

Е.А. ТЮГАШЕВ



ФЕНОМЕН ФИЛОСОФИИ

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Тюгашев Е. А.

ФЕНОМЕН ФИЛОСОФИИ: РЕФЛЕКСИЯ ДИСКУРСА

Ответственный редактор
доктор философских наук В.П. Фофанов

НОВОСИБИРСК
Сибирское Научное Издательство
2008

УДК 101.1
ББК 87.0
Т 98

Рецензенты:

доктор философских наук А.В. Иванов,
доктор философских наук В.А. Колеватов,
доктор философских наук С.С. Розова,
доктор философских наук Т.В. Филатов

Т 98 Тюгашев Е.А. Феномен философии: рефлексия дискурса / Под ред. В.П. Фофанова. — Новосибирск: Сибирское Научное Издательство, 2008. — 413 с.
ISBN 978-5-91124-021-9

В монографии анализируются результаты размышлений классиков и современников о феномене философии. Работа выполнена в рамках интеллектуальной традиции Новосибирского социально-философского сообщества, позволяющей выявить находящиеся в тени стороны философской деятельности и предложить решение ряда проблем философского самосознания.

Монография может быть полезна профессиональным философам, аспирантам и соискателям в области философии, а также всем, кого привлекают общие проблемы философии.

УДК 101.1
ББК 87.0

ISBN 978-5-91124-021-9

© Тюгашев Е.А., 2008

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС

Предваряя знакомство читателя с представляемой его вниманию монографией Е.А. Тюгашева, хотелось бы поделиться некоторыми размышлениями о феномене философии. Эти размышления стимулированы содержащимися в монографии материалами и выводами, интерпретация и конкретизация которых открывают вдохновляющие исследовательские перспективы, в частности, в рамках дискурса интернационализации¹

В процессе интернационализации общественной жизни национальные общности проявляют себя как открытые системы. Эта открытость относительна, и в различных сферах общественной жизни ее мера исторически конкретна. Составляющие духовную жизнь национальной общности типы духовно-практической деятельности могут быть ранжированы по степени коммуникативной закрытости/открытости создаваемых ими картин и миров. Наиболее закрытой областью духовно-практической деятельности, которая, как считается, доступна только для посвященных, является эзотерика (окультизм). Достаточно герметичны мифологии и религии, центрированные на духах-первопредках и ритуально-обрядовой практике. Мир чистого и прикладного искусства — мир в себе, так как подлинный художник прежде всего выражает собственную индивидуальность. Но при этом он обращается к различным художественным традициям. Более открыта наука. Этос науки предполагает интенсивный обмен полученными результатами, правда, реально он осуществляется только в пределах парадигмально единых научных сообществ. Философия, на мой взгляд, есть наиболее открытый для коммуникации тип духовно-практической деятельности.

¹ См.: Попков Ю.В. Интернационализация в традиционном и современном обществах. Новосибирск, 2000; Попков Ю.В. Процесс интернационализации у народов Севера: Теоретико-методологический анализ. Новосибирск, 1990.

Коммуникативная открытость философии имеет множество изменений. Это нормативный для нее духовный плюрализм, традиции скепсиса и критики, склонность к взаимодействию и амальгации с другими типами духовно-практической деятельности, сверхценность собственной истории. Философ — человек диалога, вопросов и ответов, всему удивляющийся и во всем сомневающийся. В частности, поэтому, философия — явление принципиально интернациональное.

Родное и привычное мало удивляет. Странно иностранное, чужеземное. Его знание и признание дает мудрость¹. Копится же мудрость в путешествиях, в общении с представителями других этносов. Мудрость мудрецов, как правило, была мудростью чужого племени. Поэтому первые философы объезжали разные страны, собирая мудрость по крупицам, перенимали чужие обычаи и культы, стремились в философских школах образовать «нации философов»². Хорошо известны в этом отношении творческие биографии Фалеса, Пифагора, Демокрита, Платона... Первый национальный философ есть чужестранец в собственном отечестве³. Взгляд со стороны оценивает зафиксированный в пословицах, поговорках, мифах и преданиях национальный опыт вначале чужого, а затем и собственного народа как мудрость. Внешняя рефлексия национальных общностей становится отправным пунктом генезиса философской мысли, которая первоначально возникает и существует как исчезающий эффект в сфере межэтнических отношений.

