были членами чувственного мира, то, руководствуясь лишь желаниями и склонностями, сравнялись бы с животными и никакой нравственностью не обладали бы. Если бы люди были членами только умопостигаемого мира, то их поступки всегда были бы сообразны с автономией воли и также не было бы потребности ни в какой нравственности. Однако в реальности каждый человек принадлежит к двум мирам, причем умопостигаемый мир устанавливает законы для чувственно-воспринимаемого мира. Вот почему человек рассматривает законы разума как императивы, а сообразные с этими законами поступки - как обязанность.

Тем самым Кант признает в нравственном поступке обязательно борьбу доброй воли с прелатаствующими законам разума желаниями и склонностями. В зависимости от характера этой борьбы возникают проявления морального добра или морального зла. Человек обязательно принимает в свою максиму (учитывает) естественные склонности. Все дело в том, на каких правах он их принимает. Если рассматривает их как сами по себе достаточные для своей деятельности, не обращая внимания на моральный закон, он будет морально злым. Если же принимает моральный закон за достаточную побудительную причину всех остальных поступков, то будет морально добрым. "Различие между тем, - пишет Кант, - добрый ли человек или злой, заключается не в различии между мотивами, которые он принимает в свою максиму (не в ее материи), а в субординации (в ее форме): который из указанных двух мотивов делает он условием другого"²⁹. Вообще Кант все возможные поступки делит на три категории: поступки из чувства долга, а не по склонности; поступки сообразно с долгом, но побуждаемые другой склонностью; поступки, противные долгу. Первые считаются морально добрыми; вторые могут быть и добрыми, и злыми (тут сообразность с долгом - явление совершенно случайное); третьи - морально злые.

Прямым указанием на диалектическую взаимосвязь доброго и злого является то, что Кант признает существование морального закона даже в самом худшем человеке и предрасположение к злу даже в самом лучшем. Однако, считает Кант, даже совершение зла не означает превращения человека в дьявола. Побуждение к добру, "состоящее в

²⁹ КАНТ И. Сочинения. - Т.4, Ч.2, С.39.

уважении к моральному закону, мы никогда потерять не можем, а если бы это было возможно, то мы никогда не могли бы приобрести его вновь"³⁰. "Человек (даже самый худший), каковы бы ни были его максимы, не отрекается от морального закона... Скорее, этот закон в силу моральных задатков человека действует на него неотразимо... Но в силу своих естественных задатков, в наличии которых он также не виноват, он привязан и к мотивам чувственности"³¹. Злонравность человеческой природы Кант предлагает называть не "злостностью" в буквальном смысле слова, а лишь "извращенностью" сердца. Любой злодей, по мнению Канта, если не потерял совсем разума, не может не желать стать честным и твердым в следовании добрым максимами; он хочет освободиться от тягостных для него склонностей, но не может. Таким образом, согласно Канту, "и злой - не дьявол, и добрый - не святой".

Превращение морально злого человека в морально доброго, по Канту, не ограничивается лишь постепенным исправлением нравов и приобретением привычки к соблюдению закона. Кроме этого, обязательно должно произойти качественное изменение, некое возрождение человека, ниспровергающего одним твердым решением то основание своих принципов, которое делало его злым. "Из этого следует, что моральное воспитание человека должно начинаться не с исправления нравов, а с преобразования образа мыслей и с утверждения характера..."³². Подобное изменение в образе мыслей означает "святость максим" в исполнении долга, но человек от этого не становится святым. Между максимой и действием большое расстояние, преодолевая которое в непрерывной деятельности и созидания, одерживая со временем верх над чувственностью, человек постоянно движется от плохого к лучшему.

Исключительное влияние Канта на всю последующую этику объясняется тем, что ему удалось добиться значительных успехов в решении следующих трех проблем взаимодействия добра со злом: соотношения добра и зла как удовольствия-неудовольствия, пользы-вреда с моральным добром и моральным злом; несовпадения добродетели со счастьем; диалектического соединения добра со злом в процессе нравственной деятельности. заслугой Канта в решении первой задачи явилось предостережение от попыток непосредственного выведения добродетели из любых прагматических представлений. Специфика морального добра утрачивается как раз тогда, когда его

³⁰ КАНТ И. Сочинения. - Т.4, Ч.2, С.50.

³¹ Там же. - С.50.

³² Там же. - С.52.

пытаются обосновать соображениями пользы. Называя несовпадение добродетели со счастьем "антимонией практического разума", Кант связывает ее рассмотрение с философским анализом сущности и существования человека, разделяя мир человека на мир явлений и мир ноуменов.

Методология исследования понятий морального добра и морального зла получает дальнейшее развитие в диалектике Гегеля. Г.В.Плеханов считал этику Гегеля "крупным шагом вперед, сделанным философией в области научного объяснения нравственного развития человечества"³³. К заслугам Гегеля справедливо относится признание им объективной закономерности исторического развития нравственности, выявление взаимосвязи морали с правом и экономикой, диалектической гибкости всех нравственных категорий.

Своеобразие гегелевского толкования понятий добра и зла состоит, на наш взгляд, с одной стороны, в открытом рационализме, то есть исключении всяких эмпирических соображений, естественных и природных обоснований нравственности, а с другой - в решительной критике абстрактных, "чисто разумных" этических принципов и стремлении противопоставить бедным абстракциям добра богатое, конкретное содержание. Первая тенденция сближает Гегеля с Кантом, вторая делает непримиримым противником и критиком кантовской системы.

Такая критическая (и по отношению к эмпиризму, и по отношению к абстрактному рационализму) позиция позволила Гегелю снять традиционное противоречие, в котором запутывалась предшествующая этика, выбирая либо благо как критерий морального добра, либо добродетель в качестве критерия подлинного блага. Гегель считает одинаково ошибочным обе эти крайности именно потому, что они выражают крайние точки зрения и не доходят до понимания диалектического единства противоположностей. Первой конкретизацией и обогащением добра в гегелевской этике как раз и служит подчеркивание единства в нем как элементов "идеального", "правового", "должного", так и реального, действительного блага. "Добро есть идея как единство понятия воли и особенной воли, единство, в котором абстрактное право, равно как и благо, субъективность знания и случайность внешнего наличного бытия сняты как для себя самостоятельные, но в котором именно поэтому они по своей сущности

³³ ПЛЕХАНОВ Г.В. Избранные философские произведения. В 5 т. - М., 1957. Т.3. С.650.

содержатся и сохраняются... Оно есть не абстрактно первое, а нечто наполненное содержанием и представляющее собою как право, так и благо"³⁴. В этом же смысле следует понимать и знаменитое выражение Гегеля о том, что "все разумное действительно и все действительное разумно". Нельзя признавать только часть этого положения. Истина как раз в их единстве.

Развитие и обогащение понятия добра достигается Гегелем в процессе перехода от морали к нравственности. Наибольшей глубины анализ данных понятий приобретает у Гегеля в сфере нравственности, где абстрактная идея добра наполняется конкретным содержанием, а зло как предпочтению единичного в ущерб всеобщему превращается в нарушение определенных принципов. По Гегелю, добро и зло на уровне морали абстрактны. И только точкой зрения нравственности дается объективная система обязанностей в семье, гражданском обществе и государстве. На уровне нравственности снимается противоречие единичности и всеобщности. В государстве происходит, наконец, "снятие" обеих противоположностей, синтез, а не подчинение одной другой.

Каково же конкретное содержание понятия добра, поднятого до уровня нравственности, соединившего в себе в конкретном тождестве право и благо, право и мораль? Оно раскрывается Гегелем через систему основоположений и обязанностей, через совокупность конкретных определений и принципов.

Если с точки зрения морали субъект произвольно делает выбор между добром и злом, то на уровне нравственности добродетель сводится Гегелем к привычке не делать ничего другого, кроме того, что в тех обстоятельствах, - в которых он находится, ему рекомендовано совершенным государственным устройством. В таком случае в государстве, где нравственные отношения вполне развиты и осуществлены, для проявления добродетели в подлинном смысле слова требуются лишь чрезвычайные обстоятельства. И наоборот, в государствах, где нравственность не достигла должного уровня, создается тем самым много возможностей для проявления добродетели индивидов. Этим парадоксом Гегель подчеркивает исторический, переходящий характер добродетели, которая, по его мнению, возникает при несовершенных общественных отношениях. Выходит, что развитие нравственности с необходимостью ведет к утрате в совершенном обществе, или точнее, а превращению ее в какое-то другое явление. Это

³⁴ ГЕГЕЛЬ Г. Сочинения. - М., 1934. Т.7. С.149.

положение ценно для диалектического понимания места и роли нравственности в обществе. Однако оно приводит к упрощенному толкованию механизмов зарождения и проявления добродетели в государстве.

На уровне морали добро и зло зависят от человека, который может сделать своим принципом произвол, то есть ставить собственную особенность выше всеобщего и реализовать ее посредством поступков, а может возвести всеобщее в принцип в себе и для себя. Человек в отличие от животного, не обладающего разумом, необходимо становится на точки зрения раздвоенности, то есть осознания как своей особенности, так и всеобщности.

Гегель диалектически подходит к соотношению доброго и злого в отдельном поступке, человеке, государстве. Так, положительные моменты есть, согласно Гегелю, в любом злом поступке. Но даже самое развитое государство, по его мнению, не свободно от множества недостатков. Само совершенство Гегель понимает как процесс, "непрерывное приближение, а не законченный результат"³⁵.

Заслугой Гегеля в области исследования добра и зла является органическая связь развития этих понятий с общим ходом его логики от непосредственного бытия к сущности и далее к понятию и осуществлению сущности в действительности. Гегель широко использует понятие сущности для характеристики добра и относит к добру соответствие сущности. Например, если государство обладает существенными моментами своего существования, то независимо от недостатков оно является добром, а если не обладает, то оно просто существует, но не действительно, как не действительно больное тело. Наличие элемента должноствования в понятии добра также объясняется Гегелем тем, что добро соотносится с сущностью.

Пожалуй, самым существенным вкладом Гегеля в анализ диалектики добра и зла являются многочисленные попытки представить в качестве зла различные отклонения от диалектического единства противоположностей, тогда как добром признаются деятельность и образ мыслей, преодолевающие крайности и удерживающие противоположные явления. Критикуя абстрактные рассуждения о должном, игнорирующие положительные стороны действительности ("что действительно, то разумно"), Гегель выступает и против аналогии наличного бытия ("что разумно, то действительно"); указывая на

нераздельность добра и зла, он в то же время предупреждает о недопустимости стирания граней между ними. Развитие, обогащение и конкретизация понятий добра и зла за счет снятия односторонних определений доходит у Гегеля до превращения самой диалектики в критерий добра.

С критикой этики Канта и Гегеля выступил Фейербах. Канта он обвинил в чрезмерном противопоставлении долга склонности, счастья - нравственности и т.д. По мнению Фейербаха, между склонностью и долгом имеется различие, но не "разлад". То, что сегодня делается по долгу, завтра может быть сделано по склонности - легко и радостно. Нельзя изгонять из морали и стремление к счастью. Наоборот, оно является необходимым для нравственности. И "смирительная рубашка долга", по словам Фейербаха, может быть надета по велению собственного стремления к счастью. Человек, лишенный стремления к счастью, не способен к состраданию, не способен сопоставить собственное счастье с чужим счастьем и несчастьем, следовательно, не имеет совести.

Этику Гегеля Фейербах упрекает в оторванности от действительности. Он призывает погрузить этику "в царство скорби", реальности, приземлить ее, обогатить абстрактные рассуждения об абсолюте изучением реального времени, заполненного горами трудностей. Абсолютная философия Гегеля, по мнению Фейербаха, отчуждает и отнимает у человека его собственную сущность, его собственную деятельность. Нужно увидеть человеческое в абсолютном и божественном. Отсюда известные положения Фейербаха: "Кто мыслит только абстрактно, не имеет понятия о настоящем бытии", "Место рождения бога - исключительно в человеческих страданиях", "Бог есть то, чем человек хочет быть. Представление о боге возникает из потребностей человека" и др. Фейербах стремится повернуть этику от чисто спекулятивных, абсолютных и религиозных концепций к живому, конкретному человеку с его заботами, слабостями и страданиями, он объявляет человека "единственным универсальным и высшим предметом философии".

Нравственность Фейербахом отождествляется с добродетелью, а моральное добро в его этике производно от понятия общественного блага. Добр и нравствен, по мнению Фейербаха, только тот, кто имеет своим принципом и критерием исключительно благо человека. "Хорошо

³⁵ ГЕГЕЛЬ Г. Сочинения. - Т.7. С.237.

и нравственно - это одно и то же"³⁶. Фейербах признает только одно моральное требование - не делать ничего злого. Быть добрым - значит хорошо относиться к людям.

Раскрывая содержание понятия морального добра, Фейербах останавливается на двух моментах: общественном характере добродетели и зависимости ее от материальных условий жизни. Добр только тот, считает Фейербах, кто добр для других так же, как и для себя. Хорошее отношение к другим не исключает хорошего отношения к самому себе. Но это только одна сторона противоречия, которое раскрывает Фейербах. С другой стороны, и мораль "не знает никакого собственного счастья без счастья чужого, не знает и не хочет никакого изолированного счастья, обособленного и независимого от счастья других людей или сознательно и намеренно основанного на их несчастье: она знает только товарищеское, общее счастье"³⁷. Обязанности по отношению к другим людям Фейербах относит к главному в морали.

В России ярким выразителем этических взглядов революционеро-демократов был Н.Г. Чернышевский. По его мнению, естественные науки достигли больших успехов, чем нравственные; в области морали меньше достоверных суждений. Например, одни считают добром одно, другие - другое, и у любого тезиса найдутся как сторонники, так и противники.

Однако ошибки в нравственных науках порождают много зла, и Чернышевский предлагал решать моральные проблемы на основе тех неоспоримых фактов, материалов и положений, которые используются в естествознании. Например, как явствует из закона причинности, все явления порождаются какими-то другими явлениями. Значит, и поступок, дурной или хороший, объясняется не тем, что человеку хочется поступить дурно или хорошо, а какими-то более глубокими причинами, нравственным или материальным фактором или сочетанием факторов. При известных обстоятельствах люди становятся добрыми, при других - злыми. В зависимости от обстоятельств, отношений можно считать Ивана добрым, Петра - злым, но нельзя говорить о человеке вообще - добр он или зол.

Двумя другими исходными для решения нравственных проблем принципами Чернышевский считает следующие: человек любит приятное и не любит неприятное; добр тот, кто делает хорошее для других, зол - кто делает для других дурное. "При внимательном исследовании

³⁶ ФЕЙЕРБАХ Л. Эвдемонизм // Избранные философские произведения. - М., 1955. Т. I. С. 618.
³⁷ Там же.

побуждений, руководящих людьми, оказывается, что все дела, хорошие и дурные, благородные и низкие, героические и малодушные, происходят во всех людях из одного источника: человек поступает так, как приятнее ему поступать, руководствуется расчетом, великим отказываясь от меньшей выгоды или меньшего удовольствия для получения большей выгоды, большего удовольствия"³⁸.

Однако тем самым Чернышевский не отрицает "великой разницы между добром и злом". Человек добр, когда для получения приятного себе он должен делать приятное другим, и зол, когда приятное для себя достигается причинением неприятного другим. Этот вывод, по мнению Чернышевского, можно с полной уверенностью сделать из двух указанных выше посылок. Понятие морального добра у Чернышевского неотделимо от соображений о пользе. Добро он называет "превосходной степенью пользы"³⁹, означающей пользу долговременную и постоянную. "Отдельный человек называет добрыми поступками те дела других людей, которые полезны для него; в мнении общества добрым признается то, что полезно для всего общества или для большинства его членов"⁴⁰. Иногда делается, что добро выше пользы, но в действительности в этой мысли не содержится ничего, кроме того только, что "очень большая польза выше не очень большой пользы"⁴¹. При этом пользу, приносимую качествами и поступками человека, следует отличать от пользы внешних предметов. Действительный источник пользы, лежащих в самом человеческом организме и зависящих от его сердца, чувства и разума.

Когда интересы разных людей сталкиваются и полезное для одних индивидов, сословий, наций оказывается вредным для других, критерием добродетели Чернышевский признает интерес большей общности. Общечеловеческий интерес выше выгод отдельной нации, общий интерес нации, выше выгод малочисленного и т.д. Когда же люди руководствуются все-таки частным интересом вопреки общественному, они тем самым вредят себе. Обстоятельства в результате такой противоестественной деятельности складываются так, что людям становится значительно хуже потом, чем прежде. Выходит, что человек или сословие в данном случае просто обманывались относительно своих выгод.

³⁸ ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Н.Г. Антропологический принцип в философии. - М., 1948. С. 93.

³⁹ ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Н.Г. Антропологический принцип в философии. - С. 101.

⁴⁰ Там же. - С. 94.

⁴¹ Там же. - С. 100.

"Добро невозможно без оскорбления зла", без активной борьбы со злом и нанесения вреда виновнику зла. Такой диалектический подход к взаимосвязи доброго и злого - характерная черта этики Чернышевского.

2. Марксистская концепция добра и зла

Материалистическая философия XIX века послужила той непосредственной основой, на которой развивалось марксистское учение о нравственности. К.Марксом и Ф.Энгельсом диалектико-материалистические принципы исследования морали разрабатывались в борьбе с идеализмом, теологией, утопическим социализмом, анархизмом, ограниченностью этики Фейербаха. И хотя у Маркса и Энгельса не было специальных исследований по этике, значение их работ для превращения этики в действительную науку велико.

Марксизм, во-первых, вместо традиционного одностороннего перевода экономических и политических вопросов в сферу нравственности обратил внимание исследователей на обратную зависимость морали от социально-экономических факторов. Добродетель и порок оказались в связи с этим не самодовлеющими и абсолютными понятиями, а производными и обусловленными определенными формами производственных отношений. Во-вторых, марксизм как учение характеризуется конкретно-историческим подходом к морали. Это значит, что и представления о добре и зле в разное время, при разных обстоятельствах и у разных народов находятся в постоянном развитии и изменении. В-третьих, марксистская этика связывает взаимодействие морального добра и морального зла с делением общества на классы и столкновением классовых интересов. Добро и зло не ограничиваются только общечеловеческими ценностями (положительными и отрицательными), а содержат еще и ценности того или иного класса. В-четвертых, марксизм не только указывал на реальную силу (пролетариат), способную ликвидировать существующее в мире на данном этапе зло, но и определил единственный, с его точки зрения, способ практического утверждения добра - революционную политическую борьбу пролетариата. В-пятых, противопоставляя добро злу, марксистская этика не разделяет их непроходимой стеной, а рассматривает как диалектические противоположности одного целого -

исторической деятельности людей. Так, критикуя капитализм как зло, классики марксизма в то же время отмечали в нем и положительное начало, порождаемое этим злом, - пролетариат, научно-технический прогресс и т.д.

Эти особенности марксистского анализа нравственности стали уже хрестоматийными. Подлинное значение нового, диалектико-материалистического подхода к этическим вопросам гораздо заметнее, на наш взгляд, при рассмотрении философского наследия основоположников марксизма-ленинизма сквозь призму постановки и решения ими трех традиционных этических проблем: несовпадения понятий добродетели и счастья; синтеза элементов полезности и долженствования; соединения диалектических противоположностей доброго и злого.

Попытаемся оценить тот вклад, который удалось внести в разработку этих проблем Карлу Марксу.

Сознание моральной несправедливости существующих отношений между рабочими и капиталистами является исходным пунктом всей философии Маркса. Одним из главных недостатков всех предшествующих экономических учений Маркс считал их аморальность. Маркс обвинил буржуазных экономистов в том, что они выделяли капиталистические отношения как вечную и естественную (а не историческую) форму производства, как норму. Исходя из этой обвинительной константы, Маркс посвятил свою теоретическую деятельность критике политической экономии, заботящейся только о наибольшем богатстве меньшей части членов общества, несмотря на то, что это богатство ведет к страданию и несчастью большинства населения. Противоречие между благополучием недостойных и страданиями добродетельных в буржуазном обществе, то есть несовпадение и случайное соединение таких категорий, как счастье и добродетель, несчастье и порок, раскрыто Марксом путем доказательства несправедливости обмена между наемным трудом и капиталом и критики отчужденного характера труда.

Причиной несправедливого накопления богатства у собственников Маркс считает то обстоятельство, что определенный индивид или класс вынужден работать больше, чем это требуется для удовлетворения его насущных потребностей. Пользуясь языком политической экономии, Маркс убедительно показал, что право собственности для капиталиста превращается в право собственности на чужой труд, а право присвоения

чужого труда без эквивалента. "Однако обмен эквивалентов, - пишет он, - выступивший как та первоначальная операция, в которой юридически было выражено право собственности, обернулся таким образом, что для одной из сторон он является лишь видимостью обмена, так как часть капитала, обмененная на живую рабочую силу, во-первых, сама является чужим трудом, присвоенным без эквивалента, и, во-вторых, она должна быть с избытком возмещена живой рабочей силой... Итак, отношение обмена отпало или является всего лишь видимостью"⁴².

При помощи формы обмена капиталист присвоил себе чужое рабочее время без обмена. Иллюзию равноправного обмена поддерживает, по словам Маркса, наличие заработной платы. Но капиталист никогда не платит рабочему столько, сколько стоит его труд. Стоимость продукта определяется не той частью содержащегося в нем труда, которая оплачена предпринимателем, а всем содержащимся в нем трудом. Заработная плата не является, таким образом, измерителем стоимости товара, поскольку она выражает только оплаченный труд, а никоим образом не произведенный⁴³. И если рабочий действительно обменивает свой труд на определенную сумму денег, которую ему отпускает капитал, то капиталист получает в обмен такую производительную силу, которая не только сохраняет, но и умножает капитал. Часть труда в этом одностороннем обмене остается неоплаченной и присваивается. Без никакого обмена капиталист получает овеществленное рабочее время (часть рабочего дня), то есть стоимость, за которую он не дал рабочему эквивалента⁴⁴. Обмен на одной стороне превращается в прямой обман на другой. Такова аморальная сущность организации общества, основанной на наемном труде.

Выражением несоответствия между достоинством человека и его реальным положением в обществе является, согласно Марксу, и отчужденный характер труда. Капиталист присваивает себе чужое рабочее время, сидящее и увеличивающее стоимость, а рабочий продает себя за минимум средств, необходимых для поддержания его жизни как рабочего. Естественно, что по отношению к рабочему его труд и продукт труда выступают как чужие, ему не принадлежащие. То же право собственности вынуждает рабочего относиться к продукту своего труда и к собственному труду как к стоимостям, принадлежащим другим.

⁴² МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант "Капитала"). - М., 1980. Ч.1. С.451.

⁴³ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант "Капитала"). - Ч.2. С.184.

⁴⁴ Там же. - Ч.1. С.282.

"Как причина, как деятельность рабочий поглощается капиталом и включается в капитал. Таким образом, обмен превращается в свою противоположность, а законы частной собственности - свобода, равенство, собственность в смысле собственности на свой труд и свободного распоряжения им - превращается в отсутствие собственности у рабочего и в отчуждение ... его труда, в его отношении к своему труду как к чужой собственности"⁴⁵.

Отчуждение самого труда заключается в том, что "труд является для рабочего чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности; в том, что он в своем труде не утверждает себя, а отрицает, чувствует себя не счастливым, а несчастным, не разворачивает свободно свою физическую и духовную энергию, а изнуряет свою физическую природу и разрушает свой дух. Поэтому рабочий только вне труда чувствует себя самим собой, а в процессе труда он чувствует себя оторванным от самого себя. ... Отчужденность труда ясно оказывается в том, что, как только прекращается физическое или иное принуждение к труду, от труда бегут, как от чумы. Внешний труд, труд в процессе которого человек себя отчуждает, есть принесение себя в жертву, самоистязание"⁴⁶.

Наконец, отчужденный труд, отнимая, по словам Маркса, у человека предмет его производства, тем самым отнимает у него его родовую жизнь. Родовая жизнь - как природа, так и духовное родовое достояние - превращается в чуждую ему сущность, в средство для поддержания индивидуального физического существования. Это значит, что человек не способен свободно и творчески преобразовывать, это значит, что один человек отчужден от другого и каждый из них отчужден от человеческой сущности. Отчуждение человека от человека, вызванное отчуждением самого труда и его результатов, охватывает все слои общества, распространяясь не только на рабочих, но и на частных собственников и приводя к ожесточенной борьбе между классами и индивидами.

Выразив таким образом на языке политической экономии традиционную философскую проблему несовп. деяния понятий добродетели и счастья, Маркс предлагает относительно новые способы ее решения. Материалистическое объяснение несправедливого характера присвоения и отчуждения труда для Маркса неотделимо от задачи изменения мира. Уже само признание и оценка отделения труда от

⁴⁵ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант "Капитала"). - Ч.2. С.185.

⁴⁶ Там же. - Ч.1. С.563.

условий - его осуществления как факта несправедливого и насильственного служения, по словам Маркса, похоронным звоном предвещающим гибель способа производства, основанного на капитале, так же как осознание рабочим себя как личности (то есть того, что он не может быть собственностью другого лица) показало в свое время, что рабство не могло дольше служить основой производства⁴⁷.

Изменять, по мнению Маркса, надо самое главное - систему наемного труда, частной собственности. Он высмеивает различные реформы, которые предлагали буржуазные экономисты: преобразование банков, учреждение рациональной денежной системы и т.д. "Пока операции направлены против денег как таковых, - пишет Маркс, - это всего лишь нападения на следствия, причины которых сохраняются; это есть, стало быть, такое нарушение производительного процесса, которое составляет нетронутую самую основу, так что эта основа и в дальнейшем обладает силой. путем более или менее бурной реакции сделать образовавшееся нарушение всего лишь мимолетным и преодолеть его"⁴⁸. Маркс призывает бить "по ослу, а не по мешку", то есть устранить основную причину зла - саму буржуазную систему. Задача состояла в том, чтобы экономически революционизировать буржуазное общество, отменить обмен в том его виде, в каком он соответствовал капиталистической организации общества - наемному труду и частной собственности.

Вместо "болтовни о соображениях справедливости" Маркс предлагает установление справедливости путем ликвидации наемного труда, позволяющее одним присваивать рабочее время других. Нравственные коллизии добра и справедливости выводятся Марксом из отношения рабочего к производству и соответственно могут быть разрешены только вместе с преобразованием этих отношений. "Эмансипация общества от частной собственности и т.д., от кабалы, выливается в политическую форму эмансипации рабочих, причем дело здесь не только в их эмансипации, ибо их эмансипация включает в себе общечеловеческую эмансипацию; и это потому, что вся кабала общечеловеческая заключается в отношении рабочего к производству и все кабальные отношения суть лишь видоизменения и следствия этого отношения"⁴⁹.

⁴⁷ См.: МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.456.

⁴⁸ Там же. - Ч.1. С.188-189.

⁴⁹ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - М., 1956. С.570.

Упразднение частной собственности по Марксу, ставит все на свои места. Освобождающееся за счет развития науки и техники время уже не присваивается предпринимателем и не превращается в прибавочный труд, а становится действительно свободным временем того, кто его заслужил. Свободное время употребляется для досуга и для занятий более возвышенными видами деятельности. Человек становится целью производства и основным капиталом. И чем более развитыми будут люди, тем они будут иметь большие возможности для досуга и творческого труда, ставшего необходимой потребностью. Без преобразования производственных отношений в духе справедливых, подчеркивает Маркс, моральные рассуждения о добродетели абстрактны, фиксируют лишь особый круг отчужденной человеческой деятельности, так как продуктом отчуждения человека являются безразличные способы достижения богатства и счастья⁵⁰. В результате проблема несовпадения добродетели и счастья, блага представлена Марксом как порожденное капиталистическим способом производства отчуждение богатства и капитала от морали, а морали и добродетели - от экономических предпосылок существования.

Анализу противоречия между несводимостью морального добра к полезности поступков и одновременной направленностью добродетели на благо и пользу общества отводится большое место в философии Маркса. В "Экономических рукописях" он неоднократно обращается к критике критерия полезности в отношениях между людьми. Критике подвергается прежде всего понимание полезности как прибыли, как капитала. Все отношения обесчеловечиваются, по словам Маркса, если предпосылкой является капитал⁵¹. Производство, основанное на частной собственности, отодвигает на задний план все ценности кроме одной - накопления богатства. Тем самым оно "создает систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности; даже наука, точно так же, как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто само по себе более высокое, как правомерное само по себе"⁵².

Частная собственность основным выразителем общественной связи делает меновую стоимость, а деньги - той главной вещью, которой

⁵⁰ См.: МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - С.603-604.

⁵¹ См.: МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.463.

⁵² См.: Там же. - С.390-391.

подчинено абсолютно все. Разоблачая власть денег в буржуазном обществе, Маркс подчеркивает, что с помощью денег отношение полезности вытесняет все другие отношения и ценности. С помощью денег уничтожается самостоятельная ценность всех вещей и отношений, остается только их относительная полезность. Нет ничего высокого, священного, так как все можно купить за деньги, которые, как нечто, существующее вне индивида, можно приобрести путем насилия, мошенничества и т.д. Таким образом, к порокам буржуазного общества Маркс наряду с эксплуатацией относит и то, что люди все, что у них есть, должны "пускать в продажу, то есть извлекать из этого пользу"⁵³. Кроме осуждения полезности как стремления к наживе, к накоплению денег и капитала, Маркс дает оценку и самого принципа обмена деятельностью (потребностями) как недостаточного для того, чтобы объявлять нравственной основанную на таком обмене общественную связь. Маркс не отрицает то обстоятельство, что только человек и индивид выходит за пределы своей собственной особой потребности, и потребность одного может быть удовлетворена продуктом другого, и наоборот. Но для Маркса вопрос состоит в том, какой степени развития человеческого общества соответствует основанный на разделении труда и на производстве меновых стоимостей обмен деятельностью и потребностями?

