

ПОНЯТИЕ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ЗНАНИЯ В ИНТЕРВАЛЬНОЙ ЭПИСТЕМОЛОГИИ

неработанность и т.п.? Я полагаю: не целесообразно (во избежание пуганицы). Но это вовсе не значит, что данный аспект не следует гносеологически осмысливать. Во всех указанных случаях речь, по существу, идет о недостаточной сфокусированности знания на том или ином конкретном уровне. Так, классическая механика в первой половине XVII в. содержала в себе еще много неясного, неточного, неразработанного и даже ошибочного, Только благодаря работам Ньютона, а позднее Лагранжа и Гамильтона эта наука приобрела тот совершенный и логически законченный вид, какой мы ее знаем сегодня. Дальнейшее совершенствование ее возможно только в деталях и приложениях, но не по существу. Такие науки получили название замкнутых в себе теорий, которые в своем интервале абстракции отражают реальность «столь совершенно и с такой абсолютной достоверностью, какую имеет сама природа» [2, с.89].

Необходимость фокусировки связана с субъективным аспектом знания, с его несовершенством, исторической ограниченностью, с неизбежной отягощенностью ошибками, путаницей и т.п. Этот аспект, однако, не следует смешивать с другим не менее интересным для гносеологии феноменом. Я называю этот феномен эпистемологической относительностью. Речь идет о таких проявлениях субъективности нашего знания, которые диктуются самой природой субъекта, и которые Кант рассматривал как априорные структуры (в частном случае). Примером такой относительности в современной методологии науки является известный феномен «теоретической нагруженности» данных наблюдения. Эффекты такого рода нельзя (и бессмысленно) исправлять, преодолевать, нейтрализовывать. Это - не несовершенства и не ошибки познания, это такие моменты, которые являются необходимым условием самого процесса познания, его естественной предпосылкой, неустранимой из *результатов* познавательной деятельности.

Краткие выводы

Анализ проблемы относительности знания с позиций интервального подхода позволяет сформулировать следующие выводы:

- в большинстве традиционных гносеологических учений (включая марксизм) понятие относительности знания ассоциировалась с его субъективностью, при этом в разных концепциях предлагались разные механизмы перехода от относительного к абсолютному и от субъективного к объективному;
- существовавшее в традиционных концепциях явное или неявное допущение о родственности понятий относительности и субъективности порождает - в разных учениях по-разному - трудно разрешимые философские затруднения, например, парадоксы континуальной модели;
- в интервальной эпистемологии понятие относительности знания имеет ясный и единственный смысл, во-первых, как относительность к соответствующей объективно фиксируемой познавательной позиции субъекта (о таком знании можно сказать, что оно относительно извне интервала абстракции, и абсолютно - изнутри), во-вторых, это относительность к субъективному а priori.
- вместо континуальной модели бесконечного и непрерывного приближения познания к реальности интервальный подход принимает дискретную модель постижения реальности как движение от одного интервала абстракции к другому.

Источники и литература

1. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание. – М., 1961.
2. Галилей Г. Диалог о двух главнейших системах мира – птолемеевой и коперниковой. – М., 1948.
3. Лазарев Ф.В. Проблема точности естественнонаучного знания // Вопросы философии. – М., 1968. – №9. – С. 31–42.
4. Лазарев Ф.В. О природе научных абстракций. – М., 1971.
5. Лазарев Ф.В., Трифонова М.К. Структура познания и научная революция. – М., 1980.
6. Лазарев Ф.В., Новоселов М.М. Методологическое значение проблемы точности в развитии естественнонаучных теорий // Материалистическая диалектика как общая теория развития. – М., 1982. – 2. – С. 250–280.
7. Лазарев Ф.В., Кураев В.И. Точность, истина и рост знания. – М., 1988.
8. Ленин В.И. Философские тетради. – Полное собрание сочинений. – Т. 29.
9. Фейербенд П. Избранные труды по методологии науки. – М., 1986.

Мотренко Т.В.