Итак, философия генерируется в рамках субъективной рефлексии объективно протекающего процесса интернационализации. Интернациональная природа философии осознавалась и манифестировалась

¹ «Вот съездил Пифагор в Египет и стал важен... Все греки едят мясо и бобы. А он не ест... Ну а греки — они как дети. Чуть что — к нему» (См.: *Гиренок Ф.* Патология русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 13.)

² Латинское *natio* употреблялось не только применительно к племенам, народам, но и к философским школам (например, *Epicureorum natio*). См.: *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. М., 2003. С. 505.

³ «Философ может (и почти всегда это делает) отнести себя к традиции, представители которой живут в другой стране и принадлежат другой культуре, или уже и вовсе не живут, а когда-то жили — в другую эпоху. Например, отнести себя к традиции античного платонизма, как делали некоторые европейские философы XV–XVII вв. Видимо, в силу возможности такого отнесения Философия сохраняет свой транскультурный, транснациональный характер объективного всеобщего знания, и поэтому философ — всегда космополит». (См.: *Соколов А.В., Яковлева Л.Е.* Национальная философия и взаимодействие философских традиций [Электронный ресурс] // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2003. № 6. Режим доступа: http://www.philos.msu.ru/vestnik/philos/art/2003/sokolov_nats.htm)

в виде ее космополитизма и универсализма. Такое представление о философии было настолько обыденным, что в XIX–XX вв. как новаторские были восприняты многочисленные программы создания самобытно-национальных философий¹. Авторы этих программ, как указывает Р.Н. Демин, сознательно исходили из понимания философии как рефлексии над коллективным сознанием народа.

Сам факт постановки задачи конструирования национальных философий свидетельствует о нетрадиционности лежащего в ее основе умозрения. До этого естественным считалось интернациональное бытие *philosophia perennis* — «вечной» философии, передающейся по цивилизационной эстафете. Интернациональность философии была общепризнанным фактом, а существование национальной философии воспринималось как проблема. Приведем показательное размышление из наиболее популярного отечественного учебника по философии: «Философия как своеобразная, автономная сфера духовной активности человека обретает свое “лицо” в мире национальной культуры, достигшей определенного рубежа зрелости... Когда историки философии говорят о “древнегреческой философии”, “немецкой философии”, “английской философии” и т.п., то речь идет именно о том, что философия стала органической частью той или иной национальной культуры, что в общем русле культурной традиции существует вполне сформировавшаяся философская культура, включающая в себя разнообразные формы восприятия, изучения и передачи философского опыта. Какими бы уникальными чертами ни обладал “национальный” опыт философствования, отражая особенности культурно-исторического бытия народа, он уже изначально универсален, обращен к вопросам и проблемам, в подлинном смысле общечеловеческим. Иными словами, философия может иметь свою, неповторимую судьбу в различных национальных традициях, но при этом она остается философией, избирая и проходя собственный философский путь постижения истины»².

Когда утверждается, что «философия стала органической частью той или иной национальной культуры», подразумевается, что до определенного момента она не была таковой. Это положение верно в отно-

¹ Демин Р.Н. Идея национальной философии, компаративный анализ и будущее отечественного любомудрия: Доклад на историко-методологическом семинаре в РХГА «Русская мысль». 2006. 24 марта. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rchgi.spb.ru/seminars/seminar-9.htm>.

² Введение в философию / Под ред. И.Т. Фролова. М., 2003. [Электронный ресурс]. Режим доступа: http://www.philosophy.mipt.ru/textbooks/frolovintro/part1_3.html.

шении древнегреческой и любой другой философии. Философия неорганична для этнокультуры, так как возникает на стыке этнокультур, где интернациональное функционирует как национально-особенное, превращающееся в интернационально-общее. Любовь к мудрости, как и всякая любовь, есть интересубъектный феномен, постепенно захватывающий самих субъектов. И в каждом из этих субъектов далеко не сразу философия укореняется и действительно обретает свой национальный облик.