Стремление к удовлетворению потребностей, то есть стремление к пользе, согласно Марксу, должно быть подчинено более важному принципу формирования и развития самих потребностей. И если в мире капитала целью человека является производство, а целью производства - богатство, то нормальным следует считать признание человека целью производства. И тогда уже богатством будет не полезная вещь, приобретаемая для удовлетворения потребности в чем-то, а само многообразие истинно человеческих потребностей, то есть целостное развитие самого человека. "Если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей? ... Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествовавшего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, то есть развития всех

⁵³ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - С.603.

человеческих сил как: таковых, безотносительно к какому бы то ни было заранее установленному масштабу"⁵⁴.

Итак, полезность ни в качестве прибыли, ни в качестве взаимной выгоды от обмена эквивалентами, ни в качестве возможности для удовлетворения различных потребностей не может считаться критерием морального добра. В первом случае она прямо противоположна добродетели и равноценна пороку, во-вторых, безразлична к подлинной нравственности, в-третьих - недостаточна для придания нравственной значимости полезному поступку.

Это, однако, не означает, что Маркс вообще игнорирует полезность. Забота об индивидуальном и общественном благе пронизывает все его рассуждения. Несправедливый обмен - присвоение - критикуется им за то, что обрекает на лишение необходимых благ большинства населения. Меновая стоимость плоха тем, что оттесняет потребительную стоимость⁵⁵. Погоня за прибылью противостоит, поскольку не прибавляет ничего, кроме еще большей зависимости от чуждых и внешних сил. Использование другого человека как средства в процессе обмена деятельности нельзя назвать нравственным опять же потому, что оно, с одной стороны, безразлично для индивидуальных особенностей, с другой - не выражает действительного общественного интереса. Наконец, удовлетворение потребностей недостаточно для счастья еще и потому, что неудовлетворительны сами потребности и неудовлетворителен труд, производящий необходимые материальные блага.

Таким образом, критика Маркса направлена против иллюзорной, кажущейся полезности, несоответствующей действительной сущности человека. Когда речь идет о сущностных силах человека, Маркс, напротив, всячески подчеркивает правомерность такой "сущностной полезности". Любая потребность, любой интерес, любая польза могут иметь смысл, если только они соотношены с понятием человеческой сущности. Маркс призывает к тщательному переосмыслению всего богатства человеческой деятельности, чтобы в тех ее формах, которые мы привыкли обозначать термином "потребность", "обыденная потребность" и т.д., отыскать "определенные сущностные силы человека". "Мы видим, - пишет Маркс, - что история промышленности и возникающие предметное бытие промышленности являются раскрытой книгой

⁵⁴ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.481-482.

⁵⁵ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.97.

человеческих сущностных сил, чувственно представшей перед нами человеческой психологией, которую до сих пор рассматривали не в ее связи с сущностью человека, а всего лишь под углом зрения какою-нибудь внешнего отношения полезности"⁵⁶.

Проблема диалектической взаимосвязи и взаимозависимости противоположных определений доброго и злого связывается Марксом с противоречиями самого капиталистического способа производства, заключающего в себе как положительные, так и отрицательные черты и закономерности. "Капиталистическое производство, - писал Маркс, - движется в противоречиях, которые постоянно преодолеваются, но столь же постоянно полагаются", и еще: "Капитал представляет собой ... противоречие"⁵⁷.

Доведенная до уровня диалектического противоречия противоположность между собственностью и отсутствием собственности понимается Марксом как противоречие между трудом и капиталом, при этом обе стороны противоречия рассматриваются как взаимоисключающие и взаимополагающие друг друга. Труд, являясь субъективной сущностью частной собственности, исключает в то же время собственность, а капитал, являясь объективированным трудом, исключает труд⁵⁸. В отношении между капиталом и трудом, между капиталистом и рабочим рабочий производит самого себя как рабочую силу. "Каждый воспроизводит самого себя тем, что он воспроизводит другого, воспроизводит свое отрицание. Капиталист воспроизводит труд как чужой труд, труд воспроизводит продукт как чужой продукт. Капиталист производит рабочего, а рабочий капиталиста и т.д."⁵⁹.

Такой подход к противоположностям в их "дейтельном соотношении" в рамках одного целого, "развитой до степени противоречия энергичной и напряженной форме" является не только методологической основой для анализа противоречий вообще, но и непосредственным вкладом в исследование диалектики добра и зла, поскольку развитие и разрешение любого противоречия капиталистического строя представлено Марксом на фоне объективной исторической тенденции, ведущей к замене капиталистического способа производства, более прогрессивным - коммунистическим, то есть к торжеству добра и справедливости.

⁵⁶ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - С.594.

⁵⁷ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.391-392; Ч.2. С.216.

⁵⁸ См.: МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - С.585.

⁵⁹ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.452

Следуя диалектической логике Маркса, нужно сам капитализм понимать и как относительное добро (по сравнению с прежними общественно-экономическими формациями), и как относительное зло, сковывающее развитие и освобождение человека. Капитализм в самом себе содержит предпосылки для нового, более прогрессивного строя и сам же порождает все формы социального зла, обусловленные частной собственностью. В этой связи Маркс критикует тех экономистов, которые пытались бороться с различными негативными явлениями путем реформ и не замечали, что в самом буржуазном обществе, "основанном на меновой стоимости, возникают такие производственные отношения и отношения общения, которые представляют собой одновременно мины для взрыва этого строя"⁶⁰.

Таким образом, Маркс показал, что несовпадение добродетели со счастьем кроется в самих экономических отношениях, позволяющих неработающим присваивать чужой труд. Маркс вместо безрассудного отрицания критерия полезности и утилитарно-рассудочного отождествления добродетели со всякой полезностью призывает к устранению всех форм отчуждения от человека его сущности как единственному способу достижения "должной пользы" и "полезного долженствования". Маркс, исследуя взаимодействие положительных и отрицательных сторон капитализма, указывает на означающую сознательное упразднение частной собственности нравственную деятельность как на процесс разрешения противоречий между добром и злом.

Этические взгляды К.Маркса выработывались в ходе его совместной деятельности с Ф.Энгельсом, одним из создателей нового учения о добре и зле. Кроме того, Энгельс в ряде работ ("Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии", "Происхождение семьи, частной собственности и государства", "Анти-Дюринг") специально занимается анализом нравственности как особой формы общественного сознания, обращаясь непосредственно к характеристике понятий добра и зла.

Несовпадение добродетели со счастьем Ф.Энгельс признает одной из самых древних проблем философии и связывает ее с распределением продуктов труда и вытекающей отсюда политической и социальной несправедливостью. Вместо бесплодного негодования по поводу несправедливого распределения радостей и бед в жизни Энгельс

⁶⁰ МАРКС К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. - Ч.1. С.105.

призывает к критике капиталистического способа производства, доказательству невозможности его дальнейшего развития, к обнаружению в нем самом тех общественных сил, которые готовы взять в свое владение общество и обеспечить, наконец, справедливое распределение благ.

Значительный вклад Ф.Энгельса в разработку проблемы диалектического взаимодействия добра и зла. Он подчеркивает, что "представления о добре и зле так сильно менялись от народа к народу, от века к веку, что часто прямо противоречили одно другому"⁶¹. Но даже в одно и то же время и у одного и того же народа существуют разные понятия о добре и зле, так как каждый класс имеет свою мораль. Поэтому не так-то просто определить, что является добром, а что злом. Иначе, говорит Энгельс, не было бы никаких споров о добре и зле, и каждый знал бы точно, что есть добро и что есть зло. Значит ли это, что Энгельс отрицает у этих понятий устойчивое значение? Конечно, нет Энгельс не против выработки устойчивых понятий добра и зла, не против их использования в дальнейшем для определения направления нравственной деятельности (такой отказ означал бы отказ от диалектики, нарушение принципа восхождения от абстрактного к конкретному). Плохо только, что эти понятия подчас не извлекаются последовательно и тщательно из действительности, не формируются как ее верное отражение. Вот тогда этика, по словам Энгельса, вырождается в "моральную догматику" с вечными, окончательными и неизменными для всех времен нравственными законами⁶². Правда, и в этом случае предлагаемый "априорный" закон будет все же отражать в какой-то мере интересы своего времени, но отражение это будет искаженным, "словно в вогнутом зеркале"⁶³. А понятия добра и зла, искажающие реальное содержание человеческих поступков, конечно, не могут способствовать "строгому научному пониманию вещей и людей".

Если же понятия добра и зла вырабатываются в ходе правильного отражения действительных отношений общества, то они кроме своей относительности еще и абсолютны и "суверенны", именно в той мере, в какой им удастся воспроизвести в мышлении действительную значимость человеческих поступков.

Говоря о наличии в одно и то же время в капиталистическом обществе трех типов морали - феодальной, буржуазной и пролетарской,

Энгельс ни одну из них не считает "абсолютной" и "окончательной", но в то же время, во-первых, выделяет "нечто общее" у всех трех теорий морали (поскольку они выражают собой три различные ступени одного и того же исторического развития); во-вторых, признает в пролетарской морали наибольшее количество элементов, обещающих ей "долговечное существование"; в-третьих, говорит о возможности в будущем "действительно человеческой" морали, стоящей выше классовых противоположностей и всяких воспоминаний о них⁶⁴.

Энгельс считал неприемлемым для науки делить людей "на человеческих людей и людей-зверей, на добрых и злых"⁶⁵. Диалектическим является также признание Ф.Энгельсом зла в качестве необходимой ступени, преодолевая которую история движется вперед. Комментируя Гегеля, Энгельс пишет: "У Гегеля зло есть форма, в которой проявляется движущая сила исторического развития. И в этом заключается двойной смысл. С одной стороны, каждый новый шаг вперед необходимо является оскорблением какой-нибудь святыни, бунтом против старого, отживающего, но освященного привычкой порядка. С другой стороны, с тех пор как возникла противоположность классов, рычагами исторического развития сделались дурные страсти людей: жадность и властолюбие. Непрерывным доказательством этого служит, например, история феодализма и буржуазии. Но Фейербаху и в голову не приходит исследовать историческую роль морального зла"⁶⁶.

Традиционные нравственные проблемы не только не были, не обойдены в марксистской философии, но и получили дальнейшую разработку.

Краткий историко-философский обзор проблемы становления, развития и взаимосвязей понятий морального добра и морального зла позволяет сделать вывод о том, что разные философские системы в зависимости от потребностей практической действительности, законов развития человеческого сознания, идеологических отношений и т.д. вкладывали различное содержание в понятия добра и зла.

⁶¹ См.: МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.95.

⁶² См.: МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.95.

⁶³ Там же. - С.98.

⁶⁴ См.: МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.94-96.

⁶⁵ Там же. - С.102.

⁶⁶ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.21. С.296.

III. СОЦИОИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

Избирая объектом анализа историю социально-этических представлений кыргызского народа, мы должны рассматривать их в рамках более широкого социокультурного контекста. Такой подход может вероятно объяснить, почему в ту или иную эпоху социально-этическая мысль приобретала именно данную, а не какую-либо иную форму, уровень и масштабы?

Анализ истории общественной мысли объективно предполагает, что понимание любых идей, воззрений должно основываться на изучении социально-экономических отношений той эпохи, идеи которой исследуются. В процессе материальной деятельности люди изменяют не только свое материальное производство и материальное общение, но и свое мышление и продукты своего мышления. Рассматривая развитие конкретного общества, можно определить становление определенной системы воззрений на внешний мир, на общественное развитие. Экономическая структура общества каждой эпохи образует ту реальную основу, которой и объясняется в конечном счете вся надстройка, состоящая из правовых и политических учреждений, равно как и из религиозных, философских и иных воззрений каждого исторического периода.

Влияние экономического базиса на развитие общественной мысли - сложный процесс, и детерминация первым развитием второго обладает многообразием форм. Она обнаруживается и в виде непосредственной причинной зависимости развития общественной мысли от развития общественного бытия, и в виде опосредованной зависимости, при которой причинно-следственные связи проявляются в виде диалектической взаимосвязи экономического процесса с социальным, социального с политическим, политического с духовным и т.д., соединяющих все стороны общественной жизни в единое целое. Правомерность этой концепции в том и состоит, что она позволяет увидеть качественные уровни развития, не только экономического базиса, но и самых различных сфер и сторон общественной жизни, изучить условия "существования различных общественных формаций,

прежде чем пытаться вывести из них соответствующие политические, частноправовые, философские, религиозные и т.п. воззрения"⁶⁷.

Применение диалектического единства базиса и надстройки в каждом случае представляет сложную задачу. Еще более сложным является освещение происхождения общественных представлений людей различных эпох, имеющих различные материальные отношения и уровень развития культуры. Тем не менее, при конкретном рассмотрении развития общественной мысли обнаруживается преемственная связь. Иначе говоря, развитие общественного сознания людей во многом зависит от мыслительного материала, наследуемого от предшествующих эпох. Разумеется, принцип преемственности, присущий развитию общечеловеческой культуры, не только не отрицает, а, наоборот, предполагает обусловленность общественного сознания людей их общественным бытием. Учитывая особенности развития общественной мысли, следует обращаться к историческим сведениям в той мере, в какой это необходимо для освещения рассматриваемых нами проблем. Как, скажем, можно писать о ранних социоэтических представлениях кыргызов, не зная их быта, нравов, социально-экономических отношений.

Вторая половина тысячелетия новой эры на территории Южной Сибири, Казахстана, Центральной и Средней Азии - время формирования древнетюркских государств. Отсчет их начинается с создания первого евразийского государства - Тюркского каганата в середине 40-х годов VI в.⁶⁸ В рамках этого государства и его наследников на территории Средней Азии и Казахстана завершается процесс становления классового общества у кочевых тюркских племен.

Поскольку границы тюркского каганата в конце VI в. сомкнулись на западе с Византией, на юге с Персией и даже с Индией, а на востоке с Китаем⁶⁹, то, естественно, что образование его стало в какой-то мере переломным моментом в истории человечества, так как до этого средиземноморская и дальневосточная культуры были разобщены. Бескрайние степи и горные хребты препятствовали сношениям Востока и Запада. В этой ситуации тюрки не только играли роль посредников, но и одновременно развивали собственную культуру. Эта особенная степная культура имела древние традиции и глубокие корни, но известна нам в значительно меньшей степени, чем культура оседлых народов. Причина,

⁶⁷ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.278.

⁶⁸ См.: ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - М., 1967. С.26.

⁶⁹ См.: Там же. - С.5.

конечно, не в том, что торки и другие кочевые племена были менее одарены, чем их соседи, а в том, что остатки их материальной культуры - войлок, кожа, дерево и мех - сохраняются хуже, чем камень. Кроме того, имеются трудности источниковедческого, этнонимического характера. Но, тем не менее, сегодня бесспорно то, что у древних торков были сложные формы общественного бытия и социальные институты, иерархия чинов, военная дисциплина, дипломатия, система мировоззрений.

Вопрос о стадии развития общественной системы кочевых племен, входивших в тюркский каганат, весьма сложен. А.Н.Бернштам пришел к заключению, что общественный строй древних торков "является ранней формой сложения примитивных феодальных отношений"⁷⁰. По-видимому, древнетюркское общество находилось на высшей ступени военной демократии, которая "начинается с плавки железной руды и переходит в цивилизацию в результате изобретения буквенного письма и применения его для записывания словесного творчества. Эта ступень... более богата успехами в области производства..."⁷¹. Характеризуя эпоху военной демократии, Ф.Энгельс отмечает, что "все культурные народы переживают свою героическую эпоху - эпоху железного меча", что в эту эпоху "богатство быстро возрастало, но как богатство отдельных лиц", что "земля предоставляется в пользование отдельным семьям - сначала на время, потом раз и навсегда, переход ее в полную частную собственность совершается постепенно и параллельно с переходом парного брака в моногамно. Отдельная семья становится хозяйственной единицей общества", и, наконец, "военный вождь народа... становится необходимым, постоянным должностным лицом... война и организация для войны становятся теперь регулярными функциями народной жизни"⁷². Все эти явления наблюдаем мы в древнетюркском обществе. Именно такие причины войны и походов сообщают нам источники, именно для войны была создана грандиозная система чиновников, соединяющих в своих руках военные и гражданские функции, - хан, ябгу, шад и др.⁷³ - с наследованием должностей. Н.Я.Бичурин указывает, что все должности в древнетюркском обществе были наследственными⁷⁴.

Можно на этом основании предположить, что древнетюркское общество было аристократическим. Наряду со свободными и знатью тюркское общество знало и рабство из числа военнопленных (о социальной структуре речь впереди). Вот такова была общественная система древних торков. Она состояла из зачатков феодальных общественных отношений с сохранением форм военной демократии, поглотившей родовую строй. Смысл системы заключался в том, что древнетюркская держава была создана "длинным копьём и острой саблей"⁷⁵, в результате которой она стала править почти полумиром. Но, несмотря на продуманность и законченность системы, общество торков не могло быть монолитным, так как выделение военной знати даже при наличии общенародных интересов не могло пройти бесследно. Это своеобразие объясняется условием кочевого скотоводческого хозяйства, способствовавшим сохранению родового быта.

Политическая жизнь тюркских племен характеризуется непрочностью государственных объединений. Раннефеодальные государственные образования в условиях непрерывных войн и междоусобиц быстро теряли свое могущество, погибали старые и появлялись новые, более мощные объединения. Н.А.Аристов высказал точку зрения, согласно которой создание государств у кочевников происходит "вследствие усиления одного из племен, во главе которого стояли храбрые, умные и счастливые в своих предприятиях родоначальники, успевшие подчинить своему влиянию роды своего племени и покорить остальные племена"⁷⁶.

На смену тюркскому каганату, просуществовавшему до 40-х годов УШ в., приходит владычество военно-племенной знати торгешей. Тюркскому каганату, а также династиям торгешей, уйгуров, кыргызов, караханидов и др. были свойственны однотипность хозяйства и социально-иерархической и государственно-управленческой структуры. Для них характерно взаимопроникновение территорий, частые перемещения племенных групп из одних районов обитания в другие в силу военно-политического давления соседей.

Тюркский каганат пал. Однако тюркская государственность продолжала развиваться. На исконных землях тюркских племен поочередно господствовали карлуки, уйгуры, кыргызы. Но этим

⁷⁰ БЕРНШТАМ А.Н. Социально-экономический строй орхон-енисейских торков в У1-УШ вв. - Л., 1946. С.145.

⁷¹ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф., Соч. - Т.21. С.162.

⁷² Там же. - С.163. 164.

⁷³ ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние торки. - С.53.

⁷⁴ БИЧУРИН Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена.

М.: Л., 1950. - Т.1. С.299.

⁷⁵ ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние торки. - С.57.

⁷⁶ АРИСТОВ Н.А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности // Живая старина. - Вып.Х. Т.3. - СПб., 1896. С.10.

династиям, несмотря на их политическое господство, не удалось создать централизованного государства. Феодалная раздробленность, естественно, в значительной мере ослабила их государственные образования, тем не менее, именно в это время получили дальнейшее развитие феодальные общественные отношения, осуществлялось приобщение кочевников к оседлой цивилизации.

Социально-экономическая жизнь тюркских племен получает наиболее бурное развитие при караханидах (с середины X и XI вв.). То было время дальнейшего развития производительных сил и разделения труда между кочевыми и оседлыми хозяйствами. Оказавшись под мощным воздействием оседлой цивилизации, тюркские племена были втянуты в новую систему социально-экономических отношений, нашли приемлемые пути интеграции в давно сложившихся хозяйственно-культурных регионах Средней Азии и Казахстана. Идеологическим фактором этой интеграции стала исламизация тюркских племен.

В хозяйственно-экономическом отношении древнетюркское общество представляло собой синкретизацию двух основ: общества, базирующегося на кочевом способе ведения скотоводческого хозяйства, и общества оседлоземледельческого. Такая хозяйственная специализация привела к крупному общественному разделению труда, когда отдельные племена, в зависимости от природной среды и культурных традиций, сосредоточивали свои усилия на том или ином виде хозяйственной деятельности. Это явилось важнейшим стимулом развития межплеменного обмена. Как отмечал Ф.Энгельс: "после выделения пастушеских племен, мы находим готовыми все условия для обмена между членами различных племен, для его развития и упрочения как постоянного института"⁷⁷. Таким образом, обмен нарушал экономическую замкнутость основной социальной ячейки древнетюркского общества - рода или племени, открывая новые возможности для накопления богатств и, следовательно, имущественного и социального неравенства. А основной ячейкой рода или племени была большесемейная патриархальная община. Внутри нее зрел процесс сложения классовых отношений.

Развитие общественно-экономических отношений происходило во взаимосвязи с аналогичными процессами в сопредельных районах Евразии, протекало в русле становления феодальных отношений, но имело свои особенности. Как выше сказано, сложение феодальных

отношений шло рядом в оседлоземледельческой и кочевнической среде. Развитие социально-классовых отношений в столь разных по хозяйственно-культурному типу общинах, несмотря на их теснейшую связь и постоянное взаимодействие во всех сферах хозяйственной и культурной жизни, не могло осуществляться одинаковым образом и одинаковыми темпами. На феодальные отношения, формировавшиеся в оседлоземледельческой среде, решающее влияние оказывали аналогичные процессы в наиболее развитых центрах Средней Азии, прежде всего в городах Согда. Уже в конце VI в. там происходила интенсивная концентрация земель в руках землевладельческой аристократии.

Военно-племенная аристократия у кочевников была не менее богата и влиятельна. Но ее реальная сила и престиж, постоянное стремление к расширению своей власти, к захвату новых территорий во многом зависели от боевого потенциала ополчения воинов-кочевников, которых отличала прочность родовых связей и заинтересованность в новых пастбищах. Как подчеркивает Л.Н.Гумилев, вожди "должны были считаться с настроением своих воинов, ибо последние были их единственной опорой и защитой. Следовательно, воины либо могли побудить своего князя поступать в соответствии с их интересами, либо покинуть его"⁷⁸. Как видно, возможности для порабощения и эксплуатации у кочевой аристократии были значительно более скромными, чем у оседлоземледельческого населения. Феодальные отношения у кочевых племен развивались медленнее и не приобрели столь отчетливых форм, как в соседних земледельческих районах. У кочевников феодальные отношения в значительной степени были отягощены патриархально-родовыми нормами. Например, ханы постоянно заботились о благе современников, о расширении их пастбищ, о раздаче скота и имущества, отнятых у других племен. Попытки отказа от подобных норм непременно приводили к краху многих из вождей, ставших свою власть выше принятых в кочевой среде традиций. Однако роль этой псевдодемократической традиции не заслоняет подспудный процесс перераспределения богатств и престижа власти, который предопределил в конечном счете феодализацию кочевой общины. Можно однозначно говорить о том, что эпоха древнетюркских государств - это, прежде всего, эпоха возникновения и развития в кочевом обществе раннефеодальных социальных отношений.

⁷⁷ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.21. С.160.

⁷⁸ ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - С.59.

Основой хозяйства кочевых племен являлось скотоводство. Переход к классовому обществу происходил в условиях кочевого скотоводства, которое представляло собой решающий рубеж, определяющий начало новой исторической эпохи со специфическими формами общественного быта, культуры и идеологии. Основное богатство кочевников - скот находилось в частном владении. Знать сосредоточивала в своих руках огромное количество скота, который являлся главным показателем материального благосостояния.

Существенным признаком формирования феодальных отношений в кочевом обществе является форма земельной собственности. Концентрация скота в руках отдельных лиц, соответственно, привела к присвоению ими и пастбищных угодий. Следовательно, феодальная знать, обладавшая большим количеством скота, фактически распоряжалась и земельными угодьями, хотя владение пастбищами у кочевников имело общинный характер, то есть пастбищные угодья находились в общем пользовании у всех членов рода или племени. Такая общинно-племенная собственность на землю в сочетании с частным скотоводством составляла экономическую основу общественного бытия кочевников, что свидетельствует о раннем этапе его социального расслоения.

Развитие производства, установление регулярного обмена, формирование феодальных отношений не замедлили сказаться на общественном развитии. Все отчетливее проявляются черты социального неравенства, усложняется структура руководства обществом - вместо старейшины, направляющего хозяйственную и общественную жизнь родового коллектива появляется целая иерархия различного рода вождей родов, племен, союзов племен и в целом в каганате. Первым лицом в каганате был каган - верховный правитель, восначальник. Он был не только распорядителем, но, возможно, и собственником всех земель каганата. Он принимал все политические и военные решения, назначал на высшие посты лиц своего окружения. На высокие должности назначались члены царствующего рода и принцы крови, чины меньшего значения получали лица, не принадлежавшие к царскому роду, но все должности были наследственными⁷⁹. Рунические письмены упоминают более 25 наименований должностных лиц. Главная масса древнетюркской общины состояла из свободных общинников-скотоводов и называлась "кара будун" (чернь, простой народ) - народ не в смысле "этнос", а в

⁷⁹ См.: ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - С.53.

смысле близком к понятию "демос", так как "будун" противопоставлялись беги⁸⁰. Отсюда видно, что "будун" - это рядовой состав орды, беги - командный, а вся система, то есть орда в целом, понятие не этническое, а военно-организационное.

Наряду со свободными и знатью тюркское общество знало и рабов из числа военнопленных. Ими становились и женщины-пленницы. Один из ханов каганата подарил Земарху в 569 г. пленницу из народа кыргызы⁸¹. Основное содержание понятия "кул" (раб) - подчинение чужому. Этот оттенок сохранился вплоть до XX в., но поскольку поздние тюрки включились в систему мусульманской культуры с характерной для нее работорговлей, то термин "кул" стал применяться и к проданным рабам, чего в раннее время не было. Использование рабов в VI-VIII вв. было совсем иным: тюрки приводили их на свои земли, селить в определенных местах и взимали с них налоги, а женщин использовали в качестве домашней прислуги⁸². Можно сказать, что кулы походили на римских колонов: но понятие "раб" в случае древних тюрков совершенно неприложимо. По сути дела это были новые подданные, данники.

Сведения о формах эксплуатации у кочевников немногочисленны. Нет данных о конкретных повинностях, лежавших на подчиненных. Тем не менее известно, что одной из главных повинностей была военная (иначе "налог крови"), согласно которой взрослые мужчины почти поголовно носили военную повинность.

Анализ прошлого должен исходить из методологического принципа о том, что "история всех донинее существовавших обществ двигалась в классовых противоположностях, которые в разные эпохи складывались различно"⁸³. И в древнетюркском обществе процесс формирования классов и становления феодальных общественных отношений не мог не вести к социальным конфликтам. Фактических данных о таких событиях сохранилось крайне скудно. Выше сказано, что у кочевнической знати возможности эксплуатации своих сородичей и соплеменников были скромными, чем у оседлоземледельческого населения. Тем не менее и здесь не все было гладко, "столкновения" внутри державы были неизбежны. Только вместо борьбы воинов против знати возникла борьба между отдельными группами, состоявшими из воинов и знати, взаимосвязанными не только общими интересами, но и

⁸⁰ См.: БАРТОЛЬД В.В. Новые исследования об орхонских памятниках // Журнал министерства народного просвещения. - 1889. - Вып.9-10. С.237, 276.

⁸¹ См.: ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - С.53.

⁸² См.: ГОЛСТОВ С.П. Тирания Абура // Исторические записки. - 1933. - № 3. С.46-47.

⁸³ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.4. С.445.

родовым единством. В такой ситуации низвержение династии для тюркзотов не имело смысла, так как всегда можно было найти царевича, который бы возглавил любое движение⁸⁴. Постоянная вражда с соседними народами заставляла тюрков спланиваться, и поэтому не было открытого выступления рядовых воинов против вождей. Но распространенной формой социального протеста против политики правителей и гнета с их стороны являлась откочевка. Эта пассивная, казалось бы, форма борьбы простых кочевников была весьма действенной и часто ставила феодала в трудное положение.

Несмотря на отсутствие примеров социальных конфликтов, нужно отметить, что именно они были движущей силой развития древнетюркского общества. Как отметил В.В. Бартольд, обострение сословной борьбы между бедными и богатыми могло стать одним из тех чрезвычайных обстоятельств, под влиянием которых и возник тюркский каганат.

Выше отметили, что следующий наиболее существенный период развития феодальных общественных отношений в кыргызском обществе - это период окончательной консолидации кыргызской феодальной народности, то есть период позднего средневековья. Как свидетельствует "История Кыргызской ССР" "во второй половине XV - начале XVI вв. сформировалась кыргызская народность со своей территорией, языком, известной экономической и культурной общностью"⁸⁵. Особенностью господствовавших производственных отношений явилось то, что эти, в своей основе, феодальные отношения продолжали развиваться в сочетании с родоплеменной общностью. Этому в основном и главным способствовали характер скотоводческого хозяйства и слабость внутренних экономических связей. Основными административно-политическими единицами кыргызского общества все еще являлись самостоятельные родоплеменные объединения. Несмотря на то, что кыргызы уже консолидировались в единую этническую общность (народность), тем не менее, они еще сохранили древнюю родоплеменную структуру. Здесь необходимо заметить условность терминов "род" и "племя", употреблявшихся относительно этого периода истории кыргызского народа. По этому поводу Б.Д. Джамгерчинов писал, что "киргизские племена и роды было бы ошибочно представлять по аналогии племенами и родами первобытнообщинного строя. Сохраняя

по форме патриархально-родовые черты, по своему содержанию они давно стали классовыми"⁸⁶. Родоплеменные общины в этот период были уже не родовыми, а территориальными и были достаточно прочными, чтобы создать устойчивость территориально-политической общности. Развитие феодальных отношений в сочетании с родоплеменной общностью дает возможность классифицировать общественные отношения в истории кыргызов того периода как патриархально-феодальные.