ОСОБЕННОСТИ РЕЦЕПЦИИ ГЕГЕЛЬЯНСКОЙ ЭСТЕТИКИ В ТВОРЧЕСТВЕ Н.Г.ЧЕРНЫШЕВСКОГО

Постановка проблемы. Философия Г.-В.Ф. Гегеля всегда занимала особое место в русской философской культуре. Многие проблемы отечественной духовной истории могут быть поняты сквозь призму рецепции системы и метода Гегеля и в контексте формирования особого идеологического феномена – русского гегельянства, в процессе которого можно обнаружить и интерференции и разночтения, и точность осмысления и неадекватность интерпретации гегелевского наследия в русской философской культуре. Данная *статья имеет целью* выявление механизма такой рецепции на примере творчества революционно и демократически настроенного писателя, общепризнанного гегельянца Н.Г.Чернышевского. *Эта за-*

дача тем более актуальна, если учесть значительные расхождения во мнениях, бытующие в исследовательской литературе о Чернышевском – от безоговорочного утверждения его верности гегельянству до утверждения его антигегельянства. Мы попытаемся решить её на материале рассмотрения эстетических воззрений русского писателя.

Отношение русских революционных демократов – Н.Г.Чернышевского, Н.Н.Добролюбова, Д.И. Писарева и др. – к Гегелю можно оценить как негативное. Примечательно, что большинство мыслителей-революционеров, высказывая пренебрежительные оценки в адрес гегелевской философии, не опускались до чтения трудов Гегеля, ограничиваясь, в лучшем случае, посвященными ему статьями и книгами. Факт тем более простительный, что в те годы сочинения Гегеля были доступны не только в оригинале, но и в русских переводах. Однако, в этом вопросе воинствующие материалисты придерживались своего традиционного кредо: обругать, не читая. На этом фоне можно считать, что Н.Г.Чернышевский отнёсся к философскому наследию великого немца достаточно серьёзно. Отметим, что изучение вопроса об отношении Чернышевского к гегелевской философии вызывало у советской философской историографии особый трепет, поскольку В. И. Ленин считал его «великим русским гегельянцем и материалистом» [1, с. 38] и подчеркивал, что он «первый указал на роль Гегеля в развитии философской мысли и от него пришло понятие о диалектическом методе, после чего было уже много легче усвоить диалектику Маркса» [2, с. 134]. Первое знакомство Чернышевского с Гегелем произошло так же опосредованно, как и у его соратников – в русских изложениях. Чуть позже, в 1848 году, Чернышевский прочитал книгу немецкого левогегельянца К. Л. Михелета "История последних философских систем в Германии от Канта до Гегеля", которая произвела на него большое впечатление. «Мне кажется, – записывает он в дневнике, – что я почти решительно принадлежу Гегелю, которого почти, конечно, не знаю... Но вместе меня обнимает и некоторый благоговейнейший трепет, когда подумаю, какое великое дело я решаю, присоединяясь к нему, т. е. великое для моего я, а я чувствую, что увлекусь Гегелем» [4, с. 147–148]. Однако непосредственное знакомство с гегелевской философией вызвало у Чернышевского чувство глубокого разочарования. По просьбе товарища, не знавшего немецкого языка, Чернышевский в начале 1849 года взялся составить конспект "Философии права" Гегеля. Уже первые 105 страниц, как свидетельствуют дневниковые записи, удивили и раздосадовали его: «Гениальности не вижу, потому что строгости выводов не вижу еще, а мысли большей части не резкие, а умеренные, не дышат нововведениями, поэтому я не могу видеть в них ничего особенного, пока не увижу, что они непоколебимо выведены и связаны между собою и со всем целым» [4, с. 230]. Дальнейшее чтение только усиливает разочарование в Гегеле: «мне кажется, он раб настоящего положения вещей, настоящего устройства общества... Так или выводы его робки, или, в самом деле, общее начало как-то плохо объясняет нам, что и как должно быть вместо того, что теперь есть... его характер, т. е. самого Гегеля, не знает этой философии...» [4, с. 231–232]. Окончательный итог прочитанного: «особенного ничего не нашел» [4, с. 237] и характерное для Чернышевского и собратьев решение – вместо обещанного конспекта гегелевской "Философии права" представить статьи о праве из полюбившейся книги Михелета.