Таким образом, можно говорить о том, что философия есть эпифеномен рефлексивного взаимодействия национальных (этносоциальных) общностей — процесса интернационализации. Этот процесс, по моему убеждению, характеризует не любое взаимодействие национальных общностей, а лишь то, которое ведет к их взаимопроникновению, т. е. рефлексии. В аспекте внешней рефлексии национальные общности проявляют себя одновременно и как объекты, и как субъекты, сохраняя свою относительную обособленность и самостоятельность в условиях нарастания их сближения и взаимной зависимости. В аспекте внутренней рефлексии интернационализация выступает как причинное отношение, как опосредование внутренних и внешних условий развития национальных общностей.

Превращение национально-особенного в интернациональное нельзя рассматривать как исчезновение национально-особенного. Оно не исчезает, а, получая жизнь не только в данной, но и в другой национальной общности, приобретает статус общего, снимается в интернациональном. Кроме того, часть национально-особенного воспроизводится, оставаясь исключительным достоянием данной национальной общности, что и определяет отличие ее от другой общности.

Как и всякое социальное взаимодействие, взаимодействие национальных общностей включает в себя в качестве внутреннего опосредования духовную компоненту. Сознанием обладает каждый субъект, а в рамках данного взаимодействия оно выступает в форме национального сознания. Так же как и сама национальная общность, национальное сознание формируется во взаимодействии, т. е. опосредованно через другого субъекта и его сознание, и включает в себя элементы интернационального и национально-особенного. Национальное сознание вторично по отношению к процессу социально-практического взаимодействия национальных общностей и в то же время относительно самостоятельно, что проявляется в его активной роли. Любое изменение

и, тем более, развитие национальной общности, а также системы межнациональных взаимодействий, осуществляется опосредованно через национальное сознание. Оно участвует в определении характера и направленности взаимодействия. Духовная составляющая взаимодействия выражает содержание субъективной рефлексии национальных общностей.

С позиций социально-философской концепции интернационализации факт развертывания национально-философских движений выражает становление национального самосознания посредством философской деятельности. Это определенная, довольно поздняя ступень развития философской культуры национальной общности. На более ранних этапах отмечают формирование национальной традиции философствования¹ Соответственно, этому этапу предшествует непосредственное заимствование и калькирование философских идей.

Думается, прав В.И. Красиков, который полагает, что «какое-то время (1–2 столетия) национальная философская мысль находится под необоримым чужеземным влиянием наиболее развитого, престижного типа (типов) философствования»² Это влияние — «идейный импорт» — он характеризует как первоначальная форму накопления национального философского капитала. Любовь к мудрости, философская активность импортирующей национальной общности проявляется, как пишет В.И. Красиков, «в препарировании импортируемого»: «...уже всегда берут, акцентируют лишь то, что резонирует с первородным, национальными смыслами. Конечно, национально адаптированная чужеземная идея остается в принципе, в структуре, той же, однако здесь уже появляются некие существенные моменты, обертон-

¹ Феномен национальной традиции в философии стал объектом систематического изучения сравнительно недавно: См.: Яковлева Л.Е. Сравнительный анализ национальных особенностей русской и испанской философии XIX–XX вв. // Проблемы управления в контексте гуманитарной культуры. М., 1997; Яковлева Л.Е. К вопросу о национальной традиции в философии // Человек, общество, культура. Тула, 1998; Рахманкулова Н.Ф. Ценности и возникновение национальной философской традиции (Индия и Китай) // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2000. № 1; Яковлева Л.Е. Бытие национальной традиции в философии // Вестник Московского университета. Сер. 7: Философия. 2002. № 4.

² Красиков В.И. Идеальный импорт как форма существования русской философии в XIX–XX вв. [Электронный ресурс] // Вестник Омского государственного педагогического университета: Электронный научный журнал. Выпуск 2006. Режим доступа: <http://www.omsk.edu/article/vestnik-omgpru-14.pdf>. Р. 6.

ны, вариации, аранжировки, из которых затем и вырастает действительно самобытное»¹

Национально-специфическая аккомодация и адаптация философских идей стимулирует брожение умов, ведет к кристаллизации идейных новообразований, стимулирует конфликт интерпретаций, разрешаемый апелляцией к чувственно-практическому опыту, который объективно имеет национальный характер. Так формируются национальные философские традиции, к которым относятся, например: ионийская «физика», итальянский гуманизм, английский эмпиризм, шотландская философия здравого смысла, французский материализм, немецкий идеализм, американский прагматизм, русский космизм, австромарксизм и др.

Как можно заметить, многие национальные философские традиции маркируются через значимые для национальной ментальности концепты² Исследуя национально-культурные особенности детерминации процесса познания, Х.Б. Тадтаев, приходит к обоснованному выводу, что философское восприятие в значительной степени детерминируется особенностями национального мышления. В частности, он показывает, что:

- представителей классической немецкой философии объединяет стремление к завершенности, к определенности;
- английские философы отстаивают плюрализм бытия;
- мышление французских философов отличают яркость, эмоциональность, образность;
- русская философия видит незавершенность бытия и обращена к будущему³

Существование такой национальной специфики философского мышления понятно, поскольку объясняется субъектной определенностью философского познания. Даже если предположить объективное бытие мира идей как всеобщего предмета философии, его ап-

¹ Там же.

² См.: Кессиди Ф.Х. Философия древних греков как проявление их менталитета // Философия и общество. 2002. № 4; Иванова И.И. Национальная ментальность и национальная философия // Общечеловеческое и национальное в философии: II международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.): Материалы выступлений. Бишкек, 2004.

³ Тадтаев Х.Б. Этнос. Нация. Раса. Национально-культурные особенности детерминации процесса познания. Саратов, 2001. С. 194.

перцепция всегда будет индивидуализированной, субъективно относительной.

Подобная относительность всеобща, что ограничивает потенциал каждой отдельной национальной философии, но в то же время она позволяет преодолеть субъектно определенные ограничения благодаря процессу интернационализации и за счет активации философского потенциала других народов. Еще Ф. Ницше указывал на абстрактную возможность метафизики, предпосылкой которой может выступать урало-алтайская языковая картина мира: «Что отдельные философские понятия не представляют собою ничего произвольного, ничего само по себе произрастающего, а вырастают в соотношении и родстве друг с другом; что, несмотря на всю кажущуюся внезапность и произвольность их появления в истории мышления, они все же точно так же принадлежат к известной системе, как все виды фауны к данной части света, — это сказывается напоследок в той уверенности, с которой самые различные философы постоянно заполняют некую краеугольную схему возможных философий. Под незримым ярмом постоянно вновь пробегают они по одному и тому же круговому пути, и, как бы независимо ни чувствовали они себя друг от друга со своей критической или систематической волей, нечто в них самих ведет их, нечто гонит их в определенном порядке друг за другом — прирожденная систематичность и родство понятий. Их мышление в самом деле является в гораздо меньшей степени открыванием нового, нежели опознаванием, припоминанием старого, — возвращением под родной кров, в далекую стародавнюю общую вотчину души, в которой некогда выросли эти понятия, — в этом отношении философствование есть род атавизма высшего порядка. Удивительное фамильное сходство всего индийского, греческого, германского философствования объясняется довольно просто. Именно там, где наличествует родство языков, благодаря общей философии грамматики (т. е. благодаря бессознательной власти и руководительству одинаковых грамматических функций), все неизбежно и заранее подготовлено для однородного развития и последовательности философских систем; точно так же как для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым. Очень вероятно, что философы урало-алтайских наречий (в которых хуже всего развито понятие “субъект”) иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями, нежели индогерманцы и мусульмане: ярмо определенных грамма-

тических функций есть, в конце концов, ярмо физиологических суждений о ценностях и расовых условиях»¹

Ф. Ницше подчеркивает не только единство философского процесса, но и его необходимое внутреннее разнообразие, объясняемое тем, что ресурсы конкретного языка объективно ограничивают эвристику формирующихся в его лоне философских учений («для некоторых иных объяснений мира путь является как бы закрытым»). Отсюда признание возможности и необходимости альтернативы, ибо философы урало-алтайских наречий с менее развитым понятием субъекта (подчеркнем это еще раз специально) «иначе взглянут “в глубь мира” и пойдут иными путями». Сказанное, без сомнений, верно и по отношению к философам, принадлежащим к другим языковым семьям.

Гипотеза Ф. Ницше в отношении урало-алтайской философии нашла определенное подтверждение в лингвофилософских исследованиях Л. Немета, Ш. Карачоня, Д. Кадара. Меньшая развитость понятия субъекта интерпретируется как паратактичность финно-угорского мышления, в рамках которого естественной признается не персона *Я*, а интерсубъектность *мы-бытия*. Для финно-угорского сознания немыслимо абстрактной представляется индоевропейская схема деятельности демиурга «субъект — предмет — средство — цель — результат», поскольку, например, художественное произведение рассматривается как результат активного взаимодействия публики и художника.

Д. Кадар подчеркивает, что «для паратактического мышления бессмысленен тот основной исходный момент философий, развившихся на индоевропейской почве, который латентно обращается с «я» как с самостоятельной единицей: “Я думаю, значит я есть” и его предыдущие и последующие варианты»² Соответственно, финно-угорская логика, как доказывает Д. Кадар, основывается на иных законах, а именно: «Все что существует, существует по отношению к чему-то. То, что не существует по отношению к чему-нибудь другому, не существует вообще. Все, что существует, должно соотноситься с чем-нибудь»³

С точки зрения паратактического мышления любой вопрос философии — это вопрос одного философствующего субъекта к другому, т. е. интерсубъектный вопрос — вопрос, возникающий во взаимодей-

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч. В 2-х т. М., 1997. Т. 2. С. 258–259.

² Кадар Д. Уральская философия. М., 2006. С. 153.

³ Там же. С. 152.

ствии конкретных субъектов, и разрешаемый также в нем. Формулируя вопрос, субъект устанавливает отношение с другим субъектом. Результат состоявшегося взаимодействия при любом его исходе определяет архитектуру философских отношений (отношения философского общения) как разновидности общественных отношений, складывающихся в философской деятельности.

Становление национальных философских традиций представляется чрезвычайно важным для поступательного развития философского познания. Концептуальная оригинальность национальных традиций выражает взаимосвязь философского познания с духовно-практическим опытом масс. Далеко не все философские конструкции находят отклик и поддержку в массовом сознании, становятся популярными и получают развитие на основе концептуализации стихийно-бессознательных представлений «народной философии». В результате естественно-исторического отбора философские учения получают косвенную эмпирическую апробацию, верифицируются. Таким образом, возникновение национальных философских традиций придает импульс развитию философии, обеспечивает его преемственность и поступательность. В процессе интернационализации философской мысли ее конкретно-исторические ограничения снимаются, содержание общественно-значимых философских идей обобщается, а индивидуально-специфические моменты содержания сознания философствующих индивидов остаются достоянием истории идей.

В связи с прогрессирующей интернационализацией философской мысли обсуждается вопрос о соотношении общечеловеческого и национального в философии¹. Постановка этого вопроса в отечественной историко-философской литературе стала возможной относительно недавно. Длительно время отстаивавший необходимость изучения истории философии отдельных народов З.А. Каменский² предлагает его решать следующим образом: «Можно сформулировать эту мысль так: интернациональный характер философии, ее положений вытекает из общечеловеческого характера ее предмета. Со всем тем, однако, мы утверждаем, и выше это по существу было обосновано, что национальный момент,

¹ Например, Кыргызско-Российский Славянский университет (г. Бишкек) с 2002 г. ежегодно проводит тематическую международную научно-практическую конференцию «Общечеловеческое и национальное в философии».

² Каменский З.А. История философии отдельного народа // Вопросы философии. 1968. № 3.

национальное своеобразие играют свою роль и в философском развитии, что реально это развитие осуществляется в национальной форме. Если всеобщность философских идей определена предметной детерминацией, то ее национальный характер, национальность формы их развития определена детерминацией социально-исторической. Эта последняя никогда не предстает, никогда не существует в некоторой универсальной форме, в общечеловеческом виде»¹ Далее он уточняет: «Предмет философского изучения и его результаты интернациональны, но селекция проблем и традиций, которая формирует сам состав национальной философии, тот процесс вычленения из всего бесконечного массива философских идей, т. е. образования их совокупности, которая и есть реально сущая национальная философия, определены национальными условиями ее существования и развития»²

Разумеется, единство мира является предпосылкой единства философской мысли. Вместе с тем не следует, на мой взгляд, категорично утверждать о существовании общечеловеческого содержания философского сознания. Эмпирически этот тезис подтвердить невозможно. Специально занимающаяся этим вопросом философская компаративистика констатирует, что «вплоть до 60-х гг. XX века философские школы и интересы, грубо говоря, Востока и Запада были достаточно далеки, а понимание и поиски параллелей между философскими культурами только входили в моду»³. Представление об «общечеловечесости», как известно, является идеологемой, принадлежащей к философской формации Просвещения. С позиций современной философии более правильно говорить не о соотношении «общечеловеческого и национального в философии», а о соотношении «интернационального и национального»⁴

Это уточнение имеет определенное эвристическое значение. Дело в том, что интернациональность в этносоциальном измерении не абстрактно-универсальна, а эмпирически конкретна. Быть *интер-*

¹ Каменский З.А. Методология историко-философского исследования [Электронный ресурс]. М., 2002. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/kamensky/metodol/method5.htm>.

² Там же.

³ Колесников А.С. Современный философский процесс в начале XXI века // *Miscellanea humanitaria philosophiae*. Очерки по философии и культуре. К 60-летию профессора Юрия Никифоровича Солонина. СПб., 2001. С. 96.

⁴ Колесников А.С. Национальное и интернациональное в африканской философии // *Международные организации в России и проблемы культурной интеграции*. СПб., 2006.

национальным означает быть «между» конкретными национальными общностями. С учетом такой конкретизации представляет интерес фиксация специфики философского взаимодействия между конкретными нациями. Например, как собственно интернациональный в буквальном смысле слова может быть рассмотрен феномен «англо-американской» философии.

Случай локальной интернационализации в философском процессе любопытен не только в перспективе анализа внутренней логики его развертывания, но и в перспективе цивилизационного развития. Английский эмпиризм вдохновил французских энциклопедистов. Революция философов во Франции повлекла за собой философскую революцию в Германии. Движение философской мысли от Канта к Круппу перенесло центр революционного движения в Россию. Эта цивилизационная эстафета может быть продолжена и в том и в другом направлениях. При взгляде на цивилизационный процесс в его целокупности роль интернационализации философии выглядит ключевой.

При транснациональной трансляции философских идей возникает впечатление философского единства цивилизации. Лейтмотивом философских трудов, рассматривающих развитие Европы как процесс, является выделение разума как ведущей силы европейского процесса. Эпоха Просвещения обычно воспринимается как наглядный пример влияния разума на европейский процесс. Вместе с тем объективная ограниченность разума, определяемая системными границами европейского процесса, вела к постановке вопроса о «неразумности» такого разума и выявлению настоящей движущей силы европейского процесса в виде «рассудка», «духа»... Общей составляющей этих поисков является констатация присутствия в европейском духе установки на всеобщее, универсальное.

Так, Гегель квинтэссенцию европейского духа видел в том, что «индивидуум исходит здесь в своих частных действиях из твердо установленных всеобщих принципов»¹ На универсальность как главенствующую идею европейского процесса указывал Э. Гуссерль в венском докладе «Кризис европейского человечества и философия» (1935 г.).

Э. Гуссерль исходит из факта единства духовного облика Европы. Он утверждает: «как бы ни были враждебно настроены по отношению

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Ч. 3. Философия духа. М., 1956. С. 75.

друг к другу европейские нации, у них все равно есть особое внутреннее родство духа, пропитывающее их всех и преодолевающее национальные различия»¹. Зарождение духовной Европы произошло, как полагает философ, в лоне древнегреческой философии. «В возникновении такого рода философии, заключающей в себе все науки, я вижу, как ни парадоксально это может прозвучать, изначальный феномен духовной Европы»², — говорит он. Специфичным для древнегреческой философии Э. Гуссерль считает универсальный («космологический») жизненный интерес. Ориентированный таким образом «философский» человек, по его мнению, обращается сначала к многообразию наций. Сталкиваясь с удивительными контрастами, он ставит вопрос об истине — об истине общезначимой, тождественной для всех: «Теоретическая установка философа предполагает также, что он с самого начала твердо решает сделать свою будущую жизнь универсальной жизнью, смысл и задача которой — *theoria*, бесконечное надстраивание теоретического познания»³

Распространяющаяся в форме исследования и образования философия оказывает, согласно Э. Гуссерлю, духовное воздействие двоякого рода. С одной стороны, универсальность критической позиции выражает решимость найти безусловную, всеобщую истину. Далее эта идеальная истина рассматривается в качестве абсолютной ценности, влекущей за собой — посредством образования и воспитания — универсально преобразованную, приведенную в соответствие с универсальными нормами практику⁴. Абсолютная универсальность, заключенная с самого начала в идее философии, позволяет формулировать всеобщие идеалы, расчленять на множество бесконечностей задачи, быть в вечности. Выполняя функцию свободной и универсальной теоретической рефлексии, философия охватывает все идеалы и конституирует универсум всех норм. Это открывает возможности для все расширяющегося синтеза наций, образования сверхнационального целого со всеми своими социумами разного уровня⁵. Таким образом, универсальная философия с отдельными науками, представляя собой частичное явление

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Культурология. XX век: Антология. М., 1995. С. 302.

² Там же. С. 304.

³ Там же. С. 314.

⁴ Там же. С. 315.

⁵ Гуссерль Э. Указ. соч. С. 317.

ние европейской культуры, порождает из себя не только европейский «мир», но и европейское человечество.

Процесс цивилизации, характеризующий Европу и ее влияние на человечество, выглядит, согласно Э. Гуссерлю, следующим образом¹. Первоначально у истоков европеизации стоит «пара чужаков». В развертывающемся коммуникативном движении пробуждается новый стиль жизни личности в своем кругу. В рамках философского движения (а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется «особенное человечество» которое, живя в конечном, стремится к «полюсу бесконечности». Это происходит сначала в духовном пространстве греческой нации. Складывающийся в этой нации дух культуры, привлекает к себе все человечество.

В своих оценках Э. Гуссерль не одинок. Характеризуя западное мышление, Р. Тарнас отмечает: «Наше мышление — благодаря пронизывающей его логике — все еще остается глубоко греческим: до такой степени, что, прежде чем приступить к изучению характера собственного мышления, мы должны внимательно всмотреться в мышление греков»².

Очевидно, что европейское мышление не только «греческое», но, по крайней мере, и «латинское». Эстафета цивилизации необходимо осуществляется в дуальных межнациональных взаимодействиях, включающих философскую рефлексию. Этнотопосы — это открытые структуры, эндогенное воспроизводство которых осуществляется в сети межэтнических отношений, конституирующих этносферу локальной цивилизации. Генетическим механизмом воспроизводства цивилизационной идентичности в рамках этносферы является циклически повторяющийся этносоциальный синтез, базисный для соответствующей цивилизации (например: в европейской цивилизации — романо-германский синтез, в российской цивилизации — славяно-тюркский синтез). В цивилизационном процессе в целом реализуется серия этносоциальных синтезов.

Поскольку философия есть своего рода эмерджентный эффект, возникающий во взаимодействии национальных общностей, то в философии определенного типа можно действительно усмотреть духовное основание цивилизации. Тесная связь цивилизации и философии имеет определенные онтологические основания. Как известно, многие миро-

¹ Там же. С. 304–305.

² Тарнас Р. История западного мышления («Страсти западного ума»). М., 1995. С. 9.

вые цивилизации маркируются конкретной мировой религией. Но следует помнить, что в генезисе мировых религий философия сыграла существенную роль. Христианство, буддизм, конфуцианство первоначально позиционировали себя и воспринимались как философские школы. В своем генезисе ислам и индуизм также были опосредованы философией. Таким образом, за религиозной идентичностью мировых цивилизаций скрывается