

УДК 316.42

***С.Т. Кавецкий*****АНОМИЯ КАК ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНЫХ АНОМАЛИЙ  
В ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

Рассматриваются философские подходы к трактовке социальных аномалий, которые многие столетия находились в зоне пристального внимания разноплановых философских школ и направлений. Исследуются такие проблемы, как дуализм души и тела, онтологические основания добра и зла, сущность свободы, противоречия общественной психологии и идеологии, источник деструктивных начал человеческой индивидуальности, общественный идеал, диалектика классовых и общечеловеческих ценностей, отчуждение и многие другие. Анализ вышеупомянутых проблем - это этико-философские исследования ученых доиндустриального периода и философов XVIII-XIX веков. Констатируется что оформление концепции аномии, хотя и было научным открытием Э.Дюркгейма, имело этико-философскую базу. Подчеркивается значение философского знания для возникновения и институционализации социологии.

На протяжении всего периода развития социологии, ее исследователи обращались к проблемам общественного развития. Социологический анализ во всех сферах социума, а именно: в экономической, социально – политической, социокультурной выявляет аномалии. Их место, в функционировании какой-либо общественной системы, важно не только само по себе, но и как средство для более глубокого основательного понимания ее нормального состояния. По Дюркгейму, «нормальное состояние общества должно характеризоваться развитым экономическим планированием и нормативной регуляцией трудовых отношений, осуществляемой производственными корпорациями. В данном случае он отождествлял нормальное с оптимальным, наилучшим» [5, с. 117].

В III разделе книги «О разделении общественного труда», которая называется «Аномальные формы» в главе III «Аномическое разделение труда» Э. Дюркгейм на конкретных примерах анализирует разделение труда как источник солидарности общественного развития и его антиподов. Исследуя аномальное развитие, он приходит к выводу, что «разделение труда во всех этих случаях не производит солидарность то потому, что отношения органов не регламентируются, потому что они находятся в состоянии *аномии*»<sup>1</sup> [8, с. 342]. Далее он пишет, но откуда берется солидарность? Так как совокупность правил есть определенная форма, которую со временем принимают отношения, устанавливающиеся стихийно между социальными функциями, то можно сказать а priori, что состояние *аномии* невозможно повсюду, где солидарные органы, находятся в достаточно тесном и продолжительном соприкосновении» [8, с. 342]. Это, по всей видимости, и есть первое упоминание термина *аномия* у Э. Дюркгейма.

Французский социолог выявил основу теории социальной аномии, дальнейшая разработка которой продолжалась в XX и в начале XXI веков. При этом подчеркнем, что задолго до появления в научном обиходе термина «аномия», сам феномен аномальных общественных, индивидуальных и коллективных состояний многие столетия находился в зоне пристального внимания самых разноплановых философских школ и направлений. По мере его исследования в философских науках ставились и по-разному решались такие проблемы, как дуализм души и тела, онтологические основания добра и зла, сущность свободы, противоречия общественной психологии и идеологии, источник деструктивных начал человеческой индивидуальности, общественный идеал, диалектика классовых и общечелове-

---

<sup>1</sup> Дословно аномия (от французского *anomie*-буквально безнормность).

ских ценностей, отчуждение и многие другие. Строгий научный анализ в понимании аномии требует рассмотрения философских подходов к ее феномену.

Истоки понятия аномии обнаруживают практически все философские учения. Они обосновывали восприятие и трактовку различных социальных аномалий главным образом как нарушений в области морали. Отсюда вытекает представление о добродетели и пороках как моральных феноменах, имеющих самоценное значение и поэтому в меньшей степени обусловленных иными социальными факторами.

Исторический образец субстанциализации аморализма как средоточия человеческих пороков задан, по-видимому, зороастризмом. Для этого древнеиранского религиозного учения характерен этический дуализм, проявившийся затем в ряде других философских мировоззрений, в том числе и более позднего периода. Согласно зороастризму дуализм богов и демонов («асуров» и «дэвов») заключается в антагонизме сил добра и зла, конкретизируясь как противоборство света и тьмы, воды и засухи, оазиса и пустыни, порядка и беспорядка, здоровья и болезни, жизни и смерти, благочестия и скверны, правды и лжи, труда и разбоя. Борьбаться со злом способен только тот, кто обладает высокой нравственностью, поскольку человеческие пороки служат тёмным, разрушительным силам и их злому богу Ариману. Последний в союзе со своим воинством он либо разрушает то, что дорого и необходимо людям, либо создает то, что для них вредно и пагубно: от дурной погоды до отклонений в нравах, проявляемых в разбое, хищничестве, лжи и тому подобное. «Субстанции зла и порока, просачиваясь в изначально совершенный мир, начинают концентрироваться в любой точке пространства, занятого людьми, и это происходит там, где конструктивные, положительные силы (в том числе и в лице человека) ослаблены» [1, с. 253].

На новом, более высоком уровне развития научной мысли традицию философских воззрений, основанных на этическом дуализме, можно наблюдать у философов античности. У истоков гносеологического объяснения деструктивности сознания и поведения человека стоял *Сократ*, выдвинувший принцип единства знания и добродетели. Диоген Лаэртский писал о нём: «Он говорил, что есть одно только благо-знание и одно только зло-невежество. Богатство и знатность не приносят никакого достоинства – напротив, приносят лишь дурное» [2, с. 254]. «В отличие от популярных в то время философов – софистов, Сократ признавал существование объективной истины. Все его философские рассуждения, споры, диалоги – это попытка вместе со своими собеседниками определить содержание самых общих понятий: добро, зло, мудрость, прекрасное, безобразное» [2, с. 73].

Его теория утверждает, что отсутствие знания или его недостаток составляют главную причину неподобающих поступков, а люди порочные являются рабами своего невежества, которое и есть самый главный порок.

*Платон* поиски истины, определяющей истоки разрушительных социальных сил и человеческих пороков, осуществляет в рамках этического идеализма. Он исходил из философского посыла, что качество сотворенных индивидуальных душ изначально ниже, чем качество души космоса. Поэтому он в поисках истоков деструктивных социальных сил и человеческих пороков обратился к сущности демиурга – божественного строителя космоса, обладающего истинными идеями и абсолютной творческой мощью. «Демиург – это платоновский бог, своей энергией приводящий изначально два других первоначала в движение и тем самым творящий мироздание» [2, с. 96].

В платоновском «Государстве» можно различать в душе два начала: «логистикон» (разумное) и «алогон» (неразумное). При этом, согласно его проекта государственного устройства, свободные эллины должны быть разделены на три сословия: правители, воины, трудящиеся. У Платона «аномальность» сдерживается ограничениями и в первую очередь, связанные с природой человека. Ученик Платона философ Аристотель считал, что предла-

гаемая его учителем общность имущества, жен, детей приведет к уничтожению частной собственности и моногамной семьи. Он выступил убежденным сторонником прав индивида, частной собственности и моногамной семьи и за это был раскритикован учениками платоновской школы. На что последовал ответ Аристотеля. “Хотя Платон и истина мне дороги, однако священный долг велит отдать предпочтение истине” [2, с. 145].

В своей работе “Политика” Аристотель показал, в отличие от Платона, не одно совершенное государство, а различные модели. В зависимости от целей, которые ставят правители государства, Аристотель различает правильные и неправильные государственные устройства. Аномальность неправильных развивается из соответствующих правильных форм, когда цель общего блага подменяется частными целями одного, немногих или многих правителей.

В этических трактатах Аристотеля («Никомахова этика», «Эвдемова этика», «Большая этика», «Трактат о душе») дана развернутая картина добродетели и человеческих изъянов, которые диктуют соответствующее мировоззрение и социальное поведение. Аристотель особо подчёркивает активную роль самого человека в формировании своих этических качеств: ведь «в нашей власти быть нравственными или порочными людьми».