Итак, опыт прочтения Гегеля оказался для Чернышевского неудачным. Неудивительно, что радикально настроенному, увлеченному идеями французских социалистов юноше, объявившему себя "партизаном социалистов и коммунистов и крайних республиканцев монтаньяр..."⁷³, Гегель показался слишком пресным и незлободневным.

Следующий этап в "гегельянстве" Чернышевского – его магистерская диссертация "Эстетические отношения искусства к действительности" (написана в 1853, защищена в 1855 году). Этот труд, как известно, вызвал самые различные отклики – от уничижительных до неистово хвалебных. И. С. Тургенев, например, писал о нем следующее: ~ прочел его – Авт.} отвратительную книгу (диссертацию). Рака! Рака! Рака! Вы знаете, что ужаснее этого еврейского проклятия нет ничего на свете» [5, с. 224]. В. С. Соловьев, отмечая в диссертации Чернышевского наличие множества наивных и неудовлетворительных объяснений, оценивает ее при этом, как первое слово истинной эстетики. Коротко, но ясно характеризует ее как "нехитрую" В. В. Набоков, замечая при этом: «не удивительно, что он ее... написал прямо набело, сплеча в три ночи; удивительнее то, что он за нее, хоть и с 6-ти летним опозданием, так-таки получил магистра» [5, с. 224].

В интересующем нас здесь аспекте, т. е. в плане отношения ее к гегелевской эстетической концепции, диссертацию Чернышевского рассматривал целый ряд авторов, единодушных в том, что теория искусства русского классика направлена против Гегеля. В антигегелевской направленности диссертации вряд ли можно усомниться, однако, удивляет то обстоятельство, что до сих пор остается без внимания любопытный, на наш взгляд, факт – Чернышевский не читал гегелевских лекций по эстетике. Ни его дневниковые записи, ни письма – а страсть воспроизводить на бумаге мельчайшие подробности своей жизни доходила у него до маниакальности – не дают ни малейшего подтверждения знакомству диссертанта с гегелевским первоисточником. Об этом факте свидетельствует и текст самой диссертации. Свое представление о гегелевской эстетической концепции Чернышевский составил по книге Ф.Фишера "Эстетика или наука о прекрасном". Из той же книги взяты и гегелевские цитаты, а главное – основной объект критики диссертанта, тезис о том, что истинно прекрасное не существует в действительности и создается лишь нашей фантазией. Воображая, что сражается с Гегелем, Чернышевский на деле воюет с собственной недобросовестностью, из-за которой искаженные ради общей доступности представления одного из более плоских эпигонов принимает за гегелевские идеи.

Отсюда становятся понятными те надуманные претензии, которые предъявляет "партизан социалистов" к гегелевской эстетике: "основные понятия, из которых выводится у Гегеля определение прекрасного", – пишет Чернышевский, – теперь уже признаны не выдерживающими критики; ... прекрасное у Гегеля является только "призраком", проистекающим от не проницательности взгляда, не просветленного философским мышлением, перед которым исчезает кажущаяся полнота проявления идеи в отдельном предмете, так что по системе Гегеля, чем выше развито мышление, тем более исчезает перед ним прекрасное, и, наконец, для вполне развитого мышления есть только истинное, а прекрасного нет; не буду опровергать фактом, что на самом деле развитие мышления в человеке несколько не разрушает в нем эстетического чувства: все это уже было высказано много раз. Как следствие основной идеи гегелевской системы и часть метафизической системы, изложенное выше понятие о прекрасном падает вместе с нею» [7, с. 73]. В качестве антитезы Чернышевский выдвигает положение, ставшее краеугольным камнем так называемого критического реализма: «Прекрасное есть жизнь» [7, с. 7]. Аргументов для доказательства вульгарно-материалистического представления о "фактической реальности" эстетических категорий все же не хватило, поэтому "объективность прекрасного" пришлось дополнить "субъективным воззрением человека": "прекрасно то, в чем мы видим жизнь, сообразную с нашими понятиями о жизни, возвышенно то, что гораздо больше предметов, с которыми сравниваем – его МЫ. Таким образом, объективное существование прекрасного и возвышенного в действительности примеряется с субъективными воззрениями человека» [7, с. 199]. Но в чем же тогда объективность прекрасного, если оно, как выясняется, всецело зависит от наших представлений о нем? Неважно, главное, как отмечает И. Пантин, в постановке вопроса об объективной природе прекрасного антропологический материалист Чернышевский прав в отличии от идеалиста Гегеля. «Ив другом он опять-таки прав, ибо пришел – как подчеркивает В. Евграфов, – к весьма важному выводу о том, что понятия "прекрасного", "хорошей жизни", "жизни, как она должна быть", неодинаковы, и даже противоположны у людей различных общественных групп, у различных сословий, находящихся в различных условиях материальной жизни, имеющих различное отношение к труду. Так, понятие поселанина и вообще трудящегося человека о женской красоте теснейшим образом связано с понятием о довольстве при большой, но не доходящей, однако до изнурения, работе, цветущим здоровьем и г. д., принципиально отличается от противоестественного, связанного с роскошно бездейственным образом жизни идеала красоты так называемых образованных, т. е. эксплуататорских сословий" [8, с. 138]

Удивительно не то, что в эстетическом споре с Гегелем Чернышевского всегда признавали правым – учитывая методологические установки советской историко-философской науки это вполне понятно – парадоксально, что сам спор совершенно надуман и лишен почвы, Гегель не только не выдвигает пресловутой теории "искусства для искусства", но и вполне определенно высказывается против "идеалистического начала в искусстве и поэзии, всегда подозрительного, потому что художник должен черпать из полноты жизни, а не из полноты абстрактных всеобщностей» [9, с. 291] и провозглашает, тем самым, органическую связь искусства с живой действительностью. Как совершенно точно замечает В. Набоков, «борясь с чистым искусством, шестидесятники, и за ними хорошие русские люди вплоть до 90-х годов, боролись, по неведению своему, с собственным ложным понятием о нем, ибо точно так же... как аскету снится пир, от которого бы чревоугодника стошнило, – так и Чернышевский, будучи лишен малейшего понятия об истинной сущности искусства, видел его венец в искусстве условном, прилизанном (т. е. в антиискусстве), с которым и воевал, – поражая пустоту» [5, с. 213]. О надуманности и искусственности этого спора с целью доказать, что красота природы выше красоты искусства, писал и А. В. Гулыга: "Наивны усилия "защитить природу" от посягательств идеалиста. Не природа как таковая играет определяющую роль в формировании сознания, а ее изменение человеком» [11, с. 162]. И прекрасное, и искусство, и духовная жизнь в целом могут быть поняты только как результат деятельного взаимодействия с природой, а именно таким пафосом деятельности пронизана гегелевская эстетика и в этом ее непреходящее значение, непонятое Чернышевским. «Вещи, являющиеся продуктами природы, существуют лишь непосредственно однажды, – писал Гегель, – но человек как дух удваивает себя: существуя как предмет природы, он существует так же и для себя, он созерцает себя, представляет себя... Этой цели он достигает посредством изменения внешних предметов, запечатлевая в них свою внутреннюю жизнь и снова находя в них свои собственные определения. Человек делает это для того, чтобы в качестве свободного субъекта лишиться внешнего мира его неподатливой чуждости и в предметной форме наслаждаться лишь внешней реальностью самого себя" [10, с. 37]. Если в диссертации Чернышевского имя Гегеля было вычеркнуто по цензурным соображениям (в советских изданиях оно введено в фигурных скобках), то в его "Очерках гоголевского периода русской литературы" (1855–1856) оно упоминается открыто и многократно. Давая общую характеристику гегелевской философии, он пишет: «Мы столь же мало последователи Гегеля, как и Декарта и Аристотеля. Гегель ныне уже принадлежит истории. Настоящее время имеет другую философию и хорошо видит недостатки гегелевской системы; но должно согласиться, что принципы, выставленные Гегелем, действительно, были очень близки к истине, и некоторые стороны истины были выставлены на вид этим мыслителем с истинно поразительной силой» [3, с. 206–207]. Интересно, что среди этих принципов Чернышевский особенно выделяет тот, которого сам не придерживался: «Истина – верховная цель мышления; ищите истины, потому что в истине благо; ... первый долг мыслителя: не отступать ни перед какими результатами; он должен быть готов жертвовать истине самыми любимыми своими мнениями» [3, с. 207]. Наряду с этим он подчеркивает значимость гегелевского диалектического метода, сущность которого видит в том, что

«мыслитель не должен успокаиваться ни на каком положительном выводе, а должен искать, нет ли в предмете о котором он мыслит, качеств и сил, противоположных тому, что представляется этим предметом на первый взгляд; таким образом, мыслитель был принужден обозревать предмет со всех сторон, и истина являлась ему не иначе, как следствие борьбы всевозможных противоположных явлений» [3, с. 207]. Важным гегелевским принципом, вытекающим из требований диалектического метода, Чернышевский считает принцип конкретности истины и мышления: судить о явлении «должно по соображению той обстановки, среди которой оно существует; ... отвлеченной истины нет; истина конкретна» [3, с. 208]. В отличие от Писарева, Добролюбова и Антоновича, Чернышевский отдает должное необыкновенной силе диалектической мысли Гегеля, «покоряющей своему владычеству все области бытия, открывающей в каждой сфере жизни тождество законов природы и истории с своим собственным законом диалектического развития, обнимающей все факты религии, искусства, точных наук, государственного и частного права, истории и психологии сети систематического единства, так что все является объясненным и примиренным» [3, с. 208].

Вместе с тем, Чернышевский указывает и на противоречивость гегелевской философии: «рассуждения Гегеля были чрезвычайно мощны и широки, выводы – узки и ничтожны» [3, с. 205]. «Все немецкие философы, от Канта до Гегеля, страдают тем же самым недостатком, какой мы указали в системе Гегеля: выводы, делаемые ими из полагаемых ими принципов, совершенно не соответствуют принципам. Общие идеи у них глубоки, плодотворны, величественны, выводы мелки и отчасти даже пошловаты» [3, с. 210]. Нельза не обратить внимание на то, что формулировки Чернышевского практически совпадают с формулировками изданной в 1842 г. в Лейпциге анонимной брошюры Ф. Энгельса «Шеллинг и откровение», с которой русский социалист был по всей вероятности знаком [см.8, с. 145]. Противоречивость гегелевской философии он объясняет с классовой позиции, утверждая, что Гегель является умеренным либералом, чрезвычайно консервативным в своих выводах. Узость и консерватизм гегелевских выводов преодолели, по убеждению Чернышевского, младогегельянцы и особенно Фейербах. Их роль он явно переоценивает, полагая, что они «в строгой последовательности развивая существенные идеи учителя, отвергли все, что в его системе противоречило этим основным принципам, и, наконец, преобразовали его систему так, как прежде он преобразовал систему Шеллинга» [3, с. 179]. Более того, оказывается, что Гегель «имеет значение только как предшественник стройного и полного учения, выработанного его школой из тех принципов, которые в его системе высказывались не более, как в виде темных предчувствий, оставались без приложений и даже были подавляемы противоречащими их существенному смыслу трансцендентальными понятиями, наследием одностороннего идеализма» [3, с. 180]. С особенной гордостью отмечал Чернышевский тот факт, что «фальшивые выводы были отвергнуты лучшими из бывших последователей Гегеля у нас» [3, с. 206] и подчеркивал в этой связи заслуги Белинского. Что же касается заслуг самого Чернышевского в деле "материалистического переосмысления" гегелевской диалектики, то воспроизвести все многочисленные панегирики на этот счет просто физически невозможно. Да и не нужно, ибо суть их, и форма не менялись годами: революционный демократизм и материализм Чернышевского позволили ему понять и преодолеть ограниченность идеалистической гегелевской диалектики и сделать из них революционные выводы во благо трудового народа. Он не только не отбросил диалектику, как сделал его кумир Фейербах, но органично соединил ее с материализмом, чем превзошел и Гегеля. «В отличие от Гегеля, – подчеркивает, например, А. И. Новиков, – русские революционные демократы (Герцен и Чернышевский), опираясь на естествознание, распространили диалектику на область явлений природы. Они вплотную подошли к диалектическому материализму» [14, с. 241]. «Диалектика Гегеля, – замечает тот же автор, – при всей ее гениальности, все же по сути своей абстрактна, ретроспективна. У Чернышевского же диалектика была теоретическим орудием для понимания роли народных масс в истории, роли и значения классов и классовой борьбы в общественной жизни, места и значения революции как необходимого этапа в прогрессивном развитии общества» [14, с. 188]. И.И. Губарь приходит к выводу о том, что русские «религиозно-идеалистические философы... в теоретическом отношении, как правило, оставались ниже немецкого мыслителя» и «обогащение основных диалектических идей нашло свое отражение в теоретических взглядах только представителей революционно-демократического материалистического направления» [15, с. 17] и т. д. Когда же речь шла о переходе от общих лозунгов к конкретным фактам, изобличающим вульгарного материалиста в "великом диалектике", советские исследователи вынуждены были либо избегать щекотливых тем, либо как-то выпутываться из затруднений с помощью объяснений типа: "Когда же ему не удавалось в борьбе с идеализмом органически увязать материализм с Диалектикой, он скорее жертвовал Диалектикой, чем материализмом [13, с. 386] или таких: «Сложные процессы он пытается подвести под законы более простых явлений и сползает на метафизические позиции. В этих случаях диалектика изменяет Чернышевскому» [13, с. 389]. И опять Чернышевский всегда прав – виновата диалектика. Только 1986 году И. Пантин нашел мужество сказать, что Чернышевский не смог понять гегелевской диалектики, что «диалектика как наука о мышлении, как теория познания и логика в общем и целом находилась вне сферы его теоретических интересов» [7, с. 33], да и то с оговоркой, что русский мыслитель «верно схватывал общий характер философского учения и развития... и оставил блестящие образцы диалектики при анализе конкретных исторических ситуаций» [7, с. 33]. В качестве блестящего образца применения Чернышевским гегелевской диалектики часто приводят следующую сентенцию русского классика: "Вечная смена форм, вечное отвержение формы, порожденной известным содержанием или стремлением, вследствие усиления

того же стремления, высшего развития того же содержания, – кто понял этот великий, вечный, повсеместный закон, кто приучился применять его ко всякому явлению, – о, как спокойно призывает он шансы, которыми смущаются другие!.. Он не жалеет ни о чем, отживающем свое время, и говорит: «пусть будет, что будет, а будет, в конце концов все-таки на нашей улице праздник!» [3, с. 391]. Именно так Чернышевский "обосновывает" неизбежность социализма. Или другой "образчик" диалектики:

«Исторический путь – не тротуар Невского проспекта; он идет целиком через поля, то пыльные, то грязные, то через болота, то через дебри. Кто боится быть покрыт пылью и выпачкать сапоги, тот не принимается за общественную деятельность» [3, с. 923]. Как отмечает Р. Е. Евграфов, «Ленин высоко оценил это замечательное по своей диалектичности изречение Чернышевского и использовал его, например, для наглядного разъяснения молодым коммунистическим партиям и организациям диалектики революционного процесса» [8, с. 155]. Еще один пример материалистического переосмысления гегелевской диалектики – обоснование Чернышевским идеи перехода России от феодализма через крестьянскую общину к социализму, минуя капитализм [см. 7, с. 603–643]. Здесь Чернышевский, по словам В. Е. Евграфова, «прямо опирается на положения гегелевской диалектики» [8, с. 150]. Если повсюду «высшая степень развития представляется по форме возвращением к первобытной форме, которая заменялась противоположной на средней степени развития» [7, с. 625], то и в ходе развития поземельных отношений высшая форма, т. е. общественная собственность на землю и средства производства, неизбежно заменит среднюю степень развития – частную собственность, повторив по форме некоторые черты низшей первобытной формы поземельных отношений.

Секретом мастерского владения гегелевской диалектикой делится сам Чернышевский: «все очень просто и понятно, – разъясняет он непосвященным, – и... различные толки о мнимой темноте гегелевой философии – чистый предрассудок: нужно только знать смысл нескольких технических слов, и трансцендентальная философия становится для людей нашего времени ясна и проста» [7, с. 275]. В этом-то умении жонглировать словами и составлять из них "диалектические наборы" и состоит диалектика Чернышевского – доступная, понятная и наглядная, за что ее особенно ценил Ленин. Как обосновывает великий русский материалист свой "антропологический принцип", основанный на отрицании различий между духом и материей? С помощью диалектического закона перехода количественных изменений в качественные, для удобства истолкованного как механическое превращение и наглядно подкрепленного многочисленными примерами из области химии, биологии и ботаники, о которых не имел никакого представления. Плененный гегелевской "триадой", он прибегает к ее помощи самым невероятным образом, например, подкрепляя изложенные в статье "Критика философских предубеждений против общинного владения" «политэкономические истины философско-физиологическими очерками» [7, с. 613]. Вывод о переходе к социализму через общину, минуя капитализм, иллюстрируется незабываемыми по яркости "диалектическими" построениями: газообразное состояние – мозговая материя – нервный процесс; студенистое вещество – мясо – мозг; самобытные отправления отдельных органов – общая жизнь организма – цивилизация и т. д. Сходство "конца" и "начала" в языке, путь от добывания огня до фосфорной спички, эволюция от дубины до шуцера – все это должно убеждать читателя в некапиталистическом будущем России, в том, что понятая таким образом диалектика есть метод, которым можно обосновать все, что угодно – социализм, коммунизм, революцию, голод, разруху и т. д. Именно такое понятие о диалектическом методе Чернышевский и передал следующим поколениям революционеров.

Итак, сегодня пора признать, что русские революционные демократы восприняли у Гегеля не принципы, а систему, пришив к безнадежно, по их мнению, устаревшему немецкому кафтану домотканную материалистическую подкладку. Диалектический метод был понят как «игра в триады», обвиняя Гегеля в догматизме и религиозности, они сами впадали в фанатичную религиозность, проповедуя религию абсолютного осуществления народного счастья, объявляя мерилом истины борьбу с самодержавием, борьбу за социализм. Последнее столетие отечественной истории показало, как дорого обходится народу такая социальная метафизика, а его культуре – «мужицкий демократизм».

Источники и литература

1. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т.18.
2. Ленин В.И. Полное собрание сочинений. – Т. 6.
3. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. – Т 3. – М., 1939–1953.
4. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. – Т 1. – М., 1939–1953.
5. Набоков В.В. Собрание сочинений в 4-х томах. – Т 3. – М., 1990.
6. Соловьёв В.С. Сочинения в 2-х томах. – Т 2. – М., 1988.
7. Чернышевский Н.Г. Сочинения в 2-х томах. – Т 1. – М., 1986.
8. Евграфов В.Е. Чернышевский и Гегель // Гегель и философия в России. – М., 1974.
9. Hegel G.-W.-F. Aesthetik. – Berlin, 1955.
10. Гегель Г.-В.-Ф. Эстетика: в 4-х томах. – Т.1. – М., 1968.
11. Гулыга А.В. Гегель. – М., 1994
12. Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. – М., 1991.
13. Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия 11–19 веков. – Л., 1970.

14. Новиков А.И. Диалектика русских революционных демократов и её место в истории домарксистской диалектики. – М., 1973.
15. Губарь И.И. Философия Гегеля в России. Автореф. дисс. канд. филос. наук. – Л., 1968.

Парунова Ю.Д. КОНЦЕПЦИИ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА СОВРЕМЕННОЙ СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Актуальность исследования. Происходящий в Украине процесс освобождения граждан от отживших стереотипов сильного государства, наделённого неограниченными полномочиями, актуализирует строительство гражданского общества, как сферы внесударственных отношений и структур. Так как формирование гражданского общества в Украине находится на начальном этапе, обществоведами делается попытка осмыслить опыт зарубежных стран в этом вопросе. Прежде всего, за основу берётся опыт Западной Европы, где идея гражданского общества прошла становление, начиная с эпохи первоначального накопления капитала, с момента формирования индустриальной цивилизации. Она преодолела длительный период эволюции и нашла практическое воплощение в реальной жизни.

Какие ориентиры необходимо выбрать, для того чтобы без очередных потрясений обеспечить функционирование гражданского общества в Украине? Как практически осуществить идею гражданского согласия? Эти вопросы особенно актуальны для развития украинского общества.

Попытка осмыслить многообразие современных взглядов и теорий гражданского общества предпринимается как за рубежом (П. Бергер, Ж. Бодрийар, А. Велльмер, Э. Гидденс, Э. Геллнер, Р. Далендорф, М. Кастельс, Ж. Ф. Лиотар, Т. Лукман, А. Мелуччи, Р. Рорти, А. Турен, М. Фридмен, Ф. Фон Хайек, Л. Эрхард, М. Фуко, Б. Фливиберг, Ю. Хабермас, А. Хеллер и т.д.), так и на постсоветском пространстве (В.В. Витюк, К.С. Гаджиев, В.А. Гуртов, О.А. Габриелян, З.Т. Голиноква, И.И. Кальной, В.Г. Марахов, Ю.М. Резник, А.Д. Шоркин).

Цель данной работы – показать, как разрабатывается идея гражданского общества современными зарубежными философами. Автор статьи ставит перед собой *задачи*:

- рассмотреть основные постсовременные концепции гражданского общества;
- представить главные направления теории коммуникативной рациональности, социального акционализма, рефлексивной модернизации, сетевой концепции гражданского общества.

В XX веке во многих странах мира происходит завоевание личностью политических и экономических свобод, расширение свобод в сферах жизни, усиливается рационально-критическое отношение к социальной реальности, проявляется плюрализм идей, мнений. Идея гражданского общества трансформируется в сложные конструкции, перестаёт быть только теорией, становясь достоянием обыденного сознания. На первый план выступает интерпретация гражданского общества, предложенная Алексисом де Токвилем – толкование гражданского общества как особой внесударственной сферы социального организма. Возникают различные формы реального гражданского общества. В настоящее время уже мало кто отождествляет гражданское общество с государством, хотя бы даже и правовым, поскольку в таком случае понятие гражданского общества теряет собственное содержание. Гражданское общество теперь выполняет функцию связующего звена между личностью и государством, "частной" и "публичной" сферами, частным и общим интересами.

Институционализация идеи гражданского общества во второй половине XX века приводит к образованию множества научных школ и течений, имеющих политическое значение, так или иначе влияющих на расстановку политических сил. Некоторые из них стимулируют новые социальные движения, гражданские инициативы, способствуют формированию социокультурных и правовых образцов, определяющих поведение людей и гарантирующих их права и свободы.

В концепциях постмодерна гражданское общество определяется либо как общество, приходящее на смену традиционному общественному укладу, либо как общество, вырастающее из современного состояния и несущее на себе все его черты. В обоих случаях речь идет не о различных типах общества, а всего лишь о разных фазах или стадиях существования и развития гражданского общества. Даже представители теории постсовременности не отрицают сам факт существования гражданского общества, как такового. Они лишь подчеркивают значение постсовременной фазы его развития.

Представитель второго поколения Франкфуртской школы Юрген Хабермас во взглядах на гражданское общество вводит термин «коммуникативной рациональности» и «этики дискурса». «Коммуникативная рациональность напоминает старую идею логоса тем, что с ней ассоциируются представления о не-принудительно объединяющей, вырабатывающей консенсус силе дискурса, – в котором участники преодолевают их поначалу субъективно основанные взгляды в пользу рационально мотивированного согласия».

Под дискурсом Хабермас подразумевает межсубъектное рассуждение, проводимое в форме обсуждения со многими участниками и совместное принятия решений, т.е. диалоговый характер социального взаимодействия, где побеждают рациональные аргументы. Хабермас убежден, что современное общество представляет угрозу для коммуникативной рациональности. Поэтому для реализации демократических принципов необходимо защищать её принципы. На этом пути главными методами, позволяющими это