Ведущей отраслью хозяйства оставалось кочевое и полукочевое скотоводство, и скот был главным показателем зажиточности. Феодальная верхушка повсеместно присваивала себе право распоряжения землей, пастбищами, она устанавливала границы кочевания подвластных ей членов рода или племени, определяла порядок пользования теми или иными пастбищами. Таким образом, в этот период родоплеменная общинная собственность на землю существовала уже формально. Фактически распорядителями земли становились крупные феодалы-скотовладельцы.

Имущественная дифференциация между феодалами (бии, бай) и простым народом (кедей, малай, жарды, жалчы) более обостряется. Это позволяет сказать, что в этот период феодальные отношения как отношения между господствующим классом феодалов и эксплуатируемым народом окончательно утвердились.

В период Кокандского ханства в целом развитие производительных сил в кыргызском обществе оставалось слабым. Важнейшей чертой являлось то, что в нем господствовали еще докапиталистические общественные отношения. Скотоводческое хозяйство являлось натуральным, которое в значительной степени было эквивалентно патриархальному. Процесс кочевого и полукочевого скотоводства в основе своей оставался традиционным, как и века назад. Социальные отношения, все еще, особенно наглядно проявлялись через отношения собственности на скот. Господствовали патриархально-феодальные отношения: при определяющей роли феодального способа производства существенную роль играл патриархально-родовой уклад. Основными средствами производства являлись земля (как у полукочевой, кочевой части населения, так и у оседлых земледельцев) и скот, роль которого оставалась великой при кочевом и полукочевом хозяйстве.

⁸⁴ ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - С.57.

⁸⁵ История Кыргызской СС. - Фрунзе, 1984. - Т.1. С.434.

⁸⁶ ДЖАМГЕРЧИНОВ Б. Очерк политической истории Кыргызии. - Фрунзе, 1966. С.21.

Социальная дифференциация в этот период резко обостряется. Основной формой угнетения трудового народа была сложная система налогообложения. Чем беднее было население, тем больше оно испытывало социальное угнетение. Размер налога определялся не столько юридическими нормами, сколько потребностями хана и феодалов. Трудовое население в докапиталистических условиях, в каких находились кыргызы, эксплуатировались в основном феодалами и государством на феодальной основе, каким являлось Кокандское ханство. Из многообразия налогов главным был зякет - налог за право пользования землей и пастбищами (земельная рента). Экстенсивное скотоводческое хозяйство и наличие патриархально-родовых пережитков определяли специфику форм феодальной эксплуатации угнетенных. В этом процессе значительную роль сыграла сила традиции. "При том примитивном и неразвитом состоянии, на котором покоятся это общественное производственное отношение и соответствующий ему способ производства, - писал К.Маркс о феодализме, - традиция должна играть решающую роль"⁸⁷. Особенно большое значение она имела при родоплеменной структуре кыргызского феодального общества, когда даже явные формы эксплуатации маскировались взаимоотношениями соседства, родства и т.д.

Говоря о налогах и земельной ренте, можно заключить, что именно они являлись основным экономическим стержнем, определяющим социальные отношения. Усиленная эксплуатация трудового народа вызвала всевозможные социальные конфликты. Следует сказать, что социальные столкновения были достаточно многочисленными и острыми. Однако слабое классовое самосознание народа, патриархально-родовые пережитки, отсутствие ясных целей и задач социальной борьбы низводили все до неорганизованного социального протеста. В кыргызском феодальном обществе, вплоть до начала XX в., не существовало предпосылок освобождения эксплуатируемых масс. В условиях тех общественно-экономических отношений социальное самосознание трудового народа не поднималось на уровень сознательной политической борьбы; она была невозможной ни с точки зрения идеологической, ни с точки зрения организационной.

Таким образом, кыргызское общество развивалось с древних времен, базируясь в основном и главным на кочевом скотоводческом хозяйстве. Главное условие кочевого скотоводства - наличие пастбищных

земель как основного средства производства. Вместе с тем хозяйственная жизнь кыргызов не ограничивалась только скотоводством, в той или иной степени она была связана и с земледелием. И в данном случае земля оставалась основным средством производства. Специфической особенностью господствовавших в кыргызском обществе производственных отношений и, в более поздний период, явилось то, что эти по своей сути феодальные общественные отношения продолжали развиваться на основе родоплеменной структуры, то есть при определяющей роли феодального способа производства существенную роль играл патриархально-родовой уклад. И все это определяющим образом повлияло на уровень, форму и масштабы развития общественной мысли.

⁸⁷ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.25. Ч. С.356.

IV. МИФОЛОГИЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ МИРА

1. Что такое мифология?

Мифология кыргызского народа составляет необходимый и важнейший элемент его богатой самобытной духовной культуры, которая уходит своими корнями в седую древность. Памятники духовной культуры кыргызов невозможно понять, не зная их мифологии, так же как непонятны были бы без знания античных мифов философия и искусство древних греков. Начиная с эпохи Возрождения, образцы античной мифологии вошли в плоть и кровь европейской культуры, и сейчас трудно представить себе образованного человека, не имеющего хотя бы самых общих сведений в этой области. Точно так же мифологические представления кыргызов не только отразились, скажем, в эпических произведениях, но продолжали питать духовную жизнь народа на протяжении веков, вплоть до наших дней. Но если популярнейшие мифы античности знакомы мировому читателю по многочисленным переводам и изложениям, богатая мифология народов Средней Азии и Казахстана, в том числе и кыргызская, доньше остается малоизведанной областью.

Слово "миф" греческое, в переводе означает "предание", "сказание". Мифотворчество рассматривается как объективно необходимое явление в культурной истории человечества. Как феномен духовной культуры "миф выражал мироощущение и миропонимание эпохи его создания"⁸².

В мифе форма тождественна содержанию и поэтому символический образ представляет то, что он моделирует. Мифологическое мировидение выражается в неотчетливом разделении субъекта и объекта, предмета и знака, вещи и понятия, существа и его имени, пространственных и временных отношений, начала и принципа, то есть происхождения и сущности. В принципе в мифе отождествляются описание модели мира и повествование о возникновении его отдельных элементов, природных и социальных явлений, о деяниях богов и героев. Повествование в мифе служит средством описания устройства мира, то есть мифические сюжеты конструируют мифическую модель мира.

Существует множество дефиниций мифа. Но почти все они выделяют две категории: мифологию эксплицитную - мифологическое повествование, и мифологию имплицитную - в виде представлений. Иногда мифы имеют характер сказки, легенды, местного предания и рассказывают не только о богах, но и о героях, в том числе имеющих исторические прототипы. Однако в мифологии эти аспекты обычно совпадают и модель мира описывается в виде повествования о происхождении отдельных его элементов. Иногда надо говорить отдельно о мифологических представлениях (мироощущении, мифической картине мира) и о мифологическом повествовании (сюжетах, мотивах), но не следует забывать о принципиальном единстве этих сторон мифа, о том, что космогония и космология в мифе совпадают, что языком протекающих во времени "достоверных" мифических событий описывается космическое и социальное "пространство"⁸³.

Исходя из названных выше аспектов, в мифологии можно выделить ряд категорий.

Мифы этиологические (буквально: причинные, объяснительные) - это мифы, объясняющие появление различных природных и социальных явлений и особенностей. Под этиологическими мифами понимаются прежде всего рассказы о происхождении некоторых животных и растений, гор и морей, небесных светил и метеорологических явлений, отдельных социальных институтов, обрядов, культовых действий и т.д. В кыргызской мифологии в качестве примера можно указать на предания о возникновении озера Иссык-Куль или на мифологию "Бугу эне" ("Олениха-мать").

Мифы космогонические повествуют о происхождении космоса в целом и его частей. В космогонических мифах особенно актуализируется характерный для мифологии пафос превращения хаоса в гармонию. В них непосредственно отражаются представления людей о структуре космоса: трехчастной - вертикально; четырехчастной - горизонтально, описываются различные модели мира. Космогония обычно включает разделение и выделение основных природных стихий (огонь, вода, земля, воздух), отделение неба от земли, появление земной тверди и мирового океана, растений, животных, человека. В кыргызском мифопоэсе "Эр Төштүк" достаточно иллюстративно воссоздается трехъярусная картина мира: на небе, на земле и под землей.

⁸² Мифологический словарь. - М., 1993. С.653.

⁸³ МЕЛЕТинский Е.М. Поэтика мифа. - М., 1976. С.172.

К космогоническим мифам примыкают мифы астральные, солярные и лунарные, отражающие архаические представления о звездах, Солнце, Луне и их мифологических персонификациях. В кыргызской мифологии известны мифы о Млечном пути, о созвездии Плеяды, о Венере, о созвездии Весов и т.д.

Мифы тотемические составляют часть комплекса тотемически верований и обрядов. В основе этих мифов лежат представления о родстве между людьми или их определенной группой и тотемами, то есть видами животных и растений. Основные персонажи тотемических мифов наделены чертами и человека, и животного.

Как известно, у тюркоязычных народов широко бытует тотем "бёру" (волка). Этот, да и другие тотемы возникли на более древних ступенях социальной практики еще на заре родового общества, когда кровное родство объединяло людей в целый род, а благополучие последнего связывалось обычно с "родством" его с теми или иными животными, явлениями природы. Почитание волка в художественно-обобщенной форме отражено и в эпосе "Манас". Большинство постоянных эпитетов, сопровождающих имя главного героя, произносятся почти как священный тотем: например, "кёк жал Манас" (синегривый волк Манас). Причем, этим постоянным эпитетом Манас наделяется на протяжении всей эпопеи, во всех вариантах. Здесь следует обратить внимание и на традиционное почитание тюркскими народами синего цвета. В эпосе "Манас" два разнородных древних поверья, сливаясь, сложились в один усложненный эпитет: в характеристике Манаса святость синего цвета, цвета Неба (Кёк тенир) соединяется со святостью тотема волка - "родоначальника" тюркских племен. "Манас - сын Неба и потомок волка; человек, наделенный этими свойствами, может совершать подвиги во имя своего рода и племени - такова, видимо, первоначальная мотивировка действий героя"⁹⁰.

Мифы героические фиксируют важнейшие моменты жизненного цикла, строятся вокруг биографии героя и могут включать его чудесное рождение, испытание со стороны старших родичей или враждебных демонов, поиски жены и брачные испытания, борьбу с чудовищами и т.п. Характерным для героического мифа является уход или изгнание героя из его социума и странствие в иных мирах, где он приобретает духов-помощников и побеждает демонических духов-противников, где

⁹⁰ КЫДЫРБАЕВА Р.З. Гетичес эпоса "Манас". - Фрунзе, 1980. С.29.

ему иногда приходится пройти через временную смерть (проглатывание и затем выплевывание чудовищем).

В эпосе "Манас" ясно прослеживаются традиционные мифологические мотивы чудесного рождения героя, борьбы с циклопом, Макел Дёё, богатырского сватовства, укрощения богатырской девы и др.

Эпос "Эр Тёштюк" богат мифологическими сюжетами типа борьбы с демоническими силами - Кёк Дёё и Кара Дёё, приобретения чудесных друзей в подземном мире - Жейрен Секиртпес Мамыта (Мамыт Быстроногий), Жер Тыншар Мамыта (Мамыт Всевидящий), тигра, медведя, муравьев. Птица Алп Кара Куш в знак благодарности Эр Тёштюку за убийство змея и спасение жизни ее птенцов проглатывает героя и отгрыгивает обратно, тем самым прибавляя ему богатырскую силу и мощь.

Мифы эсхатологические в противоположность космогоническим рассказывают не о возникновении мира и его элементов, а об их уничтожении - гибели суши во всемирном потопе, хаотизации космоса и др. По мифотическому представлению эсхатологическими катастрофами предшествуют нарушения норм и правил морали, распри, преступления людей, требующие божественного возмездия. Мир погибает в огне, в потопе, в космическом хаосе и т.п.

Известные системы мифов - античные, библейские и др. - не "умещаются" в перечисленные категории. Они включаются в мифологический цикл как легенды, исторические предания. Иногда очень трудно провести границу между мифом, легендой и преданием. Например, мифы о Троянской войне, обработанные впоследствии в форме эпоса, являются мифологизированными историческими преданиями, в которых действуют не только герои, имеющие божественное происхождение, но и сами боги. Вообще предания, как правило, воспроизводят мифологические схемы, "привязывая" их к историческим или доисторическим событиям. То же можно сказать и о легендах. Как подчеркивает С.А.Токарев, разграничить одно от другого нелегко. В основе легенды лежат какие-то определенные исторические события: таковы легенды об основании городов Фивы, Рима, Киева. А мифы лишены такой исторической подоплеки. Различие это, однако, условно и его не всегда можно провести⁹¹. Наглядный пример тому мифы о Троянской войне. Таким образом, как справедливо подчеркивает А.Ф.Лосев, "миф не есть выдумка, или фикция, не есть фантастический

⁹¹ См.: ТОКАРЕВ С.А. Ранние формы религии. - М., 1990. С.509.

вымысел ... он содержит в себе строжайшую и определенной структуру и есть логически, то есть прежде всего диалектически, необходимая категория сознания и бытия вообще"⁹². Такую же мысль проводит известный китайский мифолог Юань Кэ: "Многие считают, что мифы - это плод человеческой фантазии, не имеющий ничего общего с действительностью. Это глубокое заблуждение ... в их (мифов - О.К.) основе лежит реальная жизнь, а отнюдь не пустой вымысел"⁹³.

Однако для мифов принцип исторической достоверности и подлинности не главный принцип. Увидеть в мифах и их персонажах конкретные исторические лица, достоверные описания реальных событий не суть главное. Тем не менее бесспорно то, что мифология была доминантой духовной культуры архаического общества, всеобщегосподствующим способом глобального концептирования.

Таким образом, мифология - совершенно необходимая категория мысли и жизни, далекая от всякой случайности. Мифы рождаются из естественной любознательности человеческого ума, на ранних стадиях его развития, на почве реальной действительности и социального опыта. По мере расширения этого опыта углубляется и содержание мифологического сознания, усложняется его структура.

2. Мифотическое понимание мира

Те памятники словесного творчества, которые содержат в себе сведения о ранних мировоззренческих представлениях кыргызов, свидетельствуют, что в них значительное место отведено проблеме борьбы двух вечно противоположных сил в мире - добра и зла, света и тьмы. В своем стремлении объяснить явления окружающего мира наши предки на заре своей истории, не имея научных знаний, прибегали к разным фантазиям (эпосы "Эр Тёшпюк", "Кожожаш"), создавали множество мифов. Противопоставление сил добра и зла, света и тьмы, всегда служило риторическим приемом в мифологии. Осознавая через смену света и тьмы наступление дня и ночи, тепла и холода, древние люди отразили в мифах идею борьбы света и тьмы, победу тепла над

⁹² ЛОСЕВ А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М., 1991. С.23, 25.

⁹³ ЮАНЬ КЭ. Мифы древнего Китая. - М., 1987. С.10.

холодом. Солнце, огонь, свет, день - добрые силы, создающие мир. Эта идея наиболее полно выражена в эпосе "Эр Тёшпюк", главный герой которого выступает как олицетворение названных благотворных сил и начал.

Дуализм света и тьмы, как олицетворяющих явления добра и зла, известен многим древним мифологическим системам (в иудаизме - это бог и сатана, в китайской мифологии - ян (светлое) и инь (темное) и т.д.), но наиболее яркое выражение он получил в древнеиранской системе мировоззрения - зороастризме. Согласно этому древнейшему (X-VI вв. до н.э.) учению, в мире происходит постоянная борьба между богом света и добра Ормуздом и олицетворяющим тьму и зло Ариманом. Все мироздание - арена борьбы этих двух вечно противоположных начал. Человек в принципе свободен стать на ту или другую сторону. В кыргызской мифологии также прослеживаются элементы олицетворения света и тьмы как доброго и злого начал. В частности, в эпосе "Эр Тёшпюк" надземный мир символизирует светлое, доброе начало, а подземный - начало темное, злое.

Ранняя культура кыргызов создавалась на базе своеобразной культуры кочевников и оседлоземледельческих тюркских племен. К этому времени древнетюркские племена достигли довольно высокого уровня развития культуры, венцом которой явилось создание собственной письменности, - как полагают ученые, древнетюркская письменность возникла в конце VI - начале VII вв.⁹⁴ Эти памятники также не могли не отражать отдельные существенные стороны мировосприятия древних кыргызов. Это утверждение особенно правомерно по отношению к их религиозным верованиям и миропониманию вообще.

В ранний период истории официальной религии у кыргызов не было. Религия у них была языческой, они были политеистами. В сложной системе политеизма наряду с высшим культом - Небом, почитались Земля и Вода. Это показывает, что культ природы был обязательным элементом раннего уровня миропонимания кыргызов. При этом олицетворялись только основные силы природы. Поклонение природе во многих случаях основывалось на одухотворении почитаемых явлений. Например, Земля и Вода выступали как носители жизненного начала. Объектом поклонения древних кыргызов был также Огонь. По их представлению, Огонь очищал людей от зла и оберегал от влияния злых сил.

⁹⁴ См.: История Кыргызской ССР. - Фрунзе, 1984. Т.1. С. 325, 368.

Все эти явления в представлении древних людей жили, обретая этическое содержание. Небо, Земля, Вода, Огонь символизировали собой моральное добро. Почитание в этих образах жизни, прославление ее благ - суть ранних этических воззрений кыргызов.

Наиболее древним следует считать представление о Небе (Тенир) как о высшем божестве. Культу Неба в системе древних представлений принадлежит главное место. По имеющимся памятникам народного творчества можно судить, что культ Неба очень часто составлял одно целое с культом Земли, свидетельствуя о нераздельности божеств Неба и Земли в представлении древних людей. Одной из преимущественных черт культа Неба, по древнему представлению, являлись любовь и благословение. Например, при благословении или выражении благодарности кому-либо обычно произносились слова "Тенир жалгасын" ("Благослови тебя господь"). Во всех трудных случаях жизни люди обращались к Небу со словами: "Тенир жалгай кор" ("Благослови, Небо"). Небо олицетворяло собой могущественное верховное божество. Люди верили и надеялись на его доброе благословение и в то же время боялись его гнева, кары, наказания. Следовательно, они считали, что Небо наряду с добрым началом обладает и карающей силой. Поэтому в борьбе против несправедливости, зла обычно говорили: "Тенир Урсун" ("Пусть покарает Небо").

Почитание божеств Земли и Воды также имело широкое распространение. Моления, посвящавшиеся этим божествам назывались "Жер-Суу таяу", устраивались они в тех случаях, когда не было дождя, наступала засуха. В молитвах и заклинаниях люди просили, чтобы земля была плодородной, вода обильной. Обращались к Небу, Земле, Воде и тогда, когда просили сохранить от несчастий и болезней.

Хотя древние представления кыргызов о Земле и Воде как о жизненно важных добрых началах были крайне расплывчатыми, тем не менее, нетрудно видеть, что они несли в себе морально-этическое содержание. Особенностью этого поклонения является вполне земное практическое назначение. Оно обусловлено прежде всего потребностями скотоводческого и земледельческого хозяйства, которые зиждятся на использовании земли и воды - основных жизнетворных начал земной природы. Земля и Вода символизировали жизненную силу добра и противопоставлялись голоду, засухе и т.д., как злым силам.

По древним верованиям большинства народов мира Небо и Земля почитались как упорядочивающие хаос космические силы. Обычно Небо

считалось мужским началом, а Земля - женским. Еще Тертулиан с удивлением отмечал тот факт, что небо называют отцом, а землю - матерью. Так, североамериканские индейцы традиционно называют Небо - отцом, Землю - матерью, в индийской мифологии Небо-бог имеет жену - богиню Землю, в греческой мифологии бог Уран мужское начало, богиня Гея - женское, в русском фольклоре Небо-бабушка, Земля-матушка, в китайской мифологии Небо - Ян - отец, Земля - Инь - мать. Эта же традиция четко прослеживается в кыргызской мифологии, где Небо ассоциируется с мужским началом и называется Тенир ата (Небо-отец), а Земля - с женским материнским началом и называется Жер эне (Земля-мать).

Все это показывает, что древние люди были естественно слиты с окружающей природой и отождествляли себя с ней. Эта особенность древнего мышления в еще большей степени присуща более ранним периодам возникновения человеческого общества, что как сказано выше, накладывало определенный отпечаток и на нравственное сознание. Древний человек не только отождествлял себя с природным окружением, но и переносил свои нравственные оценки на природные явления, считая их "добрыми" или "злыми". При помощи понятий "хороший" или "плохой" описываются не только отношения социального характера, но и все многообразие явлений природы.

Это было характерно для всех народов мира. Например, А.Элькин, собравший подробные сведения из жизни австралийских аборигенов, в качестве общей особенности их духовной культуры отмечает распространение всех норм и установлений, имеющих нравственный смысл, на природные явления, олицетворение сил природы с силами добра и зла⁹⁵. Перенесение таких предельно широких понятий на окружающий мир характеризует все древнее мышление. Таковы "добрый дождь" и "злая засуха", "зло смерти" и т.д.

К древнейшим культам кыргызов принадлежит культ Умай эне (Мать Умай). Умай в представлении древних - женское начало, покровительница домашнего очага, хранительница потомства. Представление об Умай эне как о женском божестве, покровительнице детей, некогда, бесспорно, очень развитое и распространенное, к настоящему времени сохранилось лишь в виде не вполне отчетливого и смутного отголоска. В древности люди, например, во время родов или при лечении детей обращались к Умай эне со словами заклинания:

⁹⁵ См.: ЭЛЬКИН А. Коренное население Австралии. - М., 1952. С.194.

"Менин колум эмес, Умай энини колу" ("Не моя рука, рука матери Умай"). Отправляя куда-нибудь детей, даже взрослых, напугивали их словами: "Умай энеге тапшырдым" ("Поручаю матери Умай"). Этот культ тесно связан также с рождением ребенка, с доброй детородной силой женщины.

В эпосе "Манас" Умай эне присутствует при рождении героя. Неоднократные упоминания этой богини встречаются в древнетюркских письменных памятниках. Например, в "Памятке о Тонюкуке" есть такие строки: "Небо, (богиня) Умай, священная Родина (земля-вода) - вот они, надо думать, даровали (нам) победу"⁹⁶. С.М.Абрамзон считает, что богиня Умай - одно из ранних божеств, связанных с культом плодородия. Он указывает на то, что все представления, связанные с этой богиней, у тюркских народов, тибетцев, монголов "тесно связаны с рождением ребенка, с плодородной силой женщины. Следовательно, богиня Умай, упоминаемая в древнетюркских рунических текстах ... наряду с божеством земли - воды ..., вводит нас в широкораспространенный в далеком прошлом культ плодородия"⁹⁷. Все это служит основанием считать, что культ богини Умай, как и божество Неба, Земли и Воды, является древним культом, олицетворяющим собой добро жизни.

С относительным усложнением общественных отношений происходят определенные изменения и в мировосприятии древних кыргызов. В частности, система политеизма дополняется антропоморфными представлениями. Среди них значительное место принадлежит вере в арбак - духа, покровителя семьи. Возникновение представлений об арбаке, очевидно, было связано с усилением процесса разложения родового кровно-родственного единства и превращением отдельной семьи в относительно самостоятельный социальный институт. Если прежде благополучие людей, рода представлялось зависимым только от почитания отдельных животных или явлений природы, то теперь об интересах индивидуальной семьи "стали заботиться" преимущественно духи предков. По выражению В.П.Аникина, "культ семейных предков поглотил культ покровителя рода"⁹⁸. Хотя такая вера выступала как форма религиозных идей, в ней важное место занимала этическая сторона. Здесь трудно провести четкую границу между религиозными и моральными устоями патриархально-родовой жизни, но

⁹⁶ МАЛОВ С.Е. Памятки древнетюркской письменности. - М.: Л., 1952. С.68.

⁹⁷ АБРАМЗОН С.М. Кыргызы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Л., 1971. С.277.

⁹⁸ АНИКИН В.П. Русская народная сказка. - М., 1959. С.129.

тем не менее представления об арбаке в какой-то мере смешивались с представлениями о добрых и злых силах, которые в отличие от персонафицированных духов предков выступали лишь как носители доброго и злого начал и имели свои названия. Например, существовало поверье о добром духе Кут (Счастье), от которого якобы зависело счастье человека. Такое понимание счастья представляло собой, по-видимому, религиозные воззрения об иррациональных причинах, якобы способствующих благополучию и благосостоянию человека. Покровителем благополучной жизни молодых людей считался добрый дух Шаймсерден. Этот и другие добрые духи, согласно народному поверью, всегда защищают человека от бед, несчастий, болезней и смерти, предупреждая, охраняя от злых духов. Добрые духи всегда представлялись хранителями человека, защитниками его от посягательства злых духов.

Итак, целый ряд религиозных представлений древних кыргызов был исполнен этического содержания, то есть этические нормы и представления входили в структуру религиозного культа. Однако какой бы религиозной дымкой не окутала история нравственных отношений и этических представлений народа в ту далекую эпоху, в действительности они были выражением исторической незрелости социальных отношений. Истоком такого низкого уровня сознания был крайне низкий уровень производительных сил. В этом причина ограниченности нравственно-этических представлений той эпохи. Род и племя были единственной границей человека. Вне связи с родом индивид терял все присущие ему добродетели - мужество, силу, отвагу и т.п. Сила нравственного облика человека эпохи родоплеменного строя - в неразрывной связи с родоплеменным коллективом. Говоря словами Ф.Энгельса, "племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках"⁹⁹.

Поскольку речь идет о характере общественной мысли кыргызов в столь отдаленное от нас время, а исторических данных, трактатов, относящихся к этому времени, очень мало, то из фактов духовного мира более или менее доступен для нас анализ мифопоэтического материала.

Одним из важных источников изучения ранних этических представлений кыргызов является мифопоэс "Эр Тэштюк", который обладает сложной и богатой художественно-мыслительной структурой. В

⁹⁹ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.21. С.99.

"Менин колум эмес, Умай эсенин колу" ("Не моя рука, рука матери Умай"). Отправляя куда-нибудь детей, даже взрослых, напутствовали их словами: "Умай энеге тапшырдым" ("Поручаю матери Умай"). Этот культ тесно связан также с рождением ребенка, с доброй детородной силой женщины.

В эпосе "Манас" Умай эне присутствует при рождении героя. Неоднократные упоминания этой богини встречаются в древнетюркских письменных памятниках. Например, в "Памятнике о Тонюкуке" есть такие строки: "Небо, (богиня) Умай, священная Родина (земля-вода) - вот они, надо думать, даровали (нам) победу"⁹⁶. С.М.Абрамзон считает, что богиня Умай - одно из ранних божеств, связанных с культом плодородия. Он указывает на то, что все представления, связанные с этой богиней, у тюркских народов, тибетцев, монголов "тесно связаны с рождением ребенка, с плодородной силой женщины. Следовательно, богиня Умай, упоминаемая в древнетюркских рунических текстах ... наряду с божеством земли - воды ..., вводит нас в широкораспространенный в далеком прошлом культ плодородия"⁹⁷. Все это служит основанием считать, что культ богини Умай, как и божеств Неба, Земли и Воды, является древним культом, олицетворяющим собой добро жизни.

С относительным усложнением общественных отношений происходят определенные изменения и в мировосприятии древних кыргызов. В частности, система политеизма дополняется антропоморфными представлениями. Среди них значительное место принадлежит вере в арбак - духа, покровителя семьи. Возникновение представлений об арбаке, очевидно, было связано с усилением процесса разложения родового кровно-родственного единства и превращением отдельной семьи в относительно самостоятельный социальный институт. Если прежде благополучие людей, рода представлялось зависимым только от почитания отдельных животных или явлений природы, то теперь об интересах индивидуальной семьи "стали заботиться" преимущественно духи предков. По выражению В.П.Аникина, "культ семейных предков поглотил культ покровителя рода"⁹⁸. Хотя такая вера выступала как форма религиозных идей, в ней важное место занимала этическая сторона. Здесь трудно провести четкую границу между религиозными и моральными устоями патриархально-родовой жизни, по

⁹⁶ МАЛОВ С.Е. Памятник древнетюркской письменности. - М.: Л., 1952. С.68.

⁹⁷ АБРАМЗОН С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Л., 1971. С.277.

⁹⁸ АНИКИН В.П. Русская народная сказка. - М., 1959. С.129.

тем не менее представления об арбаке в какой-то мере смешивались с представлениями о добрых и злых силах, которые в отличие от персонафицированных духов предков выступали лишь как носители доброго и злого начал и имели свои названия. Например, существовало поверье о добром духе Кут (Счастье), от которого якобы зависело счастье человека. Такое понимание счастья представляло собой, по-видимому, религиозные воззрения об иррациональных причинах, якобы способствующих благополучию и благосостоянию человека. Покровителем благополучной жизни молодых людей считался добрый дух Шаймерден. Этот и другие добрые духи, согласно народному поверью, всегда защищают человека от бед, несчастий, болезней и смерти, предупреждая, охраняя от злых духов. Добрые духи всегда представлялись хранителями человека, защитниками его от посягательства злых духов.

Итак, целый ряд религиозных представлений древних кыргызов был исполнен этического содержания, то есть этические нормы и представления входили в структуру религиозного культа. Однако какой бы религиозной дымкой не окутала история нравственных отношений и этических представлений народа в ту далекую эпоху, в действительности они были выражением исторической незрелости социальных отношений. Истоком такого низкого уровня сознания был крайне низкий уровень производительных сил. В этом причина ограниченности нравственно-этических представлений той эпохи. Род и племя были единственной границей человека. Вне связи с родом индивид терял все присущие ему добродетели - мужество, силу, отвагу и т.п. Сила нравственного облика человека эпохи родоплеменного строя - в неразрывной связи с родоплеменным коллективом. Говоря словами Ф.Энгельса, "племя, род и их учреждения были священны и неприкосновенны, были той данной от природы высшей властью, которой отдельная личность оставалась безусловно подчиненной в своих чувствах, мыслях и поступках"⁹⁹.

Поскольку речь идет о характере общественной мысли кыргызов в столь отдаленное от нас время, а исторических данных, трактатов, относящихся к этому времени, очень мало, то из фактов духовного мира более или менее доступен для нас анализ мифопоэтического материала.

Одним из важных источников изучения ранних этических представлений кыргызов является мифопоэс "Эр Тейшпек", который обладает сложной и богатой художественно-мыслительной структурой. В

⁹⁹ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.21. С.99.

этой связи нельзя не согласиться с утверждением, что "для народов архаической культуры, не имеющих собственно исторических источников, мифологические источники при всей их неполноте и неточности восполняют (хотя и в специфической форме) исторические источники, помогают в решении задач истории как познания"¹⁰⁰.

"Эр Тёштюк" - по жанру сказочный эпос. Его генетическими истоками являются волшебные-фантастические сказки, бытовавшие уже в древности в тюркоязычной среде. Эпос в целом характеризуется как произведение героико-архаической формации эпического творчества и насыщен мифологическим материалом, который не всегда является предметом религиозной веры. В.М.Жирмунский подчеркивал, что "в основе этого сказочного сюжета, вероятно, лежат древние мифологические представления о посещении героем потустороннего мира, связанные с древними шаманистическими верованиями тюркских народов"¹⁰¹.

В художественной ткани эпоса преобладает сверхъестественное, фантастическое. Гиперболизация как основной принцип эпического отражения действительности пронизывает всю содержательную структуру эпоса. Характерной чертой эпического содержания эпоса является его глубокая связь с гиперболически-мифологической формой мышления. С точки зрения слияния мифа, фантастики и гиперболизации чрезвычайно интересно, как в эпосе представлено миропонимание кыргызов. В эпосе мир состоит из трех ярусов: небо, надземный мир людей и подземный мир (мир чудовищ). Небо в "Эр Тёштюке" не получило подробного описания. Надземный и подземный миры изображены детально. Мифология, фантастика, связанная с ними гиперболизация наиболее полно представлены в изображении подземного мира и происходящих там событий. Этот конфликт заканчивается смертью Кек Дёё и разгромом его подземного царства, которое олицетворяет в эпосе злое начало.

В эпосе все персонажи наделены мифическими чертами. И злые силы Кек Дёё, Кара Дёё, и добрые силы - Эр Тёштюк и его помощники, обладают фантастическими свойствами. Словом, вся основная сюжетная линия эпоса насыщена сказочными элементами, вследствие чего эпический мир предстает в чрезмерно преувеличенных, неправдоподобных масштабах. В этом плане важна роль элементов

¹⁰⁰ Мифология народов Азии. - М., 1980. С.572.

¹⁰¹ ЖИРМУНСКИЙ В.М. Тюркский героический эпос. - Л., 1974. С.79.

древних представлений народа - анимизма, тотемизма, шаманизма и т.д., выполняющих в эпосе наряду с художественной определенную мировоззренческую функцию.

Преобладание элементов мифосознания в поэтической структуре эпоса объясняется прежде всего сочетанием в нем архаики и героики. Иначе говоря, "Эр Тёштюк" - эпос, содержащий своеобразный сплав архаического, сказочно-волшебного и собственно героического компонентов. Как героико-архаический эпос он, черпая материал из мифологии, изменил его согласно своим специфическим законам и идейно-художественной задаче. В этом отношении содержание героико-архаического эпоса - не только результат сказочно-художественного воображения, но и следствие художественного освоения древних мировосприятий народа.

Этический аспект эпоса также оригинален. Герою эпоса Эр Тёштюку, в образе которого воплощено моральное добро, противопоставлено персонафицированное ирреальное зло, магическая преграда на пути человеческих стремлений. Доблесть, ум Эр Тёштюка и его помощников - определяющее условие его конечной победы над демонами Кек Дёё и Кара Дёё, то есть победы добра над злом. В эпосе как компоненты героической его линии воспеваются сила, мужество и ловкость. Эти качества входили в понятие "добродетель", в то время близкое к идее морального добра, но обладающего степенью абстрагирования. Противоположные этим качества характеризовались как зло.

Как видно, в ранний период истории мифы, мифосознание являлись доминантой духовной культуры, хотя достаточно богатый эмпирический опыт и производственно-социальная практика сами по себе уже дали импульс наивно-реалистическим представлениям. Дело в том, что наивный реализм на столь раннем этапе истории ограничивается сугубо эмпирическим уровнем, а мифосознание становится господствующей формой концентрирования мысли. В самом порождении и функционировании мифов практические потребности и цели, безусловно, преобладают над умозрительными. В то же время мифология скрещивает еще слабо дифференцированное синкретическое единство бессознательно-поэтического творчества, первых форм религии и зачаточных наивно-реалистических представлений. Ибо мифология составляет почву ранних форм как религии, так и поэзии. Синкретичность в известном смысле сохраняется и религией, и поэзией и в более поздние периоды.

Особенности мифического сознания являются следствием того, что древние люди еще не выделяли себя отчетливо из окружающего природного мира и перенесли на природные явления свои собственные свойства. Например, приписывали им жизнь, возможность выступать в физическом облике человека, говорить и т.п. Такое непосредственное представление - не столько плод имманентного чувства единства с природным миром и стихийного понимания целесообразности в самой природе, сколько именно неумение качественно отдифференцировать человека от природы. Диффузность мышления древних людей проявлялась в нечетливом разделении субъекта и объекта, материального и идеального, вещи и ее атрибутов, статичного и динамичного и т.д. Мышлению древних людей было свойственно также относительно слабое развитие абстрактных понятий. В нем преобладало элементарно-чувственное восприятие явлений внешнего мира. Здесь само логическое мышление еще слабо отдифференцировано от эмоциональных элементов. Мифосознание строится не столько по законам логического мышления, сколько на основе эмоционально-ассоциативного воображения. Мифология - не продукт логико-теоретического мышления, а продукт воображения. Как писал К.Маркс, всякая "мифология преодолевает, подчиняет и формирует силы природы в воображении и при помощи воображения"¹⁰². В целом мифосознание было дологичным, но в той мере, в какой ему было присуще мышление, оно было логичным, если, разумеется, рассуждение было истинным. Следовательно, о мифологии можно говорить как о бессознательно-художественной переработке фантазией природы и общественных явлений. Известно, что все народы на ранней ступени своего развития осваивают чуждые им, таинственные для них и подавляющие их силы природы путем олицетворения, создавая богов. Из сказанного следуют такие черты мифосознания, как эмоциональность, образное восприятие мира, ассоциативность и адологичность, склонность оживотворять (гилозонизм), одухотворять (аниматизм), одушевлять (анимизм) мироздание и его части. К особенностям мифосознания относится также уподобление природных явлений человеку (антропоморфизм).

Борьба света и тьмы, добра и зла - сюжет, глубоко проникающий не только в мифологию, но и в древние письменные памятники. Из письменных материалов наиболее перспективными для воссоздания картины ранних социально-этических представлений кыргызов являются

¹⁰² МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.12. С.737.

древнетюркские рунические надгробные письма, содержащие недвусмысленные морально-оценочные суждения. Например, этические мотивы наиболее ярко выражаются в идее наслаждения земными благами, которая более последовательно проводится в этих надписях. Через эту идею подчеркивается моральная ценность существования. Вот что говорится в одной из таких письменностей: "Принцессы, сыновья ... горе, в отношении вас скорбя я не наслаждался и отделился (то есть умер - О.К.)"; "небесным солнцем и земным моим государством не наслаждался"; "я ... не наслаждался в отношении своего народа, своего племени и своих родственников... я стал глух ко всему (то есть умер - О.К.)"¹⁰³. Как показывают цитированные строки, а их довольно много, идея наслаждения освещена, разумеется, спорадически, в виде ряда мыслей о жизненных ценностях в связи с человеческим стремлением найти нравственное удовлетворение в земных благах. Эти же строки показывают, что в древнетюркских памятниках письменности самым страшным злом представляется смерть, которая "лишает человека жизни". Отделяя его от детей, родственников и от удовольствия земного бытия. А потому смерть - зло, трактуется как противоположность жизни - добра. Она представляет собой трагический конец человека, отрыв его от земных благ и наслаждений. Поэтому-то главное внимание обращалось на благополучие земной жизни. А вера в загробную жизнь была выражена смутно. Древние кыргызы, по-видимому, верили в загробное бытие, считая загробное существование продолжением земной жизни. Однако, представление о загробной жизни не занимало такого существенного места, как в теологических учениях других народов Древнего Востока.

Отражение в древнетюркских надписях, хотя и стихийно-наивное, проблем жизни и смерти, наслаждения и страдания тесным образом связывается с идеей противоположности светлых - добрых и темных - злых начал, с идеей борьбы света и мрака. После смерти человек погружается "во мрак", лишается земной "светлой" жизни. В надписях проявляется к разрушительной злой силе мрака неприкрытая ненависть. В то же время в них выражается вера в главенство светлых, добрых начал.

Нравственные представления как субъективные выражения объективной действительности складываются каждый раз в соответствии с существующими социально-экономическими отношениями. То есть процесс этот также историчен, как и другие аспекты и сферы

¹⁰³ МАЛЛОВ С.Е. Египетская письменность. Тюрк. - М.: Л., 1953. С.17, 23, 30 и др.

человеческой деятельности. Следовательно, добро и зло выступают не только как субъективная характеристика, но и объективно, как воплощение определенных нравственных или безнравственных отношений, выражение тех или иных нравственно-этических позиций.

Комментируя книгу Л.Моргана "Древнее общество", К.Маркс писал: "На низшей ступени варварства начали развиваться высшие свойства человека. Личное достоинство, красноречие, религиозное чувство, прямота, мужество, храбрость стали теперь общими чертами характера, но вместе с ними появились жестокость, предательство и фанатизм"¹⁰⁴. Это марксово положение очень важно для понимания истории возникновения нравственности и нравственных воззрений. Как видно, уже на начальном этапе человеческой истории положительные нравственные качества и свойства у людей развиваются вместе с отрицательными. Таким образом, уже в самом зародыше развивающихся нравственных отношений лежит противоречие между нравственно-положительным и нравственно-отрицательным. Это общая закономерность всего последующего нравственного прогресса. Причем следует иметь в виду, что развитие нравственно-отрицательного уже стало доминирующим в период возникновения классово-антагонистических общественных отношений. Внутренняя противоречивость общественного развития, таким образом, отражается в исторической динамике морали.

Не случайно трудность объективной оценки благородных нравственных качеств человека древней эпохи в том и состоит, что она осуществляется в понятиях, которые сами являются более поздними историческими образованиями. Нравственно-этические нормы и представления, с помощью которых осуществляется моральная оценка в целом развития общества, представляют собой установления, которые окончательно сложились и отшлифовались, пройдя через противоречивую борьбу в классовом обществе.

Что есть человек? Этот вопрос занимал умы людей во все времена. Известна притча о Платоне и Диогене, которые поспорили о том, что такое человек. "Человек, - сказал Платон, - это двуногое без перьев". Тогда Диоген ошипал петуха и представил его на суд аудитории как доказательство неверности платоновского определения. Пришлось Платону делать уточнение: "двуногое без перьев и имеющее широкие ногти".

Созданные многовековыми усилиями разума концепции о хаосе и гармонии, пространстве и времени в конечном итоге были нужны человечеству лишь для того, чтобы объяснить собственное существование. В этом смысле антропоцентричность ранних типов миропонимания несомненна, хотя сознание еще не настолько абстрагировано, чтобы объявить человека венцом мироздания.

Мысль, обращенная на самопознание, как и мысль, обращенная вовне, рисует картину, в которой человек не противопоставлен миру. Скорее он находится в позиции тождества. С внешним миром человека связывают множественные реальные и иллюзорные нити. Именно на пересечении этих связей отчетливее всего вырисовывается феномен человека.

В архаических представлениях кыргызов человек отражен достаточно живо, но противоречиво. Прежде всего, он понимается как родовое существо, то есть как член сообщества и носитель наиболее типичных черт. Масштабы типизации таковы, что порой заставляют усомниться: можно ли вообще говорить об отражении личности на уровне мифоритуального миропонимания? Вопрос сложный и спорный. Однако можно полагать, что подчинение индивида социальным установкам и ценностям родового общества не приводило к его полному обезличиванию. Например, мифологический фольклор сообразно своим канонам моделирует некий идеал человека. Поэтому человек, каким он представлен в древнем фольклоре кыргызов, не может считаться абсолютно адекватным индикатором социальной практики.

Проблема человека в истории философских знаний кыргызов до сих пор концептуально не сформулирована. Это следствие общей ситуации в гуманитарной науке, где целостное и комплексное исследование человека формулируется только сейчас, когда

¹⁰⁴ Архив К.Маркса и Ф.Энгельса. - М., 1947. Т.9. С.45.

обнаружилась явная несостоятельность попыток изучения мира вне человеческого феномена. В результате чего абсолютизировались, например, различия проявлений жизни, тогда как еще древнее мировоззрение ориентировалось в первую очередь на выявление сходства в формах живого.

Мифологическое миропонимание не просто касается темы "жизнь и человек", но одержима ею. В своих сокровенных помыслах и на практике люди апеллировали к Природе - источнику жизни, единственно возможной реальности, равно постигаемой и в опыте повседневной жизни, и в универсальных понятиях. Сталкиваясь в реальной жизни с печальным фактором конечности и уязвимости человеческого бытия, люди не могли не признать закономерность подобного исхода. Преодолеть величайшую несправедливость или хотя бы получить надежду можно было только признанием тождества человека и природы. Глобальная идея такого тождества глубоко заложена в мифологическом фольклоре кыргызов.

Для архаического миропонимания характерно острое ощущение живого начала в Природе. Разумеется, текучесть и изменчивость форм жизни делали этот феномен труднопостижимым. Познание жизни происходило сообразно общим закономерностям развития общественного сознания. Не удивительно, что анализу в традиционном мировоззрении зачастую предшествует обобщенное целостное понимание, результаты которого облечены в символы и образы. Первичная категоризация мира осуществлялась в процессе социальной жизнедеятельности и потому закономерно имела антропоморфный характер. Человек древнего общества имел возможность познавать мир, только сравнивая с ним самого себя как реальность, максимально доступную для познания. Объяснение себя через мир и мира через себя - двудвиный процесс, на переплетениях которого рождалась истина. На раннем этапе социальной истории усилия коллективного разума были направлены прежде всего на выяснение места человека в мире. При этом, можно полагать, главным было не столько установление различия, сколько осознание тождества человека и мира. Задача самоопределения и самоутверждения человека в мире решалась разнообразными способами, однако в основном они исходили из признания принципиальной изоморфности человека и природных объектов.

Таким образом, чтобы сделать любое явление мира умопостижимым, его надо было уподобить человеку. В принципе

антропоморфизироваться мог любой объект, так как мифологическому мировосприятию импонировала идея глубинного тождества всего сущего, тождества, понимаемого как закономерность.

У1. СОЦИОЭТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ФОЛЬКЛОРА

Одним из классических носителей многовекового духовного опыта является фольклор, который в переводе означает "народная мудрость", "народное знание". Фольклор - это создание народного гения и коллективного ума. Следовательно, в нем сосредоточено миропонимание не одного поколения. По меткому выражению А.А.Алтымышбаева, в фольклоре можно "видеть" и "слышать" голоса многих поколений¹⁰⁵.

Народная мудрость, сокровенная в фольклоре - первая попытка человечества к объективному размышлению над реальной действительностью. Жизненный смысл народной мудрости заключается в верном ориентировании людей в сложной системе мироздания. Расплывчатость размышления древнего человека породила и синкретичный характер народной мудрости. Она объективно существовала как сплав рационалистического и иррационалистического, гностического и агностического, то есть как знание о мире в целом и о человеке в частности, была духовным ориентиром в культуросозидающем процессе. Следует подчеркнуть, что народная мудрость, ее наивно-познавательный подход на окружающий мир были не только предпосылкой, но и источником возникновения философского мышления. М.Горький, понимая философию очень широко, как мировоззрение в целом, советовал в поисках ее изучать фольклор, содержащий эмбрионы философских концепций, не пренебрегать тем временем, "в котором литература, в ее устной форме, была философией"¹⁰⁶. Ценность фольклора заключается в том, что он содержит в себе в изначальной форме элементы стихийно-диалектического мышления, исторически прогрессивных социально-политических, морально-этических, духовно-эстетических и других представлений, хотя он глубоко не проникает во внутренние закономерности сущего и сущности.

Несмотря на то, что в фольклоре внешний мир осмысливается синкретично, он тем не менее символизирует реальную действительность как среду своего формирования и сложения. По этому поводу В.Я.Пропп писал: "Фольклор как и всякое искусство восходит к действительности ..., он отражает реальную жизнь"¹⁰⁷.

Особый интерес представляет рассмотрение на эмпирическом материале генезиса социально-этической мысли ранее кочевых народов Востока, традиционно большое место уделявших практической смысложизненной проблематике. Кроме того на этом материале, наглядно прослеживается как общее в многообразной истории философии народов мира, так и специфика развития в прошлом различных по уровню самобытных общественно-философских систем.

Для изучения истории донаучной общественной мысли кыргызов, в том числе их социально-этических представлений, особое значение имеет проблема источников. Количество письменных материалов крайне ограничено. Каких-либо описаний нравов или этических трактатов, созданных до и после Юсуфа Баласагуни, до нас не дошло.

Несмотря на отсутствие письменности кыргызской культуры, историческом развитии достиг высокого уровня фольклорной культуры, которая, возникнув еще на ранней стадии генезиса искусства, и сегодня продолжает доставлять нам художественное наслаждение и в известном отношении служить нормой и недостижимым образцом. Возникновению и расцвету устного народного творчества способствовали объективные условия образа жизни кыргызов. Следует заметить, что кыргызский фольклор - явление не обособленное, не исключительное. Не только кыргызы, но и другие народы создавали свои самобытные фольклорные произведения. Однако отсутствие письменных памятников из прошлой истории народа повышает источниковедческое значение фольклора, в том числе и эпосов. Кыргызский эпос можно рассматривать не только как отражение истории народа, а также как особый факт народного самосознания и национальной культуры, как философию истории кыргызов.

На наш взгляд, важно определить социально-этическое содержание кыргызского эпоса, реконструировать систему его ценностей, определить ориентиры поведения, которые направляли действия эпических героев. Представляется, что такое исследование не только интересно само по себе, но имеет и определенное методологическое значение для понимания многих сторон истории общественно-философских представлений кыргызов в целом. Прежде всего необходимо определить условия возникновения и бытования источника, степень его популярности, чтобы составить ясное представление о специфике данного памятника и не пытаться извлечь из него информацию, которой он не содержит. Такой

¹⁰⁵ См.: АЛТЫМЫШБАЕВ А.А. Очерк истории развития общественно-политической философской мысли в дореволюционной Киргизии. - Фрунзе, 1985. С.84.

¹⁰⁶ Архив А.М.Горького. - М., 1954. Т.10. С.391.

¹⁰⁷ ПРОПП В.Я. Фольклор и действительность. - М., 1976. С.114.

подход позволяет наиболее достоверно определить социально-этическую направленность конкретного источника.

Для изучения истории социально-этической мысли кыргызского народа важным источником является эпос "Манас", который в течение тысячелетия как бы аккумулировал в себе интеллектуальную энергию народа, сформировавшись как широкоплановое и монументальное произведение. По мере изменения социальных отношений и культурных условий, в которых эпос формировался и развивался, в нем наблюдается движение мысли от более низкого уровня к более высокому, от мифа к реальности. Прощедший "длинный путь развития - от первобытного мифа до монументальной эпопеи"¹⁰⁸, "Манас" от поколения к поколению претерпевал изменения и в философском плане. Идейную эволюцию эпоса в основном характеризует сохранение и обогащение мотивов мировосприятия, в основе которых лежит наивный реализм.

Как эпическое произведение "Манас" прежде всего воссоздает мир идеальных образов, но тем не менее можно с уверенностью утверждать, что в нем в поэтической форме воспроизведены и реальные страницы из нравственно-этической истории кыргызского народа.

В "Манасе", как и в других эпических произведениях, необычайно богато представлены этические воззрения народа, который выражает свои думы и чаяния в форме этических идей, моральных ценностей, нравственных оценок, одобрения или порицания поступков и т.д. Социальные идеалы народа в эпосе выражаются через мысли о борьбе добра и зла, справедливости и несправедливости. Следовательно, в эпосе мораль представляет собой одну из универсальных форм и общественного, и личного миропонимания, воззрения на человека, общество и историю. Мораль, таким образом, выступает как активное познание, как специфическая форма отражения, а действительность - не только в виде сущего, наличного, но и в виде представлений о должном, а также в свете социально-этического идеала. Следовательно, анализ социального или этического содержания эпоса объективно предполагает рассмотрение их в единстве. Однако это не означает, что у кыргызов уже существовала системная этическая доктрина; не было и этики как сколько-нибудь обособленной и самостоятельной сферы духовной культуры. Их этические представления были неразрывно переплетены с религиозными, космологическими и социальными взглядами, составляя

¹⁰⁸ БЕРКОВ П.Н. Алтайский эпос и "Манас" // Кыргызский героический эпос "Манас". - М., 1961. С.255.

часть единого целостного миропонимания. Но этическая практика у древних кыргызов была уже сложившейся, привычки и традиции уже обладали силой, которая руководила поведением людей. Стержневую основу социально-этического содержания эпоса составляет идея борьбы за торжество добра над злом (добро отождествляется с патриотизмом, со справедливостью, с борьбой за независимость и свободу народа). Основные качества Манаса и его сподвижников - мужество, храбрость, стойкость в борьбе против всякого зла. Цель и смысл своей жизни герои эпоса видели в борьбе за свободу и независимость народа.

Таким образом, социально-этические представления формируются на основе конкретно-исторического опыта и отражают черты исторической ситуации и культуры, в которой они развивались. Вместе с тем, как показывает этическое содержание "Манаса", уже тогда, в глубоком прошлом, социально-этические искания кыргызов неизбежно содержали в себе непреходящее, общечеловеческое, характеризующее вечные духовные поиски и самопознание человека. Размышляя о добре и зле, люди искали пути постижения их противоречивой сущности. Выводы, к которым приходило одно поколение, не всегда полностью воспринимались другим, стремившимся осмыслить свой нравственный опыт, в целом практику жизни через призму своего времени. Но это не исключает рефлексивной реакции на нравственный опыт прошлого, объективную попытку просцирования его на настоящее и будущее - именно в этом заключается существующая в жизни человечества преемственность мысли.

Следует помнить, что в фольклоре вообще, в эпосе в частности, идеи и представления народа в большинстве случаев выражались как идеалы, как мысленные образцы совершенных форм, к которым стремятся люди как к цели деятельности. В эпосе специфически оценивается роль хана, которого народ из защитника интересов правящей верхушки превращает в защитника своих интересов. По мере развития общественных отношений в традиционный образ родового вождя начинают включаться черты справедливого хана. С одной стороны, это отражало низкий уровень социального сознания, с другой - монархические иллюзии народа. Развитие образа Манаса, в котором народ хотел видеть идеального героя, по-видимому, относится к более позднему периоду, когда острее и явственнее стало осознаваться социальное неравенство.

Разумеется, представления народных масс о справедливости, отраженные в эпосе, весьма односторонни - они всецело связаны со справедливым правителем. Люди мечтали о таком общественном устройстве, когда никто не будет испытывать лишений и притеснений, когда восторжествуют равенство и справедливость. Эти утопические идеи наиболее ярко выражены в эпической поэме "Кедейкан", где отчетливо выражены народные социальные интересы. Герой поэмы - бедняк, став ханом, раздаст имущество и казну богатым беднякам. Кедейкан представлен как защитник не только от внешнего врага, но и от социального гнета. В его образе нашла олицетворение идея социальной справедливости.

Подобные идеи о справедливом общественном строе, конечно, наивны, но тем не менее они - не плод фантазии и появление их было обусловлено социально противоречивым общественным строем. Трудовой народ всегда верил в возможность установления лучшей жизни, которая рано или поздно наступит. Примечательно, что в завершающей части трилогии "Манас" "Сейтеке" описано наступление той счастливой поры, когда все нищие и бедняки кочуют наравне с другими по цветущим джайлоо, ярко иллюстрирующей утопические мечты народа о счастливой жизни в будущем. Таким образом, в "Сейтеке" социально-этическая идея о единстве народа, о торжестве справедливости, о победе добра над злом доведена до логического конца. Именно в этом и заключается величие "Манаса".

Ограниченность социальных воззрений, отраженных в эпосе, объясняется тем, что народ, не имея своей политической идеологии, способен лишь на утопические мечтания о социальной справедливости и равенстве. Оставаясь "за кадром" философской абстракции, политические идеи присутствуют (в снятом виде) в качестве социокультурного фона этического размышления. Поэтому социальные идеи эпических произведений тесно сплелись с этическими и носили наивно-утопический характер. Доминирующее положение в них занимали идеи уравнительности, справедливого правителя. Эти идеи были утопичны, но не лишены рационального зерна, например, прогрессивна народная идея социальной справедливости, выдвинутая в "Кедейкане".

На историческое развитие утопической мысли и место в ней народной утопии обратил внимание А.Л.Мортон: "Поэты, пророки и философы превратили утопию в средство развлечения и поучения, однако раньше этих поэтов, пророков и философов существовал простой

народ со своими заблуждениями и надеждами. Поэтому первая глава этой книги должна быть, по справедливости, посвящена народной Утопии. Эта утопия появилась раньше других и оказалась наиболее распространенной и долговечной. Народная утопия служит мерилем для оценки всех своих преемников"¹⁰⁹.

Что представляет собою народная социальная утопия как предмет историко-философского познания? В сферу наших исследовательских интересов мы включили сопутствующие и объясняющие этот феномен явления социально-этического характера.

В тех конкретных условиях, когда отсутствуют специальные письменные источники, посвященные истории утопической мысли, этот вопрос остается дискуссионным. В нашей интерпретации мы исходили из понятия: подобно тому, как в философии есть основной вопрос - об отношении мышления к бытию, так своей основной вопрос имеет и социальная мысль - о путях преодоления общественных антагонизмов. Множество ответов на этот вопрос предлагала социальная мысль в ходе своего исторического развития, и наиболее общим из них является следующий: на смену неравноправию должно прийти равноправие. "В каких бы образах, - писал Н.И.Конрад, - мысль об этом ... ни выступала, она никогда не покидала человечество и вдохновляло его на борьбу с тем, что препятствует достижению идеального, достойного человека, состояния общества"¹¹⁰. Даже самые фантастические образы, бесспорно, имели рациональное зерно, поскольку были порождены отношениями реальной жизни, а сама народная утопия, таким образом, служила прогрессу общественной мысли, и имена великих утопистов - Сен-Симона, Оуэна, Фурье - лишь венчают ее.

Если в героических эпосах доминируются темы мужества и отваги, то в так называемых бытовых эпосах более ярко проявляются социально-этические воззрения народа, исходящие из практического опыта обывательской жизни, например, народные представления о семейных отношениях. В этом плане представляет интерес эпическая поэма "Олджобай и Кишимджан", в содержание которой входят тема любви и тема свободы личности. В этой поэме выражено неприятие народом отдельных негативных сторон существующих семейно-бытовых обычаев и нравов. Герои произведения выступают как личности, активно борющиеся за свое человеческое достоинство и право.

¹⁰⁹ МОРТОН А.Л. Английская утопия. - М., 1956. С.17-18.

¹¹⁰ КОНРАД Н.И. Запад и Восток. - М., 1966. С.512.

Как известно, в прошлом обычай уплаты калыма считался идеальным, и был обязательным для всех членов общества. Отступление от него осуждалось. Богатый, как правило, выдавал дочь только за богатого человека и требовал, соответственно, уплаты большого калыма. Бедняки же часто оставались без семейного очага, так как за всю жизнь не могли собрать то количество скота, которое требовалось для уплаты калыма. В старину даже бытовала поговорка: "Адалдуудан тугу жоктун, аялы да жок" (У кого нет скота, у того и жены нет). Следовательно, калым отражал, по своей сути, интересы только имущих слоев населения.

Характерной чертой поэмы "Одждобай и Кишимджан" является то, что в ней звучит народный протест против нравов и обычаев, подобных калыму, защищавших интересы только господствующих сил. Обличение нравов и обычаев, не отвечающих интересам народа, призыв к гуманизму и справедливости составляют основное содержание поэмы.

В поэме высказываются идеи брака по любви, уважения к женщине и к ее человеческому достоинству, кроме того, против социальной несправедливости выступают сами женщины. Несогласие Кишимджан выйти замуж за Байназара, уплатившего за нее большой калым, является смелым выступлением против норм адата и обычного права того времени. В образе Кишимджан воплощен идеал женщины, борющейся за свою социальную свободу, за свою любовь. Такое поведение необычно для большинства женщин того времени. Смерть главных героев поэмы является ее кульминационным моментом, в котором с большой экспрессией отражены возмущение несправедливостью существующими в то время общественными порядками. Суть социально-этических идей произведения иллюстрирует мысль о том, что степень порабощения женщины есть мерило общего порабощения.

Народ, в силу исторических причин утративший свою письменность, сумел все же сохранить богатое духовное наследие, выработанное не одним поколением, и донести его до сегодняшних дней. Золотой фонд кыргызского фольклора составляют всемирно известный эпос "Манас", десятки произведений малой эпической формы, поговорки и поговорки, сказки, лирические песни и др. В них воплощены те или иные аспекты и стороны миропонимания народа, которое формировалось на основе соответствующих общественных отношений. Поэтому следует подчеркнуть, что ценность эпических произведений заключается не только в воспевании мужества и отваги отдельных героев. Эпосы, возникнув на ранней стадии развития художественной культуры,

стали своеобразной летописью жизни, истории, культуры народа - творца этих произведений. Развитие эпических произведений тесно переплетено с каждым конкретным этапом истории, в них отражены думы и чаяния народа, выражены его социально-политические, морально-этические, духовно-эстетические и другие представления, сложившиеся в диалектической взаимосвязи и взаимообусловленности с социальной практикой.

Произведения фольклора сохранили, бесспорно, все ценное, непреходящее, что имело и имеет значение для последующих поколений. Время безжалостно отбрасывало то, что противоречило социально-историческому опыту народных масс, в результате из всего созданного отшлифовалось и сохранилось то, что было созвучно и соответствовало их жизненным интересам и идеалам. Глубокая связь эпических произведений с жизнью народа свидетельствует о том, что история общественной мысли так или иначе связана с историей народа, и эта связь является весьма сложной и многообразной. Следует также подчеркнуть, что явления и категории, на первый взгляд далекие от сферы общественного сознания, нередко могут дать весьма ценную информацию об истории мысли.

УП. ОТ МИФОЭПИЧЕСКОГО К РЕАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМУ

Проблема эпического историзма всегда остается актуальной и в отношении кыргызского эпоса. Встает ряд вопросов: Каков потенциал художественно-мифогенной и исторической интерпретации эпических событий, образов, сюжетов? Ранние пласты эпоса "Манас" - период ли истории в ее ретроспективе, источник ли сведений о жизни древнего общества? В чем историческая основа, исторический смысл кыргызского эпоса и какова вероятность отыскания в нем конкретного историзма? и т.д.

Сегодня бесспорно, что "Манас" принадлежит к древним видам эпического искусства. В нем имеет место образное обобщение действительности на сравнительно ранней ступени общественного развития - в эпоху патриархально-родового строя. "Манас" как продукт коллективного интеллекта родился из жизни и деятельности рода и племени. Зародившись в условиях общинно-родового строя, формируясь в течение веков, кыргызский эпос запечатлел в себе многие черты исторической действительности средствами древней эпической поэзии. Следовательно, "Манас" хранит следы древних общественных отношений. Что это значит? Прежде всего то, что социальная практика отражена в эпосе в общих чертах, когда изображается не фактическая история, не единичные события истории, а вековые идеалы народа. Поэтому проблема историзма для эпического произведения, несомненно имеющего мифогенную основу, не может быть актуальной в буквальном понимании ее, потому что отдаленные основы эпоса сокрыты от нас густою завесой длинного ряда веков. Все это так. Однако, несмотря на мифогенную основу, эпос "Манас" все-таки имеет исторически-познавательный смысл. Он на протяжении веков подвергался процессу перманентной историзации. Вследствие чего применительно к "Манасу" уместнее говорить не об исконном, первоначальном историзме, а о процессе постепенной историзации его содержания. Мера его историчности прежде всего в том, что в нем нашел отражение реально существовавший патриархально-родовой общественный строй с его социально-бытовым укладом. Мера эта более четко определяется на уровне и масштабе понимания социума, основанном на нем видении мира.

Как и другие слагаемые эпического мира, социум в эпосе не является предметом специальных направленных и целостных

характеристик. В основном излагаются его отдельные элементы и стороны. Но в принципе и они, будучи прямо включены в описываемые события, растворяются в повествовании, всплывая различными своими сторонами в ключевых сюжетно-смысловых ситуациях. Отсюда, вполне закономерно, эскизность, ситуативность обрисовок, относящихся к слагаемому социуму в эпосе. Отдельные его элементы носят реальное содержание лишь в той мере, в какой соответствуют движению сюжета и его семантике. Эта мера и очерчивает объективные границы "знаний" эпоса о своем социуме. Отрывочность, синкретность, расплывчатость картины социума вполне характерны для эпоса. Поэтому естественное само по себе желание исследователя решить проблему социума эпоса исходя из постулата, согласно которому эпический социум рассматривается полностью адекватным социуму конкретно-историческому может быть поставлено под сомнение как по состоянию эпического материала, так и по соображениям общетеоретического порядка. Такого рода исследовательские гипотезы не минули и эпоса "Манас". К примеру, можно говорить о гипотезе А.Н.Бернштама, идентифицирующей образ Манаса с образом реального Яглархана.

Эпический социум не может не соотноситься с реальным социально-историческим опытом. Будучи неспособным осмыслить внешний мир в целостности, эпос тем не менее релятивно адекватен реальной действительности, в которой он формировался и развивался, он отражает реальную жизнь. Подчеркивая большое познавательное значение эпоса "Манас", А.А.Алтымышбаев писал, что в эпосе с незапамятных времен "живет и действует народная "теория" жизни и практики", что в нем "наряду с фантастическими моментами имеются вполне реальные данные, характеризующие взаимоотношения людей, их быт, психологию и идеалы" в определенный период истории. Но закономерность, такой адекватности не должна заслонять принципиальной семантико-структурной самостоятельности эпоса. Для понимания его существенно важно, что раз появившись, он продолжает свое развитие путем трансформации, отрицания и более или менее прямого унаследования элементов социума в первичных типологических состояниях эпоса. Известный специалист по древнегреческой литературе Н.А.Кун отмечает: "Подобно легендам и сказаниям других народов древности, древнегреческие мифы со временем были восполнены

¹¹¹ АЛТЫМЫШБАЕВ А.А. Октябрь и развитие общественного сознания кыргызского народа. Фрунзе, 1980. С.32, 33.

преданиями о реальных исторических событиях, положенных в основу фабул эпических поэм ("Илиады", "Одиссея", "Теогонии", "Аргонавтики" и др.), своеобразно отражая явления той природной и общественной среды, в которой они возникли"¹¹².

Такую же стадию развития прошел эпос "Манас". Основу отдельных сюжетных линий эпоса составляют конкретные исторические реалии, которые облечены в художественную форму. Главное состоит в том, что в "Манасе", как в классическом эпосе, история в своих существенных чертах строится по моделям сословно-дифференцированного общества и, что важное место в нем занимают слагаемые о социальных, межродовых, межэтнических связях. При этом заметны признаки зависимости эпического социума от реально-исторического. Очевидно, однако, что глубинное содержание эпического социума частично расходится и не полностью изоморфно реально-историческому. Можно сказать, что классический эпос, используя в какой-то мере реалии исторического бытия, строит самобытную модель социума. Непременнo надо добавить, что в данном случае большую роль сыграет фольклорная традиция. Другими словами, переосмысленное, трансформированное "реальное" и подвергнувшееся той же трансформации "вымышленное" образует единое целое, которое можно назвать эпическим социумом. Для верного понимания социальной сущности эпоса важно определить характер и соотношение того и другого, равно как механизм и масштабы их преобразования. Но для этого необходим сравнительный анализ ряда составляющих социум, поскольку разные элементы в этом плане будут различаться принципиально.

В отличие от мифологического социума, во многих отношениях отличающегося неопределенностью, социум на более высоком смысловом уровне эпоса отмечен установкой на историческую, этническую, территориальную определенность. Другое дело, что установка эта реализуется в художественно-эпических формах и определенность, достигаемая ими, вполне условна.

Как эпическое произведение "Манас" прежде всего воссоздает мир идеальных образов. Тем не менее можно с уверенностью утверждать, что в нем в поэтической форме воспроизведены и отдельные реальные страницы из истории кыргызского народа. Разумеется, согласно канонам устного эпического творчества "все исторические события вначале проходят сквозь призму народного мышления и потом уже выявляются в

поступках и переживаниях тех персонажей эпоса, которые являются носителями народных идей"¹¹³. В эволюционном развитии эпоса в нем беспрерывно шел процесс трансформации не только от мифологического к реальному, но и от мифогеронического к героико-историческому, постоянно шла своего рода модернизация архаических пластов, подчинение их новым запросам времени. Если в ранних типовых пластах эпоса богатырское сложение, магическая неуязвимость помогали Манасу побеждать мифических циклопов-врагов, то в поздний период, например, в период калмыцко-кыргызских войн "образ Манаса трактуется как образ героического защитника народа от политического и экономического гнета калмыцких ханов, ... теперь его сила, неуязвимость служат делу объединения кыргызов в борьбе с реальным врагом"¹¹⁴. Идеалом общественной жизни кыргызов было стремление к сплочению вокруг выдающейся личности с тем, чтобы отстоять независимость от иноземных захватчиков. Олицетворением такой личности, какую кыргызский народ хотел бы видеть в роли своего вождя был Манас, которому приписывались все лучшие и благородные качества человека. Но, как справедливо подчеркивает А.А.Алтымышбаев, "сказители не "высасывали из пальца" образы своих героев, они создавали их, имея определенные сведения о выдающихся представителях прошлого собственных или соседних племен"¹¹⁵. В этом суть эпического творчества: вымышленная история, эпические конструкции социального, политического, культурно-бытового плана неизменно вписываются в социум, которому приданы приметы реальной истории. Эпос, словно заново, воссоздает историю кыргызского народа.

Что представляет собой общество, трактуемое в эпосе? Дать ему четкую социологическую характеристику не просто потому, что нас подстерегает опасность описывать его на том же языке, какой принят для изложения реальных исторических обществ, тогда как эпическое общество не всегда совпадает, а лишь отдельными моментами соотносится с ними. Суть всех без исключения социальных характеристик эпоса - это их художественная окрашенность. Отсюда необходимость соблюдать осторожность, когда мы хотим выявить доминантные признаки эпического общества, хотя в принципе такая задача вполне корректна.

¹¹³ КЫДЫРБАЕВА Р.З. Генезис эпоса "Манас". - Фрунзе, 1980. С.230.

¹¹⁴ Там же. - С.230.

¹¹⁵ АЛТЫМЫШБАЕВ А.А. Очерк истории развития общественно-политической и философской мысли в дореволюционной Киргизии. - Фрунзе, 1985. С.97.

¹¹² КУН Н.А. Легенды и мифы Древней Греции. - Фрунзе, 1984. С.4.

"Манас", формировавшийся и развивавшийся в условиях патриархально-родового кочевого образа жизни, отражает в большей или меньшей мере родоплеменные отношения и кочевой быт, затрагивая в то же время общий вопрос - о социально-классовой структуре общества. Анализ содержания эпоса показывает, что кыргызский народ в те времена, о которых идет речь в "Манасе", прошел высшую стадию родового строя - эпоху военной демократии и ранний этап возникновения феодализма, вырастающего из сложного структурного социального сплетения общинно-родовых и патриархально-феодальных отношений. Судя по содержанию эпоса, основное богатство кочевников - скот находился в частном владении, а пастбищные угодья находились в общем пользовании всеми членами рода или племени. Такая общинно-племенная собственность на землю в сочетании с частным скотовладением представляло экономическую основу древнего кыргызского общества.

Каждый род и племя имели предводителей, которые подчинялись одному верховному правителю (Манас в эпосе). Как утверждается в произведении, верховный правитель был лицом выборным и избирался народным собранием, советом вождей и старейшин. При решении важных вопросов он обычно советуется с народным собранием и советом старейшин. Подобные моменты ярко наблюдаются, например, в эпизодах, связанных с перекочевкой кыргызов с Алтая в Ала-Тоо или во время поминок по Кокетею. Все это приводит к следующей аргументации: это был тот период истории, когда военачальник, совет, народное собрание образовывали органы родового общества, когда наиболее важные решения, касающиеся жизни и деятельности рода и племени принимались только от их имени.

Содержание эпоса свидетельствует, что в обществе, которое воспевается в нем, не всегда царит атмосфера полного социального равенства. Например, в эпосе часто упоминаются рядовые члены общества (жылкычы, койчу, малай, хедей и т.д.). Это говорит о том, что с ростом самосознания народа отношение его к действительности начинает выявляться в эпосе социально более рельефно и последовательно. Но в эпическом произведении социальные идеи, отражающие отношение народа к тем или иным общественным явлениям, связанным с утверждением и развитием феодальных отношений, не могли выражаться в очень конкретной форме. В эпосе социальным слагаемым приходилось размещаться в огромном по своему объему и художественно-обобщенно

в веках эпическом сюжете с его характерными художественно-поэтическими канонами. Перед нами схематичная конструкция, дающая представление о социуме в размытом и синкретичном виде. Исходная ситуация ведет нас к некоему идеальному утопическому состоянию общества кочевников, процветающего под эгидой предводителя и оберегаемого могучим воином. Вырисовывающаяся конструкция в сущности есть нечто иное как трансформация мифологического социума, созданного в рамках движущегося народного исторического опыта и некоторых идеальных понятий. В эпосе рисуется родовое общество кочевников, в полной мере использующее природные возможности своей земли и живущее в достатке и благоденствии. Общество это создано и благополучие его поддерживает одним человеком, в образе которого соединяются качества богатыря и справедливого правителя.

"Манас", сложившийся как эпос в основных своих рамках в эпоху начавшегося объединения разрозненных тюркских племен и консолидации их в феодальную народность, воплотил прогрессивную для своего времени идею объединения племен, народного единства. Именно поэтому Ч.Валиханов считал эпос "преданием о происхождении народа"¹¹⁶. В образе Манаса кыргызский народ, в течение веков страдавший от отсутствия единства, хотел видеть идеального вождя, который мог бы стать во главе всех племен, сплотить их в силу, способную противостоять всем внешним врагам. Образ Манаса воссоединяет в себе черты защитника народа, его самостоятельной этнической общности и символизирует идею объединения для защиты от внешних врагов. В эпосе Манас - не богатырь-одиночка и не только вождь своей дружины - кырк чоро, за ним стоит народ, именно с народом и для народа он добивается осуществления цели - объединения кыргызских родов. Эта тенденция, направленная к преодолению родоплеменной раздробленности, к единству кыргызских племен, еще раз свидетельствует об истинной народности эпоса.

Таким образом, с социально-этнической динамикой кыргызского общества в содержании эпоса происходят заметные изменения. На смену его архаической форме приходит эпос с образом богатыря, воплощающего единство героической личности и народа. Если в пластах эпоса раннего времени отражаются единство, борьба людей с врагами, воплощающимися в образах зооморфных и антропоморфных чудовищ, то в его героико-исторической стадии отражаются конкретные

¹¹⁶ ВАЛИХАНОВ Ч. Избранные произведения. - Алма-Ата, 1958. С.338.

противоречия, сопровождающие формирование народности и сословной организации общества. Эпическое повествование об общенародной борьбе за независимость осложняется контрастными эпизодами, характеризующими социальную дифференциацию. Но народ выступает в единстве, поскольку ему постоянно грозит внешняя опасность. Это единство перед лицом опасности от внешних врагов часто нарушается, хотя и редко приводит к разрыву взаимоотношений. Все это ярко отражается в сюжетной структуре "Манаса", что подтверждает мысль о его перманентной историзации. Но историзм эпоса заключается не в точной фиксации и констатации конкретного события и происшествия. В эпосе излагалась, как правило, память о фактах, весьма важных с точки зрения народной истории. Общественное предназначение эпоса - в художественной форме сохранить память о сущности истории народа, воспринимаемой как исключительное явление. Сюжет эпоса в целом конструировался из сплава поэтизированных отзвуков реальной истории и традиционных эпических мотивов. Но и традиционные эпические мотивы эпоса основывались на художественно-поэтическом осмыслении реальной социальной практики и на фиксации ее исключительно памятью. Поэтому, выясняя социально-историческую основу эпоса "Манас", важно не упускать из виду, что он создавался прежде всего о реалиях длительной истории кыргызского народа, оставивших неизгладимый след в жизни и сознании его.

Очевидная общая соотнесенность эпоса с эпохами истории кыргызского народа показывает, что он фиксировал и сохранял элементы синкретического понимания сущности исторического развития. Своей центральной идеей эпос передавал от поколения к поколению сущность народной интерпретации истории. Пространственно-временные и причинно-следственные характеристики в неразрывной связи с саморазвитием кыргызского эпоса рефлексировались в социально-духовных парадигмах развития эпоса, в столь аутентичной форме выражающего коллизии и реалии исторического пути народа. Именно поэтому проблема отрицания и преемственности, являющаяся важной составляющей интеллектуальной сути эпоса, приобретает особую остроту, мировоззренческую актуальность, так как через призму данной дихотомии можно исследовать сложнейший спектр проблем "Манаса".

Эпос отличается от эмпирической науки не качеством категорий, а их модальностью: вместо иерархии причин и следствий - иерархия сил, вместо законов - конкретные унифицированные образы. Эти же закономерности наблюдаются и в части категориях эпического мышления. В "количестве", например, отождествляются общее (множественное) и единичное, а в "качестве" - вещь и ее атрибуты. В "сходстве" нет различия внешнего и внутреннего в силу того, что сходство отождествляется с сущностью.

Анализируя эпосы как формы интуиции, можно констатировать, что эпическое сознание еще не различает иллюзию и достоверность, субъект и объект, зависит от непосредственной силы, с которой объект воздействует на сознание. Такая закономерность прозрачно обнаруживается через пространственные представления, то есть пространственная интуиция оказывается универсальной. Эпическое пространство является структурным. Но в нем отношение связности статично, то есть все отношения покоятся на архетипном тождестве. Поэтому эпическая модель мира построена на определенной вертикально-горизонтальной структуре.

Эпическая концепция времени соотносится с тем, что эпос почти перманентно подразумевает генезис, становление, жизнь в целом во времени. Прошлое является в эпосе причиной вещей, событий, их "почему". Время, таким образом, выступает как оригинальная форма духовного оправдания. Первичное, эпическое время эпоса превращается в реальное, эмпирическое время с помощью выражения пространственных отношений. Простейшие и изначальные пространственные отношения дифференцируются в эпосе оппозиционно и дуально, с чем связаны и временные оппозиции, например, дня и ночи, света и тьмы. Именно к этим пересекающимся линиям восходит и интуиция временных интервалов. Эпическое чувство времени качественно и конкретно, как и чувство пространства, связано с жизненным циклом (биологическое или биографическое время) героя произведения. Согласно принципу логической последовательности эпическое ощущение биологического времени сопряжено с интуицией о космическом времени. Космическое время само сначала выступает как жизненный процесс. Движение, так же как в отношении пространства, идет от субъективных форм жизни к объективной интуиции природы.

Постепенно поворот к созерцанию вечного цикла событий. Речь идет не о простом содержании изменений, а о чистой форме. Природные феномены, в частности, небесные светила, становятся знаком времени, периодичности, универсального, закономерно последовательного порядка. Время придает бытию, по эпической трактовке, регулирующий, упорядочивающий характер. Таким образом, образуется связь между астрономическим и этическим космосом.

Такая трансцендентальная концепция единства космического и этического, в конечном счете, мистифицирует социальный характер коммуникации, как и социальный характер познания, исходя из представления о некоем метафизическом транссубъектном объединении и обобщении, созданном трансцендентальным "Я" как неким всеобщим разумом, который и конструирует символический временно-пространственный мир. Сама идея логического конструирования мира в эпосе очень глубока и диалектически связана с социальным бытием.

Таким образом, эпический символизм представляется своеобразным обобщением эмоциональных переживаний героев эпоса, упорядоченных посредством самобытной системы эпической философии, выводящей отдельного героя на космическую пространственно-временную арену. При этом социальное звено кажется как бы оказавшимся на втором плане. Однако на самом деле социальный аспект играет большую роль в смыслово-сюжетной структуре эпоса.

Иногда приходится говорить об эпических представлениях (миропредставлении, эпической картине мира) - имплицитная сторона, и об эпическом повествовании (сюжетах, событиях) - эксплицитная сторона, но не следует забывать о принципиальном единстве этих сторон эпоса, о том, что космогония и космология в эпосе совпадают, что языком протекающих во времени эпических событий описывается космическое и социальное пространство.

Кардинальная черта эпоса заключается в сведении сущности вещей, значимости событий к их изначальной причине, архетипу. Корни подобных представлений зиждятся в эпическом отождествлении принципа временной и причинно-следственной последовательности, представлении о причинно-следственном процессе как необходимой метаморфозе. В этом плане любопытна эпическая концепция этногенеза кыргызов. Не зря Ч.Валиханов акцентировал свое внимание на этом аспекте эпоса "Манас". Здесь, в сущности, заключен зародыш причинной

интерпретации времени, классически разработанной Лейбницем и Кантом.

Нынешнее состояние мира - рельеф, небесные светила, породы животных и виды растений, образ жизни, социальные группировки, то есть все природные и культурные объекты оказываются следствием событий давно минувшего времени и действий праэпических героев. Однако эпическое прошлое - это не просто предшествующее время, а праявремя, "начальное", "первое" время, предшествующее началу отсчета эмпирического времени.

В философской дихотомии "начальное время" и "время эмпирическое" именно первое обозначается как особое время. Можно констатировать, что эпическое время, наполненное событиями, но не имеющее внутренней протяженности, - это исключение, выход за пределы временного потока.

Эпическое прошлое остается "прошлым", но его логическая эманация как бы доходит до последующих поколений через ритуалы, обычаи, традиции. Они в принципе способствуют циклической интерпретации времени. Однако к эпической трактовке времени более применима теория об архаическом чувстве времени как некоей дихотомии между двумя полюсами - жизнью и смертью, добром и злом и т.п. Такая дихотомия соответствует отождествлению поколений дедов и внуков. Подобное двоичное представление гармонирует и с противопоставлением эпического времени эмпирическому. В целом эпос неизменно остается повествованием о прошлом, а само прошлое - источником всего субстанционального в настоящем.

Как бы то ни было, представление о времени как о некоем колебании между полюсами подчинено дихотомии прошлого и настоящего, ибо эпическая модель времени подчинена дихотомической парадигме единства противоположных структур.

В эпическое время спроецированы как существующие институты родоплеменного общества, так и известная социальная и культурная эволюция. Однако нет серьезных оснований для конкретно-исторической интерпретации эпических сюжетов: так как исторические воспоминания используются только в качестве исходного материала для эпического концентрирования. Эпическое мышление не всегда исторично, иногда игнорирует историческую гетерогенность, все изменения эмпирического времени сводит к однородным актам, современным в трансцендентном эпическом времени. Наоборот, эпические прасобытия в последующем

воспроизводятся в исторической памяти и являются образцами, в свете которых толкуются действительные эмпирические события: все эмпирическое рассматривается эпическим мышлением как тени неких вечных оснований. К этому следует добавить, что подлинные исторические события укладываются в прокрустово ложе готовой эпической структуры, оказываясь лишь несовершенным воспроизведением своего абсолютного прообраза, локализованного в эпическом времени. Оппозиция эпического и эмпирического времени не является абсолютной, в структуре эпической эпохи сочетаются черты синкретического представления о времени как сфере причинности, как области дихотомии прошлого и настоящего.

Таким образом, пространственно-временные и причинно-следственные характеристики в диффузной связи с саморазвитием кыргызского эпоса рефлексировались в социально-духовных парадигмах эпического понимания мира.

IX. К ЭТИКЕ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ

В нашей философской историографии Юсуфу Баласагуни не столь повезло, как автору "Кутадгу билиг" ("Благодатное знание") - выдающегося произведения ранней тюркоязычной литературы и самобытного нравственного кодекса своего времени. Вплоть до самых последних лет почти не появлялось работ, специально анализирующих эпических воззрений поэта. Лишь теперь пробуждается позитивный интерес к этико-дидактическим концептивам поэта-мыслителя. Первые исследования показывают, что необходимо посмотреть на этику Юсуфа Баласагуни не просто в историко-философском и в оценочном плане, но и в ретроспективе современности. И дело вовсе не в том, что нравственность для мыслителя - одно из основных измерений человеческого мира и бытия в целом. Как раз в этой универсализации сферы морали коренятся идеалистические и утопические издержки "Кутадгу билиг". Но несмотря на абстрактно-идеалистическую онтологизацию этической проблематики и даже вопреки ей, Юсуф Баласагуни оказался очень чутким к специфике морали, выявил в ней некоторые существенные стороны, отличающие нравственность от иных социальных детерминант человеческой деятельности. Но - следует помнить, что Юсуф Баласагуни был прежде всего поэтом, а потому не следует искать в его поэме стройную систему философско-социологических и этических концепций. Тем не менее сквозь поэтическую оболочку, через иносказания проглядывает богатый и сложный мир социально-этических парадигм автора, который обобщил свой нравственный идеал на примере конкретного общества.

В беседах героев поэмы, в образах которых персонажируются этические понятия (Кюн Тогды - справедливость, Ай Тойды - счастье, Огдильмыш - разум, Одгурмыш - довольство), находят отражение рассуждения поэта об идеальном государстве, о добре и зле, справедливости и несправедливости, счастье, мудрости, воле и т.д. Надо сказать, что мыслитель интерпретировал эти понятия с позиции разумного гуманизма, придавая морали практическое значение.

Юсуф Хас Хаджиб - видный поэт и мыслитель XI в., жил и творил в период господства династии Караханидов. Он был уроженцем города Баласагун, достигшего в то время наивысшего экономического и культурного расцвета и бывшего одним из административно-политических центров государства Караханидов. Судя по историческим

данным этот город был расположен в Чуйской долине, неподалеку от территории современного Токмака.

По жанру "Кутадгу билиг" относится к широко распространенным на Востоке сочинениям назидательно-дидактического характера и этико-моралистической направленности. "Поэма Юсуфа Баласагунского, как явствует из ее названия: "Благодатное знание", - отмечает один из крупных знатоков этого произведения А.Н.Кононов, - является этико-дидактическим сочинением, написанным с целью указать путь, ведущий к познанию мудрости правления, житейского обихода и обращения с людьми"¹¹⁷. Но следует подчеркнуть, что при всей своей моралистической направленности "Кутадгу билиг" не является и не может считаться книгой сухих этико-дидактических наставлений и поучений. Поэма это - произведение художественное, в котором анализируется смысл и значение человеческой жизни и определяются обязанности и нормы поведения человека в обществе.

Среди наиболее важных достоинств "Кутадгу билиг" следует прежде всего отметить приверженность автора к рационалистической традиции: глубокое уважение к человеческому разуму, опора на достижения передовой культуры своей эпохи, стремление связать идею и практику, рационально обосновать возможность разрешения всех социальных проблем, переживаемых своими соотечественниками. Однако именно мысль о возможности только лишь мудрыми советами ликвидировать несправедливость и неразумность господствующих общественных отношений, ставит эту поэму в один ряд с идеалистическими и утопическими концепциями. Но, если судить о поэме как о произведении, не заключающем в себе ничего кроме оторванных от жизни наставлений, то допускалась бы явная несправедливость по отношению к ее автору, который прежде всего обобщил свой нравственный идеал именно в лице реально живущих людей, сохранил все же реальное, земное содержание социально-этических категорий и понятий. Как справедливо отмечает Ш.Ф.Мамедов и Ю.Д.Джумабаев, не все положения поэмы Юсуфа Баласагуни "следует рассматривать как оторванное вообще от реальной практики, более того, в своей этике автор нередко проповедует мораль реального человека, описывает его земные переживания и его конкретные стремления к счастью"¹¹⁸. С этой

¹¹⁷ КОНОНОВ А.Н. Поэма Юсуфа Баласагунского "Благодатное знание" // ЮСУФ БАЛАСАГУНСКИЙ. Благодатное знание. - М., 1963. С.506.

¹¹⁸ ДЖУМАБАЕВ Ю.Д., МАМЕДОВ Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX-XV вв. - М., 1974. С.96-97.

точки зрения морально-этические суждения Юсуфа Баласагуни заслуживают особого внимания. Правда, его социально-этический идеал в условиях средневековья, господства ислама не находил реального выхода в действительность. Но это не означает оторванности взглядов Юсуфа Баласагуни от жизни, а, напротив, оторванность среды от разумной морали. Говоря словами К.Маркса, "разум существовал всегда, только не всегда в разумной форме"¹¹⁹. В своем произведении автор отмечает, что не для забвения, а для разумения оставляет он наставления на жизнь. Здесь следует указать, что средневековая восточная литература имела свою специфическую особенность: для нее было характерно представление о том, что литературное произведение должно воспитывать читателя. Эта гуманистическая традиция сохранилась и в творчестве Юсуфа Баласагуни. На самом деле идея гуманизма красной нитью проходит по всей структуре "Кутадгу билиг".

Основная сюжетная часть поэмы состоит главным образом из бесед героев друг с другом и их писем, в которых они затрагивают три основные темы: о неотвратимости смерти и необходимости веры о грядущей вечной жизни (не будь беспечным, твори добро, оставь по себе доброе имя), о тщете мирских соблазнов и необходимости служения богу, о непостоянстве суетных благ и необходимости ценить непреходящее (добро, справедливость, ум, знания и др.). В беседах героев поэмы находят отражение рассуждения самого автора об идеальном государстве, о добре и зле, справедливости и т.д.

Этические воззрения поэта связаны с его социально-политическими взглядами. По его мнению, нравственное совершенство как правителей, так и их подчиненных приведет, в конечном счете, к политическому укреплению государства, повышению его авторитета. В таком государстве основной нормой управления будет разум. В свою очередь, такая система управления, безусловно, ведет к всеобщему счастью и благополучию людей, во взаимоотношениях между членами общества возобладают общечеловеческие нормы морали: дружба, честность, правдивость и др. Недаром поэт уделяет пристальное внимание тому, каково должно быть отношение народа к правителю и отношение правителя к своему народу. Он подчеркивает мысль о том, что, если народ совершенствуется свой нрав, то бес также нравственно совершенствуется; если бес совершенствуется, то он делает добро для своего народа. Как видно, Юсуф Баласагуни в своих социологических взглядах находился на позиции известной утопической

¹¹⁹ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.1. С.380.

тенденции идеального государства, где все члены общества должны быть просвещенными и мудрыми. По мнению поэта, чтобы государственные дела всегда были на хорошем уровне, прежде всего правитель должен быть просвещенным и мудрым, должен обладать разумом и знанием. Небезынтересно отметить здесь сходство утопического проекта идеального для Юсуфа Баласагуни и платоновского идеального государства (полиса), (а у Юсуфа - эл) относительно роли и функции лица или группы лиц, находящихся во главе государства. Если Платон в своем "Государстве" придерживается того, что государственная власть должна принадлежать избранным философам-аристократам, то и Юсуф Баласагуни также видит в правителе прежде всего просвещенного человека. В этом смысле он уходит от традиции, характерной для древнетюркских письменных памятников и фольклору тюркоязычных народов, отражающих условия кочевого образа жизни, в котором еще в значительной степени сохранились черты военно-демократического строя, где под доблестью правителя уразумелись прежде всего его личная храбрость, воинские доблести и знания. А в "Кутадгу билиг" главенствующее значение придается знаниям правителя, его разуму, знакомству с навыками правления - саясат. По мнению поэта, именно с помощью навыков и науки правления улучшится нрав простого народа. Таким образом, одна из основных задач поэмы Юсуфа Баласагуни - изложение принципов, правил и норм поведения правителя и его окружения.

Следует заметить, что Юсуф Баласагуни как образованный человек своего времени призывал людей к овладению различными знаниями, видя в них силу, способную приводить общество к прогрессу и процветанию. Поэт утверждает, что именно с помощью образования и знания можно достичь нравственного идеала, по его мнению, знание есть маяк, с помощью которого можно верно ориентироваться в сложной жизненной практике. Поэтому, советует мыслитель, необходимо трезво и разумно подходить к овладению знаниями, так как вся доброта приходит от знания. Символика знания в ее многообразных проявлениях широко использована Юсуфом, в частности, говорится о том, что знание - свет, знание - мудрость, знание - счастье. Мыслитель обосновывал важный гносеологический принцип об отсутствии врожденного знания. Знания носят опытный характер, а не наследуются биологически, человек не рождается мудрым, подобно тому как новорожденный не сразу произносит слова, а лишь осваивает знание по истечении определенного

времени. Для поэта знание и образованность есть основные средства обучения человека добродетельным поступкам.

Знание, по мнению поэта, выступает как неотъемлемая часть наиболее цивилизованного общества, определяющая характер поведения людей и характер правления правителей. Недаром, поэт к людям, не имеющим образование, относился пренебрежительно, считая, что все дурные поступки в обществе есть следствия неграмотности, невежества людей. Следовательно, по "Кутадгу билиг", знание есть та сила, с помощью которой можно изменить развитие общества в лучшую сторону. Поэт, как передовой мыслитель своей эпохи, мечтал о том, чтобы силой просвещения установить примирение всех слоев общества как братьев и на основе этого создать справедливое и процветающее общество. Это - главная задача, вытекающая из социально-этического учения Юсуфа Баласагуни.

В "Кутадгу билиг" изложены мысли поэта и о других нравственных качествах человека. По взгляду мыслителя, человек, кем бы он ни был, прежде всего должен быть всегда человеческим, ибо в мире остается вечным лишь человечность. Поэтому он советует, если кто желает, чтобы его имя осталось навсегда добрым, то он должен иметь щедрую человеческую душу и всегда содействовать только добрым делам. Под человечностью поэт понимал самые благородные нравственные достоинства. Он говорил, что добрые нравы есть основа для всех добродетелей. По его мнению, есть два вида добра и два вида зла. Первые - добро и зло, заложенные от природы, вторые - приобретенные. Соответственно есть и два вида людей - добрые и злые по природе и добрые и злые в зависимости от воспитания, обстоятельств. Здесь наблюдается склонность Юсуфа Баласагуни делить людей на добрых и злых от природы. Он здесь проповедует мысль об абстрактном человеке, либо доброго, либо злого по самой своей биологической природе. По мнению поэта, лишь знатные, родовитые люди могут обладать хорошими моральными качествами, люди же простого происхождения "кара будун" (чернь) способны лишь к дурным поступкам и действуют только под влиянием корысти, зависти и других низменных страстей. Он считает, что у простого народа низкая нравственность, и поэтому они не знают норм и правил светского поведения. Отсюда, хорошие люди - знать, вельможи, а дурные - чернь. Нетрудно заметить, что в этой концепции поэта нашли явное отражение взгляды типичного представителя правящей социальной аристократии.

Ценны размышления мыслителя о справедливости. Именно в этом вопросе ярко проявляется его стремление связать мораль с конкретной исторической реальностью, которое является одной из важных особенностей понимания им морали и ее общественной значимости.

Существенным моментом в мировоззрении Баласагуни является проблема смысла жизни. В его интерпретации смысл жизни человека заключается в активном усвоении им социального опыта предыдущих поколений, в проявлении своей сути в добродетельных поступках, состоящую в его духовном и моральном совершенствовании.

В поэме автор размышляет также о простоте и скромности человека, считая их признаками высокой культуры, доброты и благородности. По мнению поэта, человек, каких бы вершин он не достиг или каким бы богатством не владел, должен быть скромным и простым, ибо скромность и простота украшают, делают его добрым и красивым. А от высокомерного, хитрого и зазнающегося человека люди отворачиваются, эти качества портят, отталкивают от него других. Поэт также считает, человеку, чтобы он достиг наивысшего совершенства, кроме сказанных качеств, необходимо еще много навыков и достоинств. Он должен быть стыдливым, терпеливым, выносливым и т.д. Вместе с тем поэт особо остерегает людей от дурных качеств. Например, человек не должен поддаваться излишним желаниям и страстям, ибо они сбивают человека с истинного пути. Опасна для человека страсть к богатству, от которого он может потерять свою человечность. В поэме автор беспощадно бичует также князюшников, корыстолюбцев, лицемеров, считая их самыми низкими людьми в обществе. Поэт предупреждает, что наиболее опасными пороками этой категории людей являются стяжательство и лицемерие. Поэтому, советует мыслитель, оберегайте себя от двух категорий людей: первые - князюшники, клеветники; вторые - лицемеры, стяжатели.

У поэта имеются свои суждения и по другим морально-этическим проблемам. В частности, об отношении старших к младшим и, наоборот, о патриотизме, о семейном воспитании, о любви и т.д.

Таковы некоторые характерные черты этики Юсуфа Баласагуни. Краткий анализ показывает, что поэт проповедовал прежде всего гуманизм разума и призывал людей к справедливости, порядочности, образованности. Гуманистическая направленность мировоззрения поэта отражается во взглядах на общество и человека: гармоническое развитие способностей индивида, его ориентированность на разум, осуждение

социальных и нравственных пороков, принцип разумных потребностей в обществе. Нравственность у Юсуфа Баласагуни обосновывается разумными силами человека и, таким образом, он строит свою этику в основном на рационалистической основе. По сути дела поэт-мыслитель в художественной форме показал взаимосвязь общества и личности, сделал попытку осмыслить нравственные нормы и ценности современного ему общества. Для него характерен напряженный поиск в сфере морали, стремление к выявлению природы и сущности ее извечно актуальных проблем.

Поэма Юсуфа Баласагуни мало исследована, и задачи дальнейшего изучения этого сочинения сложны и многообразны. Прежде всего требует глубокого и всестороннего научного осмысления философское миропонимание поэта. Необходимо также уяснить соотношение социально-этических мотивов поэмы с аналогичными мотивами более поздних сочинений классических тюркоязычных литератур. Эта проблема тесно связана с вопросом определения дихотомии общего и частного в дидактико-моралистических суждениях автора поэмы. Интересно, конечно, было бы проследить черты непосредственной преемственности между "Кутадгу билиг" и кыргызским фольклором в его эпической разновидности. Некоторые линии этой преемственности прослеживаются достаточно отчетливо, но в данном вопросе особенно ценными были бы конкретные наблюдения и сопоставления.

Требуют соответствующего понимания и истолкования соотношения в поэме рационального и иррационального, так как многие положения поэмы зиждутся на предписаниях ортодоксального ислама.

Мы указали на самую малую часть задач и аспектов, предстоящих в изучении "Кутадгу билиг". Можно сказать однозначно, что это произведение требует к себе комплексного подхода всех ученых-обществоведов.

связи с этим к морально-этическому направлению; к поучениям и наставлениям праведной жизни"¹²³.

В самом деле, попытки пропустить через себя некоторые понятия религии и как-то приблизить их к "земной основе", то есть деятельной морали, наблюдались у многих представителей культуры Востока. Не говоря уже о таких ее ранних представлениях, как, скажем, Юсуф Баласагуни и другие, такие попытки предпринимались и кыргызскими акынами ХУШ-ХІХ вв. Например, у Молдо Кылыча часто встречается требование соблюдать чистоту веры в ислам, но при внимательном рассмотрении творчества поэта станет видно, что под соблюдением чистоты веры он понимал добродетельные деяния человека в повседневной жизни. Поэт пытается, таким образом, через религиозные доводы осмыслить понятия "добро" и "зло" применительно к реальной жизни, что явилось весьма смелым шагом с его стороны, так как нравственная жизнь того времени дихотомично регламентировалась религией. В период господства Кокандского ханства эта ситуация осложнялась еще и тем, что народ, измученный от жестокой эксплуатации, был вынужден обратиться к религии, а его передовым представителям оставалось использовать ее как "средство" борьбы против несправедливости.

Как бы часто ни упоминался в песнях акына бог, его творчество все же не есть религиозная проповедь. Прав Г. Медынский, когда утверждает, что призывы к сочувствию, доброте, человеколюбию - это не "ложный гуманизм" и не следует поэтому брать все это в кавычки, сопровождать соответствующими эпитетами и в конечном счете выбрасывать. Действительно, многие из этих понятий связаны с религией, которая пыталась использовать в своих целях многое из того, что было выработано угнетенным человеком" и стремилась "все это - нормы жизни и поведения, и идеалы, и мечты о лучшем будущем - представить в превратной, искаженной форме"¹²⁴. В условиях классово-противоположного общества и господства религиозной идеологии исламу это в определенной степени удавалось. Тем не менее человек жил земной жизнью, испытывал земные трудности и сталкивался лицом к лицу с социальным злом. Все это говорит о том, что в условиях господства религиозной идеологии представители общественной мысли вынуждены были считаться с религией.

Таким образом, особенности эпохи положили свой отпечаток почти на все стороны творчества акына, в частности на его этические взгляды. Бросается в глаза, что в этических суждениях Молдо Кылыча значительное место занимает традиционные быт и нравы. Возможно, это объясняется тем, что сам процесс консолидации кыргызской народности вынуждал вглядываться в быт и нравы своих предков. Как бы то ни было, а определенная верность обычаям предков явно имеет место, и акыны ХУШ-ХІХ вв. пытались найти в них "рациональное зерно" и использовать его, рассматривая все же нравственность с общечеловеческой точки зрения. В этом можно убедиться на примере понятия "счастье". Как известно, это понятие имеет давнее происхождение и включает различные аспекты миропонимания. Древние турки, например, приписывали благодатную силу некоторым стихиям, например, огню (который был божеством), некоторым животным, птицам и разным предметам, полезным в кочевом быту и считали их способными дать счастье человеку. Такое представление о счастье и путях его достижения в ходе исторического развития стало терять свою почву и образовалось "новое" представление, в основе которого лежала мысль имущего социального сословия. Так, одним из важнейших признаков, определявших место человека или семьи в общественной структуре кыргызов в рассматриваемое время, было богатство. Как раз это обстоятельство и породило представление о счастье, как о роскошной и беззаботной жизни. Тем не менее мыслящая часть кыргызского общества, в частности и Молдо Кылыч, в поиске истины обнаружила, что богатство или материальные блага, с которыми люди связывают представление о счастье, оказалось эфемерным, ибо богатство не постоянно: богатый может стать нищим и, наоборот, нищий - превратиться в богача. Следовательно, нужно искать критерии счастья в чем-то другом, более существенном. Так, Молдо Кылыч считает, что человеческое счастье определяется не материальным состоянием (хотя и оно в какой-то степени имеет значение); а в богатстве человеческой души и нравственных деяниях. Не может быть счастлив человек, совершающий злые деяния. Не будет счастья и у того, кто скуп. Счастья может достичь только тот, кто рассудителен и скромнен, кто честен и справедлив, кто в себе культивирует добродетели. Добродетельный человек приятен тем, что не откажет тебе в твоей просьбе, его щедрость беспредельна. Его советы и суждения близки к простым людям. С этой точки зрения интересно заметить, что Молдо Кылыч придает особое значение разуму

¹²³ ВОЛКОВ Г. У колыбели науки. - М., 1971. С.303-304.

¹²⁴ МЕДЫНСКИЙ Г. Трудная книга. - М., 1964. С.64.

как одному из основных компонентов нравственности. Человек как разумное существо, согласно Молдо Кылычу, должен совершать только разумные деяния, не вправе поддаваться чрезмерным страстям, проявлять высокомерие, кичиться своим благополучием, говорить неправду.

Обуздание чрезмерных страстей, таким образом, выступает как одно из требований нравственных идеалов Молдо Кылыча. Так, он, предлагая не слишком предаваться страстям, в особенности в отношении материальных благ, которые, по его мнению, губят духовный мир человека, пытается как бы направить людей по пути разума. Акын-мыслитель так и говорит, что следует согласовать свою страсть с разумом. Молдо Кылыч не одобряет действия тех, кто ведет развратный образ жизни, кто перешагивает чувство меры в использовании материальных благ.

В число компонентов добра и счастья Молдо Кылыч включает и супружескую жизнь, считая, что судьба человека непосредственно связана с судьбой его близких и в особенности с судьбой жены. Так, согласно Молдо Кылычу, хорошая жена - это опора жизни, счастья, плохая жена - это зло, позор, которое преследует тебя постоянно. Обращение к супружеской жизни как к одному из факторов добродетели и счастья - явление не случайное, оно говорит о попытке осмысления наиболее реальных явлений жизни. Попытка парадигматизации взаимоотношений между людьми через призму семейно-бытовых отношений, на наш взгляд, не лишена реальной и рациональной основы. В условиях господства религиозного мировоззрения обращение Молдо Кылыча к разуму человека, в особенности к разуму женщины, в какой-то мере приближает мыслителя к рациональной точке зрения на этот счет. Кроме того, мы имеем перед собой еще одно свидетельство о том, что в кыргызском обществе прочно удерживалось давнее традиционное уважительное отношение к женщине как к матери, как к надежной опоре семьи. Такое отношение унаследовано от древних тюрков. "Сын, входя в юрту, кланялся сначала матери, а потом отцу"¹²⁵. В орхонской надписи с наибольшим пафосом описан бой, в котором Кюль-Тегин отстоял орду, где оставались родственницы, которым грозила смерть. С другой стороны, вопрос о семейной добродетели, о супружеском счастье включает еще один традиционный нравственный аспект кыргызского общества - понятие гостеприимства. Где нет гостеприимства, там нет

¹²⁵ ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - М., 1967. С.74.

добра, так полагали наши предки. Эту же мысль развивает и Молдо Кылыч.

Обращает на себя внимание то, что Молдо Кылыч высоко ставил роль хорошего примера, воспитания в формировании человека как личности. Он твердил: каждый должен стремиться понять истинный смысл добрых советов, отказавшись от чванливости, высокомерия и других пороков, унижающих человеческое достоинство.

Характерно, что Молдо Кылыч обращал особое внимание на личные нравственные качества людей. Сущность человека, по Молдо Кылычу, определяется его нравственными деяниями: каковы поступки человека, таково и его нравственное достоинство. При этом понятие добра выступает у поэта в весьма конкретной, а не умозрительной форме. Добрые дела - это доброжелательное отношение к людям, помощь бедствующим. А совершают добрые дела только благовоспитанные, разумные люди. Хорош тот, говорит Молдо Кылыч, кто доводит начатое дело до конца, а плох - невежда и ленивец. Эти характеристики далеки от абстракции и исходят из реальных взаимоотношений людей того времени. Отвлеченность присутствует в суждениях Молдо Кылыча лишь в тех случаях, когда он рассуждает о человеке вне связи с общественными отношениями.

Из изложенного явствует, что нравственные суждения Молдо Кылыча включают не только обрядовые этические представления, но и элементы общечеловеческой морали, хотя они теоретически не оформлены и носят этикодидактический характер. Тем не менее игнорировать их невозможно.

Следует заметить, что при освещении социознательных суждений Молдо Кылыча можно увлекаться, с одной стороны, скажем, только негативной, вместо того, чтобы показать позитивные моменты его нравственных представлений, которые, безусловно, имеются в его творчестве. Или можно ограничиться изложением лишь общедоступных суждений дидактического характера. Но оба эти подхода в отдельности были бы неправильными. Для того, чтобы дойти до самой сути творчества Молдо Кылыча и других акынов того времени, необходимо брать всю совокупность относящихся к их творчеству сторон без единого исключения, иначе неизбежно возникает подозрение, и вполне законное, в том, что факты выбраны или подобраны произвольно. С этой точки

зрения освещение творчества Молдо Кылыча, в котором имеются элементы как рационального, так и иррационального, и анализ их соотношения в структуре его миропонимания - задача не из легких.

XI. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЕДИНСТВА

В последние годы в мире необычайно обострился интерес к проблемам охраны природной среды, рационального природопользования, сохранения экологической стабильности. Слово "экология", несомненно, - одно из самых популярных сегодня.

Как же соотносится экология и мораль? Правомерно ли говорить о нравственном отношении человека к природе, представляет ли природа нравственную ценность? Необходимость ответа на эти вопросы определяется многими обстоятельствами.

Нет слов, сегодня крайне нужен анализ экономических, технических, природоохранных аспектов единства человека и природы. Но не менее важно и философское исследование вопроса о месте человека в природе, о взаимодействии и взаимоотношениях с ней. В период, когда идет интенсивный процесс формирования новых направлений научной экологической мысли - экономического, технологического, природоохрannительного, социального и т.д. - принципиальное значение приобретают проблемы научной методологии, философский анализ экологических понятий.

Кроме того, философия способствует постановке новых проблем на стыке разных наук. В современных условиях все большее значение приобретает ценностно-регулятивная и ценностно-ориентирующая (аксиологическая) функция философии. И в этой связи актуализируется этический аспект экологических проблем. Социально-этическая оценка единства, взаимоотношения и взаимообусловленности человека и природы приобретает особую значимость. Однако, этот аспект экологии все еще не достаточно исследован.

Этику природа интересует прежде всего как объект, относительно которого, во-первых, проявляются нравственные отношения людей между собой и, во-вторых, обнаруживаются их моральные принципы и убеждения, непосредственно связанные с освоением природы. Включение человеческих взаимоотношений, опосредованных природой, в круг этических проблем будет способствовать обогащению содержания категорий этики.

В системе "общество - природа - человек" отношение человека, несомненно, носит нравственный или безнравственный характер в полном смысле слова, поскольку в среднем звене этого отношения -

природе - обнаруживаются отношения людей, и в снятом виде они предстают как отношения человека к человеку и к обществу. Меркантильно-утилитарное отношение к природе одновременно выступает и как антигуманное отношение к другому человеку. В этическом плане, в таком случае, можно говорить о поведении, которое проявляется как аморальное и представляет собой социальное зло. Думается, что можно вполне определенно утверждать: забота о природе - это забота о человеке, беспокойство об окружающей среде - это беспокойство о том, кого эта самая среда окружает. Без здоровой природы нет здорового человека, физически и нравственно. Следовательно, формирование рационального экологического сознания - задача актуальнейшая, чему во многом способствует нравственное воспитание.

1. Природа как нравственная ценность

Природа и общество находятся в сложной взаимосвязи, представляя собой две стороны единой системы. Основным типом связи в этой системе является человеческая деятельность, которая обладает нравственно-ценностным содержанием, обусловленным существующей в обществе совокупностью ценностных ориентаций. Следовательно, нравственное содержание отношения человека к природе может быть выявлено только с учетом общественного характера этого отношения и социальной ценности человеческой деятельности.

Отношение человека к природе есть, прежде всего, социальное отношение, в котором сталкиваются и пересекаются интересы людей. Социальное содержание отношения к природе оказывается обусловленным потребностями и целями развития общества в целом. Вместе с тем нравственная сторона этого отношения не только непосредственно вытекает из социального характера связи человека с природой, но имеет специфические критерии, на основании которых осуществляется вычленение собственно нравственного содержания. Эти критерии могут определяться особенностями самой морали как специфического социального явления, но главной основой вычленения нравственного содержания отношения к природе является

аксиологический, ценностный подход к ней. Человек существует в пределах объективных связей с природой. Он не может не воздействовать на нее, преследуя в своей деятельности цели удовлетворения разнообразных потребностей, общесоциально обусловленных. Характер использования природы, то есть общественное природопользование находится в зависимости от соответствующих ценностных ориентаций, господствующих в обществе. Отсюда нравственное содержание отношения человека к природе оказывается определенным образом связанным с проблемой ценности человека и его производственной деятельностью, направленной на природу. Следует рассматривать человеческую деятельность, направленную на природу, с точки зрения ее общественной значимости и подчеркивать ценность природы для человека не только с точки зрения развития отдельного индивида, но и с точки зрения интересов будущих поколений, что, собственно, придает проблеме взаимодействия общества и природы высокий нравственный смысл.

В целесообразной деятельности человека выражается его нравственная природа. Отношение к результатам природообразовательной деятельности наполняется нравственным содержанием в том случае, когда оно выражает отношение к другому человеку, а также к труду и предмету труда другого человека. В этом и заключается нравственный аспект отношения человека к "очеловеченной" природе. Здесь опредмечена не только социальная сущность человека, но и важный методологический принцип, позволяющий рассматривать природообразовательную деятельность с точки зрения ее общественной ценности.

Во взаимосвязи общества и природы особое место занимает вопрос о свободе человека в плане его "господства" над окружающей средой. Именно благодаря практической деятельности людей в отношениях между человеком и природой проявляются не только единство и гармония, но и противоречие. Расширяются сферы производственной деятельности человека и круг человеческих потребностей, которые вновь стимулируют производство. Речь идет здесь прежде всего о социально-производственных условиях жизнедеятельности человека, в рамках которых и реализуется его отношение к природе. В данном случае подразумевается под господством познание ее законов, которое обеспечивает использование природы человеком. Такое господство над природой вовсе не означает произвола в обращении с ней, поскольку

произвольное воздействие на природную среду может иметь не только предполагаемые положительные, но и непредвиденно отрицательные результаты. Следовательно, человек в своей деятельности всегда должен думать о последствиях, связанных с возможным разрушением природы в результате нерационального, антигуманного ее использования. Нежелательные для людей, негативные последствия, к которым приводит порой непродуманное активное вмешательство в ход природных процессов, напоминают нам о том, что "мы отнюдь не властвуем над природой так, как завоеватель властвует над чужим народом, не властвуем над ней, как кто-либо находящийся вне природы ... наоборот, нашей плотью, кровью и мозгом принадлежащим ей и находимся внутри ее, что все наше господство над ней состоит в том, что мы, в отличие от всех других существ, умеем познавать ее законы и правильно их применять"¹²⁶.

Сущность рационального, бережного отношения к природе связана с необходимостью социальной регуляции взаимодействия людей с окружающей средой. В обществе, подчиненном интересам сиюминутной утилитарной выгоды, принимаются во внимание лишь наиболее ближайшие результаты производственной деятельности. Именно так и было в последние несколько десятилетий в нашем обществе. Здесь как в отношении естественных, так и в отношении общественных последствий человеческих действий принимался в расчет только первый, очевидно, ложный результат.

Опосредованный характер нравственного отношения к природе выражается и через моральную оценку последствий производственной деятельности. А в так называемом "социалистическом плановом обществе" критерием этой оценки был грубо утилитарный интерес - непосредственная выгода, то есть для административно-тоталитарной системы не существовало иной ценности природы, кроме утилитарной. Все это привело не только к экологическому кризису, но и к кризису духовно-нравственному, нравственно и эстетически обесценивая и природу, и человека. Антигуманный характер отношений людей друг к другу и к природе - два взаимостимулирующих свойства.

В чем же состоит, чем обуславливается ценность природы, ценностное отношение к ней? Ценность вообще, как и ценность природы, имеет социальный характер. Понимание ценности обусловлено интересами и целями людей. Поэтому приписывать ценность природе

¹²⁶ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.496.

"самой по себе" вряд ли правильно. "Ценность, - по замечанию С.Ф.Анисимова, - есть значение предмета, которое всегда выступает лишь в его взаимоотношении с человеком ... Природа сама по себе объективна, то есть вне отношения к человеку, не знает оценок и ценностей"¹²⁷. Нравственное отношение к природе является ценностным отношением.

Сопричастность экологии к целям человека порождает ее связь с нравственностью и социальными ценностями, поскольку высшими регулятивами системы целей являются как раз ценностные и нравственные принципы. Не случайно социальная экология, комплексная отрасль знания, объединяющая в своем предмете содержание многих наук, послужила мощным импульсом выдвижения перед человечеством новых ценностей. Тенденция к экологической переориентации этики обнаруживается, например, в учении А.Швейцера о благоговении перед жизнью и в космической этике К.Э.Циолковского, и в этике любви к жизни, разработанной ученым-биологом Д.П.Филатовым. Следует сказать, что предмет и статус социальной экологии еще не сложились окончательно. Но эта развивающаяся отрасль науки уже активно формирует новое экологическое мышление, включающее и ценностные принципы, в том числе и нравственные.

Объектом этического анализа может быть все человеческое поведение, всякая человеческая деятельность, поскольку она подлежит оценке с точки зрения добра и зла в их конкретно-историческом контексте. В том случае, когда действия людей, направленные на природу, рассматриваются под углом зрения их ценностных характеристик, возможно выделение поведенческой стороны отношения человека к природе. Тем самым проблема нравственного отношения к природе предстает как проблема моральной ценности и оценки поступка, поведения личности, общества в целом. Основанием оценки нравственного отношения к природе являются интересы людей, а критерием этой оценки - интересы общества.

Процессы материального и духовного производства и потребления отражают постоянный отбор вовлекаемых в него человеком объектов деятельности. Причем этот отбор осуществляется с учетом их объективных свойств, отвечающих тем или иным потребностям. Ценностное, в том числе нравственное, отношение к природе предполагает, что объект обладает определенными свойствами, которые

¹²⁷ АНИСИМОВ С.Ф. Ценности реальные и мнимые. - М., 1970. С.11.

позволяют признать его полезность или вредность. Нравственное отношение к природе отражает ее ценность для человека с точки зрения морали. В этом случае представляется целесообразным обращение к целому ряду категорий морали - долгу и ответственности, добру и злу, благу и т.д. Благо является общим ценностным понятием, фиксирующим способность объектов природы, материальной и духовной культуры, служить удовлетворению жизненных потребностей субъекта, в качестве которого выступают как отдельные индивиды, так и общество в целом.

Однако соотношение блага и полезности оказывается сложнее, чем это кажется на первый взгляд. Не все, что полезно в данный момент для отдельной личности, одновременно является благом вообще и пользой для всех. Утилитарное отношение к природе является результатом одностороннего, ограниченного представления о ее ценности. Природа оказывается в этом случае лишь средством, материалом для удовлетворения потребностей одних вопреки интересам других, особенно последующих поколений. Тезис о "неисчерпаемости и безграничности" природных богатств служил оправданием даже и безнравственных - с современной точки зрения - действий, иррационального отношения к природе. Так продолжалось до тех пор, пока природа сохраняла способность к восстановлению и самоочищению. Но возрастающие темпы человеческой деятельности и порождаемые ею негативные последствия ограничили эту способность, а в некоторых случаях привели к уничтожению многих видов животных и растений. Не случайно, проблема ценности природы обострилась в условиях современной экологической ситуации. Однако решение проблемы состоит не в превращении природы в высшую абсолютную ценность и даже не в признании ценности благоприятного для человеческой жизнедеятельности состояния окружающей среды, а в изменении ценности самого человека. Таким образом, к оценке природы следует подходить с позиций ценности человека, поскольку природные вещи приобретают аксиологическое значение только в связи с человеком.

2. Отношение к природе как цель нравственного воспитания

В современных условиях все большее значение приобретают проблемы нравственности и морального воспитания. Возникает задача существенной оптимизации этого процесса, необходимость решения которой диктуется целым рядом причин, одной из которых является обострявшаяся за последние годы проблема взаимодействия общества и природы, охраны окружающей среды, рационального природопользования.

Природа всегда оказывала на человека большое духовное воздействие. В настоящее время она из средства воспитания превращается и в его цель. Точнее не природа сама по себе, а отношение к ней со стороны человека становится целью воспитания. Причем на первый план выступает воспитание нравственное, объектом которого является личность, поступки, поведение людей, в данном случае их поведение в системе природопользования.

Обратимся к понятию "экологическое воспитание". "Целью экологического воспитания, - пишет один из исследователей данной проблемы В.С.Линицкий, - должно быть глубокое осознание людьми идеи оптимального взаимодействия общества и природы (социально-экологического идеала), своей взаимосвязи с природной средой и ответственности за ее состояние, реализуемой в соответствующей деятельности и образе поведения"¹²³.

Выделение экологического воспитания вполне оправдано и актуально. Как и всякое воспитание, оно невозможно без усвоения определенной суммы знаний, в данном случае знаний основ экологии. Заметим, что и традиционное, веками складывающееся, воспитание любви и уважения к природе, животным и растениям также основывается на определенном знании. Однако системное экологическое воспитание предполагает более высокий уровень знаний, который способствовал бы формированию экологического сознания, то есть осознанию экологической ценности природы, пониманию единства человека и природы.

Вместе с тем экологическое воспитание нельзя ограничивать экологическим образованием. Здесь необходимо найти гармоническое соединение рациональной и психологической сторон воспитания.

¹²³ ЛИНИЦКИЙ В.С. Человек, природа, воспитание. - М., 1977. С.14.

Думается, что психологическая сторона отношения к природе, то есть чувство любви к ней, не компенсирует отсутствия экологических знаний, также как и знания не заменят любви к природе. Поэтому не следует удивляться, что "поклонники" красоты родной природы могут захламывать ее отбросами, обрывать цветы. Этот упрек в одинаковой степени можно отнести и к людям, прекрасно знающим законы экологии, экологически образованным. Одной экологической неграмотностью вряд ли можно объяснить факты пренебрежительного отношения к природе. А если речь идет об оценке конкретного поступка, в результате которого нанесен вред природе, то следует принимать во внимание не только уровень экологических знаний субъекта или степень развития эстетических чувств, но и моральную мотивацию, уровень нравственной культуры личности. Другими словами, экологическое воспитание должно иметь строгую нравственную направленность. Для этого необходимо воспитывать не просто чувство любви и уважения, бережливость и ответственность, но и умение, и потребность личности видеть за другого человека с его интересами и потребностями. Отношение к природе, лишенное морального содержания, сведенное воспитанием только к экологическому и эстетическому отношению, не может служить достаточным средством воспитания нравственной личности. Следовательно, важно, чтобы эмоционально-эстетическое отношение к природе не отрывалось от нравственного отношения к ней, а внутри последнего нравственные чувства дополнялись и подкреплялись рациональным осознанием осязаемой ценности природы.

Процесс экологизации сознания характеризуется осознанием и усвоением норм научно-обоснованного природопользования, способностью выявлять экологическое содержание норм техники и технологии, хозяйственной деятельности в целом, знанием природоохранительного законодательства, пониманием самого человека как части природы, являющегося для него источником жизни и здоровья, осознанием природы как источника нравственно-эстетического воздействия на личность, воспитания подлинного гуманизма. Таким образом, акцент в воспитательной работе переносится на ценность природы для человека в противовес представлениям о волюнтаристском "могуществе" и "всесилии" человека по отношению к природе. И в этом плане экологическое воспитание позволяет глубоко осознать аксиологическое содержание взаимодействия общества и природы, составляющих единую социально-экологическую систему.

Экологическое воспитание как составная часть процесса формирования рационального отношения к природе призвано обогатить мировоззренческие установки личности, способствовать развитию более широкого и углубленного представления о единстве биосферы и человека.

Ориентация системы нравственного воспитания на охрану окружающей природной среды предполагает учет разнообразных субъективных и объективных факторов, влияющих на формирование нравственного отношения к природе, представляющего собой особый вид опосредованного общения людей. Так, современное состояние "оторванности" многих людей от природы, которое обусловливается развивающимися процессами урбанизации, определенным образом влияет и на воспитание нравственного отношения к природе. Случается так, что "урбанизированный" человек врывается в природу, испытывая естественный "голод" общения с ней. И нередко этот "голод" удовлетворяется за счет разрушения природы, вопреки общественным интересам, экологическим нормам, моральным запретам.

Действительно, в современных условиях городской жизни человека оказывается в той или иной мере изолирован от живой природы искусственными сооружениями, асфальтом и т.п. Тяга к природе, к ее тишине, покою превращается в острую потребность горожан. И массы туристов в выходные дни или во время отпусков едут на природу, в лес, в горы, на реки и озера. Этот многолюдный и зачастую неорганизованный туризм оказывает на природу отрицательное воздействие. Некоторые ученые называют эту массовость болезнью века.

В воспитании нравственного отношения к природе есть главное направление - это формирование высоконравственной личности. Сформировать такое отношение к природе возможно только через воспитание целостной нравственной культуры человека, его морального сознания и поведения. Нравственная культура не является природным свойством личности, она воспитывается и, как правило, имеет не одинаковую степень развития у разных людей. Моральное сознание индивида формируется в процессе его жизнедеятельности, на протяжении всей жизни. В этот процесс включается и формирование представлений о морально должном, ценном и антиценном поведении в отношении к природе. Известно, что в кыргызском устном народном творчестве воспевается бережное отношение человека к природе, животным, растениям, мысль о том, что за добро ему воздается добром. Таким

например, духовно-нравственный мотив мифопоса "Кожожаш", в котором глубоко назидательно выражается представление о нравственном идеале, добродетелях человека в отношении к природе.

Нисколько не умаляя воспитательное значение духовно-культурного фактора, нельзя забывать о том, что основное влияние на сознание и поведение человека оказывает все же практика, реальные нравственные отношения, в которых он участвует. И именно практика нуждается в совершенствовании.

Не впадая в излишний сентиментализм по отношению к природе, все-таки следует еще раз сказать о нетерпимости такого положения, когда в практике природопользования в большинстве случаев природа не берется в расчет. Это - философия, основанная на узости мышления, на несовершенстве экономических расчетов, на безнравственности, на ложно ориентированном рационализме. Бездушный, черствый в своем равнодушии, ограниченный "валовой" подход к природе воспитывает и ограниченную психологию сиюминутной выгоды.

Воспитание нравственного отношения к природе, включая в себя воспитание сознания, формирование экологического мышления в качестве конечной задачи имеет в виду обеспечение морально ценного и экологически целесообразного поведения. Речь идет о степени усвоения, укорененности нравственных ценностей в индивидуальном сознании, о выработке привычек к поведению, определяемому глубоко усвоенными требованиями общественной морали. Такого рода привычки формируются в деятельности субъекта, в том числе и деятельности, направленной на природу во всей системе природопользования.

Нравственно-экологическое воспитание предполагает формирование активного морального сознания, нравственной жизненной позиции, занимаемой личностью по отношению к природе. То, чем станет природа для человека, каким будет отношение к ней, во многом зависит от общей нравственной позиции личности. Истинно нравственное отношение к природе - это результат активного самовоспитания. Следовательно, одной из важных задач нравственно-экологического воспитания является выработка у индивида потребности в нравственном самосовершенствовании и, в частности, самостоятельного стремления к гуманному отношению к природе.

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что акцент на воспитание нравственного поведения во взаимоотношениях человека с природой объясняется следующими обстоятельствами. Во-первых,

экологическая ситуация требует от людей активных природоохранных действий. Для решения современных экологических проблем уже не достаточно только воспитание эстетических чувств, любование природой, необходимо не только морально-экологическое просвещение, требуется и морально-экологическая деятельность. Во-вторых, воспитание нравственно-экологического поведения обусловлено и самим характером взаимосвязи общества и природы, которая осуществляется через деятельность людей.

Принципы и нормы этики традиционно были антропоцентричны. Они распространялись только на прямые действия человека по отношению к другому человеку. Однако разрастание кризисных экологических тенденций диктует необходимость возникновения новой части этики как науки - экологической этики, обоснования ее основных норм и принципов.

Экология исходит из того, что человек биологическое существо - часть в глобальном экологическом целом. Следовательно, есть объективная необходимость согласовать экологическое понимание человека с нравственно-этическим.

Всегда считалось, что долг по отношению к природе - при всех различиях в его понимании - это в конечном счете тот же долг по отношению к людям. Но такое чисто антропоцентрическое понимание нравственности не отвечает современным экологическим требованиям. Ибо для людей важна не только полезность природы, но и ее внутренняя самодостаточность.

Сейчас перед экологической этикой стоит задача выделить ценностные моменты из всего спектра отношений человека и природы, будь то хозяйственная деятельность, творчество, наука, чтобы направить их на решение экологических проблем. Речь должна идти об обновлении самого понимания природы и места, которое занимает в ней человек. Важнейшая задача - это ввести природу Земли в сферу нравственной ответственности.

Охрана окружающей среды человеком в некотором смысле должна спасать от сил хаоса, природных и природно-техногенных катастроф лучшее, что есть в природе, и то, что еще может раскрыться в будущем, если цивилизация не погубит биосферу. Но чтобы кого-то спасать, нужно людям самим обрести необходимые для этого свойства и качества: во-первых, оставить существующую антропоцентристскую основу мотивации действий, односторонне взяв на себя ответственность за

природу; во-вторых, раскрыть глубинное понимание всего, что в природе ценно само по себе; в-третьих, выработать общую стратегию координации отношений человека и природы.

С той поры, как еще в глубокой древности возник известный принцип "подвергай все сомнению", человечество до чрезвычайности изощрялось в этом занятии: сомнению, сознательному и несознательному, были подвергнуты решительно все окружающие вещи, явления, свойства, связи, отношения, в том числе и многое из истории прошлого.

Под прикрытием "классовый подход", буквально, в недалеком прошлом пролеткультовцы чуть не выбросили за борт истории всю дооктябрьскую культуру русского народа. Для них ни Пушкин, ни Толстой оказались не приемлемы, поскольку они были отпрысками враждебного пролетариату класса. Или еще не менее интересно выглядит имевшее место отношение к эпосу "Манас", истинно энциклопедическое, патристическое, гуманистическое содержание которого чуть ли не подозревалось в воспевании духа забвательства и национализма.

Как люди подошли к этому пределу? Что подвергло их в бездны таких сомнений, что от них отпагнулся бы даже сам Декарт, сформулировавший принцип сомнения в наиболее острой форме? Ответить на эти вопросы трудно: верные ответы на них испокон веков давала и даст лишь сама история. Ясно одно, обращение к прошлому, интерес к истории всегда были свойственны человеку, которому познание этого прошлого служило для выявления сущности современной ему действительности.

Диалектика прошлого и настоящего специфически преломляется в духовной сфере. Как свидетельствует тысячелетний опыт, успехи каждой новой эпохи в процессе духовной преемственности определяются достижениями предшествующих эпох, являются их продолжением и развитием. Это относится и к современной культуре, которая возникла не в стороне от столбовой дороги мировой цивилизации, а как прямое ее продолжение и творческое совершенствование.

Одно из главных отличий современной эпохи - ее принципиально исторический подход к прошлому. Он позволяет объективно оценить многое, что вне его показалось бы непонятным или даже наивным. Исторический подход к памятнику прошлого, знание особенностей эпохи, его создатель, позволяет лучше его понять, оценить и в результате сберечь для будущего. Вместе с тем исторический подход - это

осознание себя в истории, своего места и назначения. Понимая прошлое, мы осознаем значение настоящего, у наших знаний расширяются границы во времени.

Древние люди оставили для грядущих поколений богатое наследие духовной культуры. На плечи каждого нового поколения ложилась ответственность - не растерять унаследованное. Весь этот нравственный строй жизни воплотило в себе и многовековое кыргызское устное народное творчество, которому было свойственно осмысление вечных вопросов бытия, постижение тайн человека и мироздания, стремление осознать самобытие человека в мире и мира в человеке. И разве не этим же стремлением осмыслить судьбу человека в масштабах глобальной истории проникнуты произведения Ч.Т.Айтмагова? В метафорах одного из его романов синтезируются прошлое, настоящее и будущее, чтобы, как говорит автор, напомнить людям об их ответственности за судьбу планеты Земля: "Человек без памяти прошлого, поставленный перед необходимостью заново определить свое место в мире, человек, лишенный исторического опыта своего народа и других народов, оказывается вне исторической перспективы и способен жить только сегодняшним днем". В неотвратимом процессе истории человек всегда стремился познать мир и определить свое назначение в нем. В вечном противоборстве добра со злом, света с тьмой рушились и гибли цивилизации, но оставались "Рамаана" и "Илиада", "Манас" и "Короглы", нетленные и прекрасные. Оставались эти высочайшие творения человеческого духа, воплотившие в себе стремление ушедших поколений и целых народов к добру и правде, их представления о том, что есть истина и идеал человеческой жизни.

Но существует упрямая и, увы, довольно распространенная среди молодежи логика: зачем так много говорить о прошлом, какой смысл? Прошлое оно прошло, его уже нет, это только фикция. Зато есть "теперь", есть злоба дня, есть тысячи насущных забот и нужд. Не поступаться же этими нуждами ради какой-то фикции?! И потом нельзя же жить, постоянно оглядываясь. В общем, как говорится, "не до прошлого". Казалось бы, с этой логикой, опирающейся на очевидную необходимость времени, действительно трудно спорить. Однако очевидность подобных рассуждений лишь кажущаяся. Потому что существует и другая логика, убедительно свидетельствующая, что есть сила и в жизни отдельного человека, и целых народов, которая побуждает людей отказываться иной раз и от насущного ради этой самой "фикции".

История знала периоды преклонения перед прошлым и периоды его скептического отрицания, линия преемственности порой прерывалась, но одна закономерность действовала всегда и непременно: историческая память обострялась в самые решающие моменты жизни народа, в моменты предельного напряжения сил. Вот почему особенно важно сейчас обращение в историческому прошлому, осмысление его в духе конструктивной перестройки и в русле нового мышления. Очень велика в этом случае позиция внимательного и бережного отношения молодежи к историко-культурному наследию. Но позиция не бездумно оптимистическая, а строго конкретная и взвешенная: обращаясь к истории, мы должны остерегаться двух крайностей - нигилистического отрицания всего прошлого и идеализации его без разбора.

Культура воплощает в себе трудный путь утрат и открытий. И когда мы, решая вопросы сегодняшнего бытия, обращаемся к прошлому, мы вступаем в вечный, непрекращающийся диалог голосов различных поколений истории, стремясь получить не только помощь в преодолении трудностей, стоящих на нашем пути, но и подкрепление нашего убеждения в том, что такое преодоление возможно, что жизнь будет протекать и далее по направлению к новым высотам, что великая человеческая мудрость нетленна. Это ответ тем, кто пытается поставить под сомнение опыт истории и тем самым обеднить духовный потенциал людей, поставленных перед необходимостью сделать самый ответственный в их истории выбор: быть или не быть человеку на Земле? Все это с особенной остротой ставит вопрос о сохранении духовно-нравственного наследия прошлого и его носителей - памятников истории и культуры. Ведь для того, чтобы диалог прошлого и настоящего непрерывно продолжался, необходимо, чтобы этот богатый мир ценностей прошлого реально существовал, чтобы благодаря глубокому освоению современными людьми он мог противостоять разрушительной силе времени и действительно способствовать нравственному воспитанию молодого поколения. Ибо в наследстве прошлого особое место занимает духовно-нравственный опыт. Преемственность в духовной жизни - это прежде всего освоение накопленного именно в этом аспекте опыта, научное осмысление и превращение его в источник современных достижений, в орудие социальной практики. Пристальное освоение духовно-культурного опыта прошлого определяется тем фундаментальным знанием, которое он имеет для судьбы выживания нашего общества.

В современную эпоху, когда наше общество решает сложные задачи совершенствования своего бытия, особое значение приобретает проблема синтеза истории и современности. В разработке этой проблемы отправным моментом служит исследование соотношения прошлого и настоящего. То обстоятельство, что прошлое позволяет моделировать на себе сложнейшие, диалектически противоречивые ситуации современности, свидетельствует о возможности его объективного научного познания. Не понимая исторических корней современности, невозможно правильно оценить и глубоко понять характер происходящих в ней преобразований. Следовательно, современность, понимаемая как определенная последовательная протяженность событий и процессов (Аристотель), детерминирована прошлым.

Вглядываясь в глубь истории, мы пытаемся постичь взаимообусловленность сущего, найти или составить некую схему единства прошлого и настоящего. Конечно, такое единство не может быть идиллическим и всегда мирным. Каждая эпоха провозглашала свои идеалы и цели, отвергая, порой справедливо, некоторые взгляды предшественников. Но для нас сегодня важнее всего те гуманистические истины, которые пробивались к нам сквозь длительное время приобретений и заблуждений. Не потому ли, изучая историческое прошлое, мы все больше и больше убеждаемся в том, что все актуальные проблемы - сохранность природы, спокойствие и мир и т.д. - поднимались и решались людьми еще в очень отдаленное от нас время?

В последние годы философская литература обогатилась интересными историко-философскими исследованиями. Но заметно одно: в истории отечественной общественно-философской мысли достаточно много "белых пятен". Известно, что необоснованно, предвзято отвергалось и дискредитировалось многое из богатейшего духовного наследия кыргызского народа. Конечно, не все представители культуры прошлого отличались строгой последовательностью в своих мировоззрениях. Их творчество страдало внутренними коллизиями, в созданных ими ценностях, как правило, сосуществовали и переплетались передовые, действительно ценные представления с консервативными, воззрениями. Такая противоречивость унаследованных ценностей создает трудность для их объективной оценки. В то же время она открывает возможность для всякого рода волюнтаристским, субъективистским интерпретациям смысла и значения той или иной системы ценностей. Разительным примером может служить судьба

наследия акына-мыслителя Молдо Кылыча (1866-1917), творчество которого прежде односторонне оценивалось только как реакционное. Лишь теперь предпринимаются попытки для дифференцированно-объективной оценки наследия Молдо Кылыча и других ранее запретных представителей кыргызской общественной мысли. Таким образом, в современных условиях внимание к духовному наследию прошлого становится другим: преодолеваются издержки узкого, однобокого, не охватывающего предмет во всей его сложности. И это свидетельствует, что философско-культурологическая теория не стоит на месте. Для нее ретроспективный взгляд на прошлое является характерным свойством, что позволяет точнее выделить очищенную от исторических случайностей объективно-логическую линию развития духовной культуры.

Но и сейчас еще не полностью преодолены рещидивы пренебрежительного отношения к культурному наследию, и, к сожалению, не только в мнении людей, далеких от философской науки. Согласно этой, с нашей точки зрения, неправомерной концепции философия может существовать только как форма научно-теоретического освоения действительности, поэтому не следует искать в донаучной культуре философию. Но как убедительно свидетельствует мировой историко-философский опыт, философствование возможно и в форме духовно-эмпирического освоения действительности. Феноменом обыденного познания является народная мудрость, в которой как интеллектуальные, так и познавательные стремления человека выступают взаимосвязанными с реальной действительностью. Следовательно, философские идеи на уровне "философов" (Гегель) находят отражение и в памятниках культуры, не являющихся специфически философскими.

ХШ. ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ - УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ (Вместо заключения)

Обращение к прошлому, интерес к истории всегда были свойственны человечеству. К истории люди обращаются не от праздного любопытства, а в силу необходимости лучше познать современность, которая является результатом длительного исторического развития, воплощением преемственности общественного процесса. Поэтому соотношение истории и современности, преемственность исторического развития - одна из универсальных проблем методологии философского познания. Знание истории - ключ к уяснению закономерностей социального прогресса. Не нужно, очевидно, доказывать, что глубокое и адекватное знание истории важно всегда и для всех. История - не доктрина, а движение.

Категории "история" и "современность" раскрываются через понятия "прошлое" и "настоящее". В этой связи необходимо уточнить их содержание. В философской литературе отмечалась целесообразность толкования таких понятий, как "историческое прошлое" и "историческое настоящее". Эта мысль, в частности, была подчеркнута японским ученым Янагида Кэндзюро, автором книги "Философия истории". Касаясь соотношения прошлого и настоящего, он писал: "Настоящее время - это такое время, которое ретроспективно рассматривает прошлое и является созерцательно познаваемым настоящим. Но подобное умоглядное настоящее не есть подлинно конкретное и живое историческое настоящее, а представляет скорее абстрактную односторонность. Живое историческое настоящее время должно быть творящим историю практическим настоящим, которое исторически формируется в определенной исторической среде и в то же время само формирует историю"¹²⁹. Ход мыслей автора представляется обоснованным. Дело не только в том, что исторический субъект - человечество - всегда имеет дело с настоящим временем, неразрывно связанным с прошлым. Нельзя забывать и того, что данная категория так же, как и категория "пространство", имеет фундаментальное значение для всех наук, не только для философии. Поэтому с точки зрения выделения ее специфики будет правильным говорить об "историческом прошлом" и

¹²⁹ КЭНДЗЮРО ЯНАГИДА. Философия истории. - М., 1969, С.19.

"историческом настоящем". При этом "прошлое" и "настоящее", видимо, необходимо рассматривать как в отношении к атрибуту реальности существования, так и в плане раскрытия их взаимосвязи предшествования и последовательности, то есть преемственности. Такой подход позволяет в определенном аспекте интерпретировать, что "настоящее" - это существующий этап социального процесса, а "прошлое" - этап, предшествовавший настоящему. Такая трактовка, разумеется, еще не раскрывает диалектики взаимосвязи прошлого и настоящего. Она имеет лишь определенное значение только для уяснения содержания категорий "история" и "современность". История и современность выступают как соотносительные, взаимообусловленные категории, отражающие направленность и в известной степени содержание социального прогресса.

Человечество есть историческое бытие. Оно существует и функционирует в трех временных измерениях: в прошлом, настоящем и будущем. Между этими временными дихотомиями царит глубокая причинно-следственная связь. Новый мир появляется не как Минерва из головы Юпитера, он вырастает с внутренней необходимостью из старого мира как следствие назревших в нем причин, в то же время он становится причиной другого, нового, будущего мира.

История человечества представляет собой единый закономерный процесс, в котором общесоциальное выступает в разнообразии историко-типологических, конкретно-исторических модификаций - сменяющих друг друга человеческих поколений, исторических эпох. Совершающаяся смена исторических и их развитие наглядно показывают общее и особенное в истории, раскрывают единство человеческого бытия, выделяя в то же время место каждой из них в едином всемирно-историческом процессе.

Единство человеческой истории находит свое глубокое выражение в преемственности исторических эпох. Историческая преемственность - специфическая естественносоциальная форма передачи и наследования опыта, которая обеспечивает каждому новому поколению людей возможность применять достижения предшествующих поколений в совершенствовании общественной жизни. Социальному миру свойственна прогрессивно-функциональная преемственность поколений - каждое новое поколение людей начинает свою жизнедеятельность не с того, с чего начинало предшествующее поколение, а с того, чем оно кончило.

Преемственность как универсальная закономерность, действующая во всех трех измерениях исторического времени, с особенной силой раскрывается в соотношении прошлого и настоящего. Она наглядно показывает неразрывность и целостность социальной истории, новая страница которой есть наша современная действительность, ибо то, что происходит перед нашими глазами, есть тоже история. Современность есть нечто иное, как развивающаяся историческая действительность. Здесь речь идет о генетической, а не структурно-функциональной неразрывности и современности. В своих структурно-функциональных характеристиках исторические эпохи всегда отличаются друг от друга, иногда даже представляя противоположности. В каждую историческую эпоху в тесном переплетении существуют и функционируют прошлое и будущее. Пережитки прошлого и элементы будущего в иные эпохи занимают столь значительное место в обществе, что трудно бывает определить типологическую особенность исторической эпохи. Следовательно, историческая преемственность - сложный, отличающийся разносторонностью и противоречивостью процесс. Если рассматривать историческую преемственность на уровне высшей абстракции в глобальном плане и в общен историческом контексте, то становится несомненным важное значение ее как фактора социального прогресса. Но преемственность в истории не означает восприятия и прямого продолжения всего приобретенного в прошлом. Отрицание устаревших форм существования - закономерность поступательного социального движения. "Для каждого вида предметов, как и для каждого вида представлений и понятий, - писал Ф.Энгельс, - существует ... свой особый вид отрицания, такого отрицания, что при этом получается развитие"¹³⁰. Преемственность представляет собой избирательный процесс отрицания и освоения прежних форм. Мерой же оценки прошлого и избирательного подхода к нему служит современность с ее историческими интересами и задачами. В ходе социального движения отрицается все отжившее и осваивается все, что соответствует характеру нового общественного строя, его историческим интересам и назначению. В этом состоит прогрессивная роль преемственности в человеческой истории.

Для познания современной действительности недостаточно лишь одного непосредственного обращения к ней самой, так как последняя есть результат исторического развития, воплощающая в себе разносторонние, сложные связи прошлого с настоящим, настоящего с

будущим. Социальная практика всегда находится в процессе перманентного изменения, развития, сложного и противоречивого в своей сущности. Поэтому вопрос о единстве прошлого, настоящего и будущего в историческом процессе занимает одно из центральных мест в научной концепции соотношения истории и современности. Он, во-первых, имеет мировоззренческое значение. Следовательно, важно определение критерия, объективной основы единства прошлого, настоящего и будущего в общественной жизни. Во-вторых, от мировоззренческой, теоретической интерпретации данного вопроса зависит решение той или иной конкретной историко-философской проблемы. Единство "прошло-настоящего" относится к числу тех вопросов, который, как и вопрос о единстве мира, доказывается длительным и сложным развитием науки в целом. Одно только сопоставление этих трех понятий указывает на существование серьезных мировоззренческих и методологических проблем. Например, необходимо раскрыть объективность прошлого, ибо прошлое суть то, что сошло с исторической арены. Или, существенное значение имеет выявление диалектики настоящего, прошлого и будущего в структуре конкретно-познаваемого предмета, благодаря которой субъект обладает способностью воспроизводить в историко-философском познании динамику объекта, его развитие.

Утверждение о том, что минувшее утрачивает свое существование, нуждается в серьезных уточнениях, ибо прошлое продолжает жить в современности, а не исчезает бесследно. Оно живет в социально-культурной практике, в сознании людей, произведениях искусства, традициях и т.д. Для более строгого решения вопроса следует различать понятия "бытие" и "существование". Бытие - наиболее широкое понятие, охватывающее и прошлое, и настоящее, и будущее в единстве. Существование - это актуальное бытие, современность, опосредованная прошлым. К ней применимы слова Гегеля, которыми он характеризует наличное бытие: "Его опосредствование, становление находится позади него; это опосредствование сняло себя и наличное бытие предстает поэтому как некоторое первое, из которого исходит"¹³¹. Прошлое в целом лишено актуального бытия, ибо оно присутствует в настоящем в трансформированном, "снятом" виде и в этом смысле является относительным небытием. Прошлое как целостное образование, как система доходит до современности, необходимо подвергаясь изменениям:

¹³¹ ГЕГЕЛЬ. Сочинения. - М., 1935. Т.8. С.170.

¹³⁰ МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Соч. - Т.20. С.146.

Основной тезис диалектико-материалистической теории познания о том, что сознание отражает бытие, далеко не сводится к тому, что сознание способно отражать лишь актуально-наличное бытие во всех его временных фазах. Человек способен обладать знанием о разных стадиях развития объективной действительности. Возможность познания прошлого связана с определенным характером взаимосвязи прошлого и настоящего. Прошлое бытие так и осталось бы для современного субъекта непознаваемой "вещью в себе", если бы оно было никак не связано с современностью. Характер этой связи позволяет сделать вывод о ее объективности, первичности по отношению к познанию, а тем самым о возможности его адекватного отражения.

Необходимо отметить существенное различие в общем статусе отношения прошлого и настоящего в онтологии и гносеологии.

В объективно-историческом процессе это отношение характеризуется односторонней причинно-следственной связью - прошлое как причина обуславливает настоящее как следствие, но настоящее не влияет на прошлое. Настоящее не изменяет ни того, что было, ни того, как было. Следствие не может влиять на причину.

В историко-философском познавательном процессе происходит не просто одностороннее влияние прошлого на настоящее, но и активное обратное воздействие. Современные философские знания, являющиеся закономерным результатом развития уже накопленных знаний, способны оказать существенное влияние на них - подтвердить или отменить прежние философские представления, концепции, развить существующие интерпретации их или дать им новые объяснения, иную оценку и т.д.

Следовательно, соотношение истории и современности как отношение их взаимодействия (то есть влияния прошлого на настоящее и настоящего на прошлое) в строгом смысле, свойственно только философско-познавательному процессу. Но необходимо помнить, что такое гносеологическое соотношение истории и современности объясняется характером причинно-следственной связи прошлого и настоящего в объективной истории.

Особенность здесь состоит в том, что исторические причины обуславливают следствия по разному. В одном случае, за причиной более или менее быстро следует прямое и вполне законченное следствие. В результате история представляет завершённый процесс, который может быть объяснен и оценен тоже в свое время, то есть сам по себе не нуждается в длительных временных дистанциях рассмотрения. В другом

случае, причина оказывает свое воздействие в полной мере не сразу, а постепенно и через ряд опосредствующих звеньев. При этом возникают процессы, которые до поры до времени остаются незавершёнными. В ходе завершения процессов обнаруживаются их новые последствия, анализ которых позволяет судить также более полно и глубоко об их причинах. Так возникает возможность и в то же время необходимость пересмотреть, обогатить прежние представления и знания об историко-философском прошлом. "Последовательно оглядываясь, - писал А.И. Герцен, - мы смотрим на прошедшее всякий раз иначе; всякий раз разглядываем в нем новую сторону, всякий раз прибавляем к уразумению его весь опыт пройденного нами пути"¹³².

Верная интерпретация историко-философского познания прошлого, которое выходит за временные рамки жизни поколения невозможна без раскрытия связи между поколениями - прошлыми и современным. Следовательно, необходимо выяснить способ связи современного общественного сознания с прошлым. Прошлое так и осталось бы непознаваемым для современного субъекта, если бы оно никак не было связано с современностью не только в процессе познания, но и в самой объективной реальности. Данная связь устанавливается в процессе материально-практической деятельности, детерминирующей все иные виды деятельности, в том числе и в духовной сфере. Материально-практическая деятельность, составляя основу прошлого и настоящего, тем самым определяет связь поколений в области духовной культуры. Недооценка роли значения материально-практической деятельности может приводить к одностороннему пониманию прошлого только как духовного усвоения некоторой совокупности знаний. Бесспорно, что духовное "общение" современности с прошлым играет важную роль в сохранении прошлого. Приобщение к историко-философским знаниям памятников духовной и материальной культуры имеет значительное познавательное значение для современного субъекта. Однако важно еще раз отметить, что основу познания прошлого, как познания вообще составляет материальная практика. В силу этого, с общеполитической точки зрения ограничение отношений прошлого и современности лишь только познавательной стороной не позволяет поставить вопрос об объективных механизмах связи прошлого и настоящего. В этом и само познание становится умоизмерительным по своему существу, теряя какие-

¹³² ГЕРЦЕН А.И. Собр.соч. В 30 т. - М., 1954. Т.3. С.24.

либо твердые основания, что и дает повод для околофилософских спекуляций.

Таким образом, преемственная связь прошлого и настоящего, выступая в качестве материальных отношений, обеспечивает использование всего исторического наследия в процессе материально-практической деятельности. Отсюда ясно, что отношения преемственности составляют основу механизма социально-культурной наследственности, которая проявляется по линии овладения опытом прошлых поколений. Каждое новое поколение застает определенные социально-культурные отношения. Творческое овладение ими выступает важным условием деятельности новых поколений. Именно в этом процессе формируется их сознание. Понятно, что главной детерминантой, определяющей его характер и уровень, является наличное общественное бытие. Но это сознание формируется и под влиянием уже существующих в обществе взглядов, понятий и идей. Преемственность в духовной сфере отношения, хотя и определяемое общественным бытием, но относительно самостоятельное. Поэтому диалектика прошлого и настоящего своеобразно преломляется в духовной культуре. Как свидетельствует мировой опыт, достижения каждой новой эпохи в прогрессе духовной культуры опираются на ценности прошлых эпох, являются их продолжением и развитием. Это относится и к такой специфической форме общественной мысли, как философия.

Особую форму преемственной связи между прошлым и настоящим в духовной сфере составляет культурное возрождение. Современная культура в своем существовании и развитии опирается на глубокое освоение духовного наследия прошлого. Но культура, созданная творческими усилиями предшествующих поколений, пришла к современному рубежу в сильно урезанном, а зачастую в искаженном виде господствовавшая до сих пор идеология, уходя с исторической арены, оставляла за собой ущербную культуру, утаивая или предавая анафеме многое из того, что действительно ценно в духовных достижениях народов бывшего СССР. Не составляет исключения в этом отношении и кыргызский народ со своей многовековой, многоукладной и самобытной духовной культурой. В современной ситуации необходима плодотворная преемственность, органически сопряженная с возрождением культуры прошлого в ее действительных достижениях.

Термин "возрождение" давно вошел в историко-культурологический и историко-философский лексикон. В Европе его ввел в оборот в XVI в. итальянский историк искусства Вазари. Этим он обозначил период в духовно-культурном развитии стран Западной и Центральной Европы (XIII-XVI вв.), переходный от средневековой культуры к культуре Нового времени. Отличительные черты культуры эпохи Возрождения - светский, антиклерикальный характер, гуманистическое мировоззрение. Особенностью ее было также то, что она была связана с обращением к культурному наследию античности. Отсюда и название этого процесса Ренессанс (Возрождение).

Необходимо подчеркнуть принципиальное различие между феноменом возрождения, имевшим место в прошлые исторические времена и современным культурным возрождением. В этой связи можно выделить три обстоятельства. Первое, в прошлом возрождение не было обязательным звеном истории для всех народов мира, большинство из них в своей исторической жизни не знало данного процесса. Современное же культурное возрождение - общий процесс, совершающийся в духовной жизни всех стран и народов, то есть культурное возрождение сегодня - общая закономерность, свойственная процессу смены культуры тоталитарно-унитарного типа общенародно-демократическим. Второе, прежним возрожденческим движениям свойственно обращение лишь к отдельным аспектам и сторонам прошлой культуры. В современном культурном ренессансе внимание к достижениям прошлого является всеохватывающим: возрождается все, что нуждается в восстановлении своего истинного значения. Третье, представители возрожденческих движений обращались к авторитетам прошлого для идеологически-классового подкрепления своих взглядов. Современное культурное возрождение - восстановление истины и справедливости в оценке исторических достижений прошлой культуры. Например, в ходе современного культурного возрождения возвращаются выдающиеся представители культур прошлых эпох, которые несправедливо подвергались остракизму и были преданы забвению. Так называемые "крамольные ценности" уничтожались, подвергались гонениям, изымались из пользования. И это относилось не только ко времени мрачного средневековья, когда попы заставляли сжигать еретиков на кострах. Это атрибут и последующих эпох, в том числе и социалистической действительности. Сейчас широко известны имена тех, кто снижал культурную реабилитацию. Вспомним имена кыргызских

акынов - "заманистов". Невозможно представить кыргызскую культуру, как в прошлом, так и сейчас, без той выдающейся роли, которую они играли в ее поступательно-возвратном движении.

Поскольку в современную эпоху роль культурной монады выполняет нация - этот процесс можно определить как национальное культурное возрождение. Данное положение также обоснованно, ибо культурное возрождение у разных наций и народов отличается значительными особенностями, обусловленными своеобразием их исторических судеб. Но в то же время этот процесс не носит национально-изолированного, эндогенного характера.

Итак, преемственность - универсальная закономерность, требующая к себе конкретного подхода. Следует различать ограниченные и неограниченные преемственные связи. В первом случае мы имеем дело с селекционным отношением нового общества к наследию прошлого; во втором - преемственность носит более широкоохватный и действенный характер. Преемственность - это прежде всего отношение к накопленному опыту, творческое осмысление и превращение его в источник современных достижений.

Конкретное содержание духовной преемственности составляет историко-философский опыт, который имеет фундаментальное значение для методологии философского познания. В широком смысле опыт выражает строение и условия реализации того или иного вида деятельности. Историко-философский опыт - продукт интеллектуально-творческой активности прошлых поколений. Он существует в виде определенных систем деятельности, которые включают в себе определенные знания.

Следует заметить, что сама функция философии в передаче историко-философского опыта, отражении прошлого логически последовательна, конкретна и исторична. Это значит, что она не возникла в готовом виде, а сформировалась, пройдя ряд этапов в своем развитии. Данное положение имеет существенное значение для понимания структуры познавательного образа, а тем самым для предпосылок адекватного понимания предмета. И здесь важно обратить внимание на наличие в структуре познавательного образа временных отношений (прошлое, настоящее и будущее).

Отражение, если мы стремимся к объективному познанию внешнего мира, с необходимостью включает в себя временные параметры. Время выступает не только формой существования реальных

явлений и предметов, но одной из важнейших характеристик самого процесса отражения. Наиболее отчетливо это проявляется в мышлении. Например, на стадии чувственного познания объект воспроизводится в форме временной длительности, что позволяет выявить его структурную организованность, последовательность.

Так, чувственное восприятие обладает сложной структурой не только с точки зрения воспроизведения в нем целостности объекта, но и с точки зрения воспроизведения динамики объекта, движения от прошлого к настоящему, а от него к будущему. Безусловно, восприятие - это прежде всего образ настоящего, однако оно включает в качестве своих компонентов также прошлое и будущее. Эта временная структурированность восприятия (присутствие в нем прошлого, настоящего и будущего) свойственна в другой форме чувственного познания - представлению.

Следует иметь в виду, что временная структура чувственного образа сама по себе создает лишь предпосылку научного познания прошлого. В чувственном образе непосредственно отражается то прошлое объекта, которое так или иначе доступно субъекту, а не прошлое в целом. Таким образом, на ступени чувственного отражения субъекту непосредственно может быть дан отрезок прошлого.

Тесную связь с характером чувственного отражения времени обнаруживают и первые этапы истории философии как формы научного познания. Научное познание, скажем, в отличие от мифологического, четко фиксирует различие между знанием, чувственно достоверным, и явлениями сознания, не подкрепляемыми чувственными данными. Логическая последовательность и поступательность истории философии состоит в том, что на научном уровне она пользуется строгой системой методов и принципов. Следовательно, дальнейшее развитие историко-философского познания, обусловленное выходом предмета исследования за рамки мифологического восприятия мира, связано с развитием рационального уровня отражения и развитием общества.

Историко-философское познание - и это ясно из сказанного - вырастает из потребностей материально-духовной практики как формы преемственности. Выше отмечено, что овладение практическим опытом прошлого, являющееся необходимой стороной социальной жизни, включает в себя в качестве внутреннего момента овладение знаниями. На определенном этапе истории человечества историко-философское познание выдвинулось из практической деятельности и становилось

относительно самостоятельным, независимым от породившей его практики. Историко-философское познание возникает как саморефлексия общества, объектом которой является отношение преемственности, то есть история философии как единство взаимосвязанных концепций и учений.

Превращение историко-философского познания в относительно самостоятельную сферу духовного производства делает опосредованной его связь с практикой, но не уничтожает его. Практика и познание, как и всякие противоположности, проникают друг в друга. Научное историко-философское познание обслуживает практическую деятельность, участвуя в сохранении всемирного философского опыта и наследия. Оно осуществляет эту функцию на основе научного исследования закономерностей, основных этапов, тенденций философского развития.

По своему объекту исследования историко-философская наука развивается в различных аспектах. Наряду с исследованиями философской мысли по направлениям, проблемам и отдельным мыслителям существует преемственная потребность в обобщающих историко-философских исследованиях, посвященных отдельным странам и народам. Следовательно, задача историко-философской науки в плане преемственности двуедина, а именно - национально-интернациональная, поскольку она включает в себя два основных аспекта историко-философских исследований: с одной стороны, исследование истории философии отдельных стран, отдельных народов с их мыслителями, школами, традициями философского развития и с выявлением национальной специфики, самобытности и, с другой стороны, исследование закономерностей возникновения и развития философского мировоззрения, глобальных философских проблем, категорий, логики поступательно-возвратной динамики философии в целом. Очевидно, что эти два аспекта не могут быть решены друг без друга, они также преемственно взаимосвязаны и взаимообусловлены.

Первый аспект можно обозначить как историко-философское страноведение или как историю философии отдельных народов. Философское страноведение - это историко-систематический и целостно-концептуальный анализ процесса зарождения и развития философской мысли в соответствующей стране, выявление национальной специфики, связей и взаимовлияний этой философии с другими философскими течениями, ее места, вклада во всемирную историю философии. То есть историко-философское страноведение призвано выявить основные этапы

и тенденции развития философской мысли в данной стране, общие принципы и закономерности мировой истории философии через призму местных условий и традиций.

У каждого народа развивалась философская мысль. Поэтому в принципе не корректно деление народов на "философские" и "нефилософские". Однако это не означает признания за всеми народами одинакового вклада в сокровищницу мировой философии. Историко-философская методология исходит из того, что вклад конкретных мыслителей, отдельных народов различен и во многом зависит от степени и специфики истории страны, народа. Выявлению значения этого вклада в мировую философию как раз и способствует историко-философская преемственность.

Развитию философской мысли у всех народов, в том числе кыргызского, присущи как общие закономерности, так и некоторые особенности, вытекающие из специфики социально-исторического развития, национальных традиций и этноменталитета. Поэтому методология исследования историко-философской преемственности у каждого народа непосредственно или опосредованно связана с этими особенностями.

Задача историко-философского исследования в плане преемственности заключается не просто в том, чтобы изложить и интерпретировать взгляды мыслителей, но и вычленив в них рациональные идеи, парадигмы, элементы диалектики, те содержательные постановки вопросов и догадки, которые, возможно, и не решали проблему, но делали известный шаг вперед в познании мира. Нередко приходится при этом различать, что в одной и той же системе взглядов могут быть представлены как прогрессивные идеи, так и консервативные. Подобные сочетания закономерны и отражают противоречия социального развития. Поэтому однозначная оценка философских концепций того или иного мыслителя, народа не всегда возможна и целесообразна.

Вопрос о специфике генезиса и развития философской мысли у того или иного народа нельзя решить без выявления факторов, определяющих приоритетную проблематику или комплекса проблем, придающих им самобытный национальный колорит.

Экономическая структура играет ведущую роль в генезисе и развитии философских идей, но содержание этих идей не может быть непосредственно из нее выведено. Философские идеи релятивны по

отношению к конкретному материально-экономическому базису. Более непосредственное влияние на философию имеет общественное сознание.

В структуру общественного сознания, помимо его различных форм, входит также социальная психология - социальные настроения, привычки, нравы, бытующие в данном обществе, а также особенности психического склада народа. Наряду с другими факторами социально-этническая психология оказывает заметное влияние на философскую мысль. Особый интерес в этом отношении представляет национальный психический склад, национальный характер. Отличаясь большой устойчивостью, особенности национального характера накладывают определенный отпечаток на все формы общественного сознания.

В заключение можно резюмировать, что исследование понятия и процесса преемственности в философии способствует конкретизации общих закономерностей мирового философского развития в их преломлении сквозь призму локальных условий и традиций, способствует уточнению некоторых ранее устоявшихся представлений, концепций и тем самым устранить существующие "белые пятна" в истории философии.

ЛИТЕРАТУРА
(Использованная и рекомендуемая)

- АБРАМЗОН С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. - Л., 1971.
- АЗБЕЛОВ С.Н. Историзм былин и спецмозаика фольклора. - М., 1982.
- АКМАНБЕТОВ Г.Г. Проблемы нравственного развития личности. - Алма-Ата, 1971.
- АЛЕКСАНДРОВА Р.И. Экология и мораль. - М., 1984.
- АТТМЫШБАЕВ А.А. Октябрь и развитие общественного сознания киргизского народа. - Фрунзе, 1980.
- АМАНАЛИЕВ Б.А. Из истории философской мысли киргизского народа. - Фрунзе, 1963.
- АМАНАЛИЕВ Б.А. Социально-политические и философские идеи Токтогула и Тоголока Молдо (дооктябрьский период). - Фрунзе, 1963.
- АНИКИН В.П. Русская народная сказка. - М., 1959.
- АНИСИМОВ С.Ф. Мораль и поведение. - М., 1985.
- АНИСИМОВ С.Ф. Ценности реальные и мнимые. - М., 1970.
- Антология мировой философии. Т.Ч.1. - М., 1969.
- АРИСТОТЕЛЬ. Сочинения. Т.1. - М., 1975.
- АРХАНГЕЛЬСКИЙ Л.М. Марксистская этика: Предмет, структура, основные направления. - М., 1985.
- АРХАНГЕЛЬСКИЙ Л.М. Ценностные ориентации и нравственное развитие личности. - М., 1978.
- Архив А.М.Горького. Т.10. - М., 1954.
- Архив К.Маркса и Ф.Энгельса. Т.9. - М., 1947.
- БАКШТАНОВСКИЙ В.И. Моральный выбор личности: Альтернатива и решения. - М., 1983.
- БАКШТАНОВСКИЙ В.И. Этика как "практическая философия": Традиционные обряды и современные подходы. - М., 1964.

- БАЛАСАГУНСКИЙ ЮСУФ. Благодатное знание. - М., 1983.
- БАЛЛЕР Э.А. Культура и мораль. - М., 1979.
- БАРТОЛЬД В.В. Кыргызы (исторический очерк). - Фрунзе, 1943.
- БЕРБЕШКИНА З.А. Справедливость как социально-философская категория. - М., 1983.
- БЕРНШТАМ А.Н. Социально-экономический строй орхоно-снисейских тюрок в У1-УШ вв. - Л., 1946.
- БНЧУРИН П.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т.1. - М.: Л., 1950.
- БЛАГИНИН В.В. Военно-этические взгляды Фридриха Энгельса. - Киев, 1976.
- БЛЮМКИН В.А. Мир моральных ценностей. - М., 1981.
- БОГОМОЛОВ А.С. Античная философия. - М., 1985.
- БОЛДЫРЕВ Н.И. Нравственное воспитание школьников: Вопросы теории. - М., 1979.
- БОРИСОВ А.Г. Детерминизм общественных нравов. - Саратов, 1984.
- БОРОВСКИЙ М.И. Человек будущего воспитывается сегодня. - Минск, 1977.
- БРАГИНА Л.М. Социально-этические взгляды итальянских гуманистов (вторая половина XV в.). - М., 1983.
- БУЕВА Л.П. Общественный прогресс и гуманизм. - М., 1985.
- БУРАБАЕВ М.С. Социальные, этические и эстетические взгляды Аль-Фараби. - Алма-Ата, 1984.

ВАЛЕЕВ Д.Ж. История нравственного сознания башкирского народа. - Уфа, 1984.

- ВАЛИАХАНОВ Ч. Ибранные произведения. - Алма-Ата, 1958.
- ВОЛКОВ Г.И. У колыбели науки. - М., 1971.
- ВОЛКОВ Г.И. Три лика культуры. - М., 1986.
- ГАНЖИН В.Т. Этика и формирование нравственности. - М., 1978.
- ГЕГЕЛЬ. Сочинения. Т.7. - М., 1934.
- ГЕГЕЛЬ. Сочинения. Т.8. - М., 1935.
- ГЕРЦЕН А.И. Собрание сочинений. Т.3. - М., 1954.
- ГЕЮШЕВ З.Б. Этическая мысль в Азербайджане (исторический очерк). - М., Баку, 1968.
- ГУЛУА В.Л. Диалектика эмоционального и рационального в морали. - Тбилиси, 1980.
- ГУЛЫГА А.В. Кант. - М., 1981.
- ГУМИЛЕВ Л.Н. Древние тюрки. - М., 1967.
- ГУРЕВИЧ А.Я. Категории средневековой культуры. - М., 1972.
- ГУРЕВИЧ А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. - М., 1981.
- ГУСЕЙНОВ А.А. Введение в этику. - М., 1985.
- ГУСЕЙНОВ А.А. Вопросы истории этической мысли. - М., 1983.
- Демокрит в его фрагментах и свидетельствах древности. - М., 1935.

ДЖАМГЕРЧИНОВ Б. Очерк политической истории Киргизии. - Фрунзе, 1966.

ДЖАМГЕРЧИНОВ Б. Присоединение Киргизии к России. - Фрунзе, 1959.

ДЖАФАРЛИ Т.М. Высшая цель воспитания: О нравственном воспитании. - М., 1981.

ДЖУМБАБЕВ Ю.Дж. Из истории этической мысли в Средней Азии: С древнейших времен до XV в. - Ташкент, 1976.

ДЖУМБАБЕВ Ю.Дж., МАМЕДОВ Ш.Ф. Этическая мысль в Средней Азии в IX-XV вв. - М., 1974.

ДИОГЕН ЛАЭРТСКИЙ. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. - М., 1979.

ДРОБНИЦКИЙ О.Г. Понятие морали. - М., 1974.

ДРОБНИЦКИЙ О.Г. Проблемы нравственности. - М., 1977.

ЕЛЬЧАНИНОВ В.А. История - наставница жизни. - М., 1981.

ЖИРМУНСКИЙ В.М. Тюркский героический эпос. - Л., 1974.

ЗОТОВ Н.Д. Нравственное самоопределение личности. - М., 1983.

ИВАНОВ В.Г. История этики древнего мира. - Л., 1980.

ИВАНОВ В.Г. История этики средних веков. - Л., 1980.

КАКЕЕВ А.Ч. Философская мысль в Кыргызстане: поиски и проблемы. - Бишкек, 1995.

КАНТ. Сочинения. Т.4. Ч.1, 2. - М., 1965.

КЕССИДИ Ф.Х. Сократ. - М., 1976.

КИСЕЕВ В.П. Азбука нравственности. - М., 1981.

КИСЕЕВ М.А. Гегель и современный мир. - Л., 1982.

КОБЛЯКОВ В.П. Этическое сознание. - Л., 1979.

КОГАН Л.Н. Цель и смысл жизни человека. - М., 1984.

КОН И.С. Открытие "Я". - М., 1978.

КОНРАД Н.И. Запад и Восток. - М., 1966.

КОСОЛАПОВ С.Н. Культура и мораль. - М., 1976.

КРУТОВ Н.Н. Мораль в действии. - М., 1977.

КРУТОВА Н.Н. Человек как творец морали. - М., 1985.

КУЗНЕЦОВА Г.В. Мораль и гуманизм. - Горький, 1979.

КУЛМАТОВ Н.К. О моральном воспитании. - Фрунзе, 1979.

КУН Н.А. Легенды и мифы древней Греции. - Фрунзе, 1984.

КЫДЫРБАЕВА Р.З. Генезис эпоса "Манас". - Фрунзе, 1980.

КЭНДЗЮРО Я. Философия истории. - М., 1969.

ЛАПТЕНЮК С.Д. Семья и духовное развитие личности. - Минск, 1977.

ЛИНИЦКИЙ В.С. Человек, природа, воспитание. - М., 1974.

ЛОСЕВ А.Ф. Философия. Мифология. Культура. - М., 1991.

ЛУКРЕЦИЙ. О природе вещей. - М., 1945.

ЛУРЬЕ С.Я. Демокрит. Тексты, переводы, исследования. - Л., 1970.

МАЙОРОВ Г.Г. Цицерон: Философские трактаты. - М., 1985.

МАЛАХОВ В.А. Культура и человеческая целостность. - Киев, 1984.

МАЛИНИН В.А. Теория истории философии. - М., 1976.

МАЛОВ С.Е. Енисейская письменность порок. - М.; Л., 1953.

МАЛОВ С.Е. Памятники древнепоржской письменности. - М.; Л., 1952.

МАМЕД-ЗАДЕ. Этические взгляды восточных мыслителей. - Баку, 1982.

МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Сочинения. Т.1, 4, 12, 20, 21, 25. Ч.2, 40.

МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Экономические рукописи 1857-1861 гг. (Первоначальный вариант "Капитала"). Ч.1, 2. - М., 1980.

МАРКС К., ЭНГЕЛЬС Ф. Из ранних произведений. - М., 1956.

Манас. Великий поход. - М., 1946.

МЕДЫНСКИЙ Г.А. Трудная книга. - М., 1964.

МЕЛЕТИНСКИЙ Е.М. Поэтика мифа. - М., 1976.

МОРТОН А.Т. Английская утопия. - М., 1956.

НАРСКИЙ И.С. Кант. - М., 1976.

НАРЫНБАЕВ А.И. Уйгурские мыслители. - Бишкек, 1995.

НИЗАМИ. Пять поэм. - М., 1968.

ОРОЗБАКОВ С. Манас. Т.1, 2, 3, 4.

ПАЗЕНОК В.С. Нравственный прогресс и молодежь. - Киев, 1978.

ПАШАЕВ С.Ш. Наука и нравственное воспитание. - М., 1984.

ПЕТРОПАВЛОВСКИЙ Р.В. Диалектика прогресса и его проявление в нравственности. - М., 1978.

ПЛАТОН. Сочинения. Т.1. - М., 1968.

ПЛЕХАНОВ Г.В. Избранные философские произведения. Т.3. - М., 1957.

РУВИНСКИЙ Л.И. Нравственное воспитание личности. - М., 1981.

САЖНЕВ Е.В. Добро и справедливость. - Минск, 1984.

САЛИЕВ А.А. Мышление как система. - Фрунзе, 1974.

САЛИЕВ А.А. Человек входит в мир. - Фрунзе, 1983.

СЕЛИВАНОВ Ф.А. Практикум по этике. - Тюмень, 1979.

СЕНЕКА. Нравственные письма к Луцилию. - М., 1977.

СОГОМОНОВ Ю.В. Проблема исторического развития нравственности. - М., 1978.

СОКОЛОВ В.В. Средневековая философия. - М., 1979.

ТИТАРЕНКО А.И. Антициден: Опыт социально-этического анализа. - М., 1984.

ТИТАРЕНКО А.И. Критерий нравственного прогресса. - М., 1967.

ТИТАРЕНКО А.И. Нравственный прогресс. - М., 1969.

ТИТАРЕНКО А.И. Структуры нравственного прогресса. - М., 1977.

ТОКАРЕВ С.А. Ранние формы религии. - М., 1990.

ТОЛСТЫХ В.И. Сократ и мы. - М., 1981.

- УРАЗБЕКОВ А.У. Этическая мысль в Казахстане. - Алма-Ата, 1982.
- ФЕЙЕРБАХ. Избранные философские произведения. Т.1. - М., 1955.
- ФРОЛОВ И.Т. О смысле жизни, о смерти и бессмертии человека. - М., 1985.
- ХАЙКИН А.Л. Насущные проблемы этики. - Тамбов, 1976.
- ХАРЧЕВ А.Г. Образ жизни, мораль, воспитание. - М., 1977.
- ХАЧАТРЯН А.А. Принцип индивидуализма в этических теориях. - Ереван, 1978.
- ХУДУШИН Ф.С. Природа и мораль. - М., 1983.
- ЦЕЛИКОВА О.П. Нравственная целостность личности. - М., 1976.
- ЦИЦЕРОН. Избранные сочинения. - М., 1975.
- ЧЕРНЫШЕВСКИЙ Н.Г. Антропологический принцип в философии. - М., 1948.
- ШЕРДАКОВ В.Н. Иллюзия добра. - М., 1982.
- ШИШКИН А.Ф. Человеческая природа и нравственность: Историко-критический очерк. - М., 1979.
- ЮАНЬ Ю. Мифы древнего Китая. - М., 1987.
- Вопросы истории этической мысли. - М., 1983.
- Диалектика и этика. - Алма-Ата, 1983.
- Духовные ценности как предмет философского анализа. - М., 1985.

- Из истории социально-философской мысли народов Востока. - Фрунзе, 1989.
- История Киргизской ССР. Т.1. - Фрунзе, 1984.
- Киргизский героический эпос "Манас". - М., 1961.
- Материалисты древней Греции. - М., 1955.
- Методика преподавания этики в высшей школе. - М., 1980.
- Методологические вопросы истории этики. - Вильнюс, 1985.
- Методология этических исследований. - М., 1982.
- Мифологический словарь. - М., 1993.
- Мифология народов мира. - М., 1980.
- Мораль и культура. - М., 1980.
- Мораль и современность. - М., 1984.
- Мораль, общество, личность. - М., 1981.
- Моральный выбор. - М., 1980.
- Нравственная культура: Сущность, содержание, специфика. - Вильнюс, 1981.
- Нравственное воспитание. - М., 1979.
- Общественно-философская мысль народов Средней Азии. - Бишкек, 1991.
- Очерки истории русской этической мысли. - М., 1976.

Предмет и система этики. - М.: София, 1973.

Современная цивилизация и моральные ценности. - М., 1982.

Этика и идеология. - М., 1983.

Этика и современность. - М., 1981.

СОДЕРЖАНИЕ

	Стр.
ВВЕДЕНИЕ	3
I. К МЕТОДОЛОГИИ ИСТОРИИ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ	9
II. ПОНЯТИЯ "ДОБРО" И "ЗЛО" В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ	22
1. Домарксистское понимание добра и зла	23
2. Марксистская концепция добра и зла	44
III. СОЦИОИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ОБЩЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ	56
IV. МИФОЛОГИЯ КАК СПОСОБ ПОЗНАНИЯ МИРА	68
1. Что такое мифология?	68
2. Мифологическое понимание мира	72
V. К МИФОКОНЦЕПЦИИ ЧЕЛОВЕКА	83
VI. СОЦИОЭТИЧЕСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ФОЛЬКЛОРА	86
VII. ОТ МИФОЭПИЧЕСКОГО К РЕАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКОМУ	94
VIII. К ЭПИЧЕСКОЙ КАТЕГОРИИ	101
IX. К ЭТИКЕ ЮСУФА БАЛАСАГУНИ	105
X. ЭТИЧЕСКИЕ ИДЕАЛЫ МОЛДО КЪЛЫЧА	112
XI. ЧЕЛОВЕК И ПРИРОДА: ЭТИЧЕСКИЙ АСПЕКТ ЕДИНСТВА	119
1. Природа как нравственная ценность	120
2. Отношение к природе как цель нравственного воспитания	125
XII. К ДИАЛОГУ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО	131
XIII. ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ - УНИВЕРСАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП ФИЛОСОФИИ (Вместо заключения)	136
ЛИТЕРАТУРА (Использованная и рекомендуемая)	149

КОЗУБАЕВ ОСКОН КОЗУБАЕВИЧ,
кандидат философских наук, доцент

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ В РЕТРОСПЕКТИВЕ

Ответственный редактор О.Дж.Осмонов

Редактор издательства К.К.Качкынбаева

Корректор З.Ю.Тянчиева

Подписано в печать 10.11.95.

Формат 60 x 84/16. Объем 10 п.л.

Печать офсетная. Бумага типографская

Заказ 563 Тираж 2000

Бишкек-53, ул.Медерова, 68.

Типография Кыргызского СХИ