В трактате «Никомахова этика» отмечается, что «в поступках бывает избыток, недостаток и середина. Добавим к этому, что совершать проступок можно по-разному (ибо зло, как образно выражались пифагорейцы, принадлежит беспредельному, а благо – определенному), между тем поступать правильно можно только одним-единственным способом (недаром первое легко, а второе трудно, ведь легко промахнуться, трудно попасть в цель). В этом, стало быть, причина тому, что избыток и недостаток присущи порочности, а обладание серединой – добродетели. Лучшие люди просты, но многосложен порок” [2, с. 197]. Срединный подход у Аристотеля это – «средняя форма государства» и средний элемент» в ней доминирует во всем: в нравах – умеренность, в имуществе средний достаток, во властвовании средний слой» [9, с. 31].

Важный вклад в решение проблемы базисных функций самосознания в процессе развития личности внесли школы позднего эллинистического периода. Так, *кинники* (циники), являясь представителями одной из сократических школ, могли в принципе опираться на богатые традиции. Тем не менее, их философия отличалась определённым примитивизмом, однобокостью и сосредотачивалась, по сути, на одной идее: мыслить по-кинически – только средство, цель – жить по-кинически (Антисфен из Афин, Диоген Синопский, Кратет Фиванский и др.). Примечательно, что философская конструкция киников уже самим своим существованием, может служить примером зарождения онтологических корней социальной аномии. «Девизом всех киников можно считать слова Диогена: «Ищу человека». По преданиям, Диоген, бесконечно повторяя эту фразу, среди белого дня ходил с зажженным фонарем среди толпы. Смысл этого поступка философа заключался в том, что он демонстрировал людям их неверное понимание сущности человеческой личности» [2, с. 207].

Наряду с суровым аскетизмом киники высоко ценили независимость, самодостаточность, умение довольствоваться своим, как бы мало оно ни было. Так по Антисфену, мудрец обязан быть вне государства и вне обыденной жизни, жить не по законам государства, а по законам добродетели определенная односторонность и противоречивость рационалистической трактовки деструктивных начал в человеческой личности рельефно обнаружилась в *стоицизме*.

Стоицистическое учение, одно из самых моралистичных в античности, провозгласившее самоценность добродетельного образа жизни и поднявшее человеческое достоинство на небывалую прежде высоту, органично превращается в обоснование откровенного аморализма, причём не только в мыслях, но и в поведении. С одной стороны «развивая учение раннего стоицизма, Сенека открывает понятие совести как духовной силы и морального фундамента человека. Совесть это умение осмыслить, что есть добро и зло. Сам Сенека,

однако, далеко не всегда жил в соответствии со своими философскими принципами; проповедуя бедность, он правдами и неправдами нажил большое состояние, призывая быть выше всех страстей, он со всей страстью кидался в волны политической борьбы» [2, с. 267].

Подводя некоторые итоги, отметим, что в античной философии проблема аномии в современном её звучании не поднимается. Однако уже в это время философское сознание пытается охватить понятийным мышлением некоторые категории аномального (в социальном смысле) поведения человека, проблему его укоренённости в бытии либо привнесённости в мир неразумимым, алчностью и другими человеческими пороками. Кроме этого античные мыслители постоянно держали в центре внимания проблему самой возможности и легитимности аномального поведения, соотнося её с принципом незыблемости высших абсолютов. Причём, все эти проблемы рассматривались в целом применительно как к индивидуальному, так и массовому сознанию.

Философия раннего средневековья развивалась под непрерываемым влиянием христианской религии. *Аврелий Августин* обратился к этико-социальным воззрениям, основывающимся на антитезе божьей благодати (добра) и греховной природы человека (злой воли). Идея о наследственной греховности человека, преподносимая ветхозаветным мифом как своего рода парадигма, у Августина возводится в теорию. Первородный грех выражается у него тройко: в слабости человеческой воли, в незнании бога и добра, в стремлении к пороку. Последнее и есть испорченность души в наиболее существенном смысле. «Создавая душу, Бог изначально закладывает в нее и стремление к счастью, как цель человеческой жизни. Поэтому человек обязан использовать все способности души для достижения счастья. Само же счастье, состоит в максимальном познании Бога. И в этом случае, разум человеческий становится главной опорой веры. «Разумей, чтобы верить, – пишет Августин, продолжает, – верь, чтобы разуметь». Поэтому вера является основой и исходным пунктом всякого познания. Познание без веры греховно» [3, с. 98].

С течением времени, в связи с нарастанием деструктивных общественных тенденций появляется необходимость в переоценке сложного социального опыта и, как следствие этого, выдвижения новых моральных доктрин. Именно такая задача и решалась ранними средневековыми философами, в частности, Августином. Его этико-философские воззрения при всей их теологичности закладывали научные основы в осмыслении социально-нравственных препятствий общественного развития.

Не столь трагичны, как у Августина, этико-антропологические и социально-философские воззрения представителя позднего средневековья *Фомы Аквинского*, которые основываются на сочетании философских (аристотелевских) и теологических положений. Рассуждая о природе добра и зла, он делает вывод, что «нет первичного начала зла в том смысле, в котором есть единое первичное начало блага. Ибо, во-первых, единое первичное начало блага есть благо по своей сущности, как то было доказано. Ничто, однако, не будет по своей сущности злом. В самом деле, мы видели, что все сущее в той мере, в какой оно есть сущее, есть благо и что зло существует лишь в благе, как в субстракте. Во-вторых, первичное начала блага и совершенное благо, которое изначально сосредотачивает в себе всю благодать других вещей, как было показано выше. Но высшего зла не может быть, ибо, как было показано, зло хотя всегда и умаляет благо, однако никогда не может его вполне уничтожить и, поскольку, таким образом, благо всегда пребывает, ничто не может быть целокупно и совершенно злым. В-третьих, понятие зла противоречит понятию первоначального начала, и притом не только потому, что зло, в согласии со сказанным выше, обусловлено благом, но и потому, что зло не может быть, для чего либо причиной иначе, как акцидентально» [3, с. 209–210].

Добродетелям противостоят пороки, первопричиной которых является отход от Бога и веры, что делает невозможным достижение вечного счастья. Как и Аристотель он считал естественной для человека общественную жизнь. Благо всего общества, и отдельного чело-

века определяется у него божественным провидением, поэтому нарушая законы от Бога, человек наносит вред прежде всего своему благу.

В целом трактовка зла в человеке, истоков аморализма и деструктивного поведения у средневековых мыслителей существенно меняется, эволюционируя от понимания порока как самостоятельной и равновеликой человеческой добродетели субстанции (этический дуализм античной философии) до его истолкования как недостаточного, ущербного блага (мнанизм представителей патристики).

Эту традицию продолжают и философы эпохи Возрождения, за исключением, пожалуй, лишь *социалистов-утопистов*, которые безоговорочно предпочли реальным нравственным отношениям идеальную общественную организацию. Осуждая социальную поляризацию, выражающуюся в нищенском существовании одних людей и праздной роскоши других, ранние утописты главным источником и содержанием несправедливости сочли неравенство. По их мнению, устранить его можно только посредством общественного распределения благ на принципах уравнительности. Корыстолюбие как стимул эффективной деятельности можно успешно заменить усилением государственного и общественного контроля, как за трудом, так и поведением граждан.

Так, в первой книге знаменитого трактата «Утопия» *Т. Мор*, констатируя упадок современного ему государства, рассуждает о негативных процессах в хозяйственной жизни, о разложении основ общественной морали. Значительную часть здесь занимает осуждение нравов общества, основанного на частной собственности. «Я полностью убежден, что распределить все поровну и по справедливости, а также счастливо управлять делами человеческими невозможно иначе, как вовсе уничтожив собственность» [3, с. 423].

Как и *Т. Мор*, *Т. Кампанелла* искал корни имморализма, разрушающего общественное устройство и человеческую личность, в обладании собственностью и связанной с ней праздностью. Поэтому он прямо осуждает тех, кто «живёт праздно и держит множество слуг для своей праздности и распутства, отчего, как из школы пороков, и выходит на погибель государства столько бездельников и злодеев» [4, с. 785–786]. *Мор* и *Кампанелла* в своих теоретических философских конструкциях со всей очевидностью продемонстрировали, что осуществление полного и абсолютного равенства людей неотделимо от тотального государственного принуждения. Время показало, что искусственно навязанное равенство предопределяет социальную стагнацию; жесткий и всеобщий контроль делает людей либо поставленными вне закона изгоями, либо трусливыми и лицемерными исполнителями верховной воли; а моральный фанатизм, намеревающийся выжечь каленым железом всякую враждебность и распушенность, на самом деле только бесконечно множит число «врагов» и «отщепенцев». Исторический опыт показывает, что совокупность всех этих факторов в реальном социальном измерении в итоге неизбежно приводит общество к состоянию аномии.

В *Новое время* ситуация начинает меняться в сторону высвобождения общественного и индивидуального правосознания из-под власти религии и церкви.

У философов, наконец, появляется действенный мотив более глубокого осмысления разнообразных факторов социальной детерминации индивидуальных поступков и типов поведения. Начинают зарождаться представления о социальной аномии как отклоняющемся состоянии целых социальных организмов, подчас весьма масштабных, сопоставимых с цивилизацией.

Для европейской философии XVIII века проблема понимания сущности морали начинает приобретать важнейшее мировоззренческое значение, становится смысловым центром всей антропосоциальной проблематики. В русле подобных умонастроений этическая концепция *И.Канта* строилась как антропологический рационализм, имеющий априористскую основу. Центральным в этой концепции является утверждение о наличии в человеческом

разуме универсального «морального закона» как априорной данности, имеющей высочайшую ценность для жизни людей.

В целом в немецкой классической философии зарождается необходимость дополнить диалектику морали принципом историзма, когда духовное развитие индивида должно тесно связываться с интеллектуальным развитием всего человеческого рода. Так, идеи Гегеля о социально-исторической природе сознания легли в основу его учения о нравственной природе человека, его моральном мировоззрении. Предметом антропологии у Гегеля является «истинный дух» в его телесности, иррациональным воплощением которого выступает душа, духовный склад человека, а предметом исследования феноменологии являются такие понятия как истина, разум, самосознание, чувственный и нравственный мир, «отчуждённый от себя дух» и ряд других. Сама же природа трактуется им как один из способов самопроявления («отражения») духа. «Мир нравственного духа есть его собственное наличие, и поэтому каждая из сил этого мира находится в этом единстве и, поскольку обе различаются, в равновесии с целым. Ничто не имеет значение негативного самосознания [5, с. 367].

Поэтому Гегель в опыте сознания на первый план выдвигает тенденцию его освобождения от зависимости со стороны вещей как таковых, чтобы утвердить абсолютность теоретически мыслящего и практически действующего субъекта, поскольку этим достигается реальная свобода именно метафизического познания.

Для того, чтобы проследить эволюцию философских воззрений, связанных с осмыслением роли места морали в обществе, небезинтересно коротко остановиться на оригинальных, вызывающих и сегодня жаркие дискуссии взглядах, нашедших отражение в философии Ф. Ницше. Если из его рассуждений по данной проблеме исключить некоторые наиболее одиозные и спорные положения, например, спекулятивную антропологию, учение о морали господ и морали рабов, его ссылки на необходимую жестокость одних и страдания других, высшие инстинкты и тому подобное, то можно вычленил рациональные и ценные для понимания феномена морали мысли и обобщения.

Так, Ницше утверждал, что восприятие морали у человека проникнуто суждениями о ценности (полезно или вредно, приятно или неприятно). В своей работе «По ту сторону добра и зла» он даёт критический анализ осмыслению феномена морали великими философами прошлого и делает парадоксальный вывод, что «философия всегда создаёт мир по своему образу и подобию», ибо навязывание морали, по его мнению, есть форма проявления воли к власти, а «...философия сама есть этот тиранический инстинкт, духовная воля к власти» [7, с. 162]. По его мнению, описание моральных фактов есть просто выражение моральных установок. Поэтому он утверждает: «Нет вовсе моральных феноменов, есть только моральное истолкование феноменов...». Поэтому критика моральных систем у Ницше не противоречила его воинственному призыву к отбрасыванию одной морали и принятию другой.

Подводя итог изложенному в данной статье, подчеркнём, что задолго до появления в научном обиходе термина «аномия», сам феномен аномальных общественных, индивидуальных и коллективных состояний многие столетия находился в зоне пристального внимания самых разноплановых философских школ и направлений. По мере его исследования в философских науках ставились и по-разному решались такие проблемы, как дуализм души и тела, онтологические основания добра и зла, сущность свободы, противоречия общественной психологии и идеологии, источник деструктивных начал человеческой индивидуальности, общественный идеал, диалектика классовых и общечеловеческих ценностей, отчуждение и многие другие. Оформление проблематики аномии происходило главным образом в области этических, политических, антропологических концепций и сопровождалось становлением социологического – в широком смысле слова, социально-философского категори-

ального аппарата, в рамках которого и стал осуществляться анализ аномии как социального феномена.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Антология мировой философии. Древний Восток. – Минск : Харвест. ООО «Издательство АСТ», 2001. – 992 с.
2. Антология античной философии /сост. С. В. Перевезенцев. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 415 с.
3. Антология философии Средних веков и эпохи Возрождения /сост. С. В. Перевезенцев. – М. : ОЛМА-ПРЕСС, 2001. – 448 с.
4. Антология мировой философии. Возрождение. – Минск : Харвест. ООО «Издательство АСТ», 2001. – 992 с.
5. Антология мировой философии. Т. 3. – М., 1971. – 670 с.
6. Елсуков, А. Н. и др. История социологии. / А. Н. Елсуков и др.– Минск : Выш.шк., 1993. – 317 с.
7. Данто, А. Ницше как философ / А. Данто. – М. : ИДЕАЛ – ПРЕСС, т. 1, 2001. – 760 с.
8. Дюркгейм, Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. Пер. с фр. и послесловие А. Б. Гофмана. /Э. Дюркгейм.– М.: Наука, – 1990. – 575 с.
9. Мельник, В.А. Политология / В.А. Мельник. – Минск : Выш. шк., 1996. – 479 с.

#### ***Kavetski S.T. Anomy phenomenon in the historical study of social anomalies in philosophy***

Philosophic approaches to interpretation of social anomalies and trends are studied, which anomalies and trends have been the focus of studies of different philosophic schools for a number of centuries. The following issues are studied: theological dualism of body and soul, ontological basics of good and evil, essence of freedom, discrepancy between public psychology and ideology, source of destructive foundation of a human identity, social ideal, dialectics of class-specific and human values, alienation, etc. The study of the above issues is represented by the ethical and philosophic research by the scientists of the pre-industrial period and philosophers of XVIII-XIX centuries. The work states that, though the formulation of the anomy concept represented a scientific discovery of E. Durkheim, it was actually based on ethics and philosophy. The importance of philosophic knowledge for appearance and institutionalization of sociology is emphasized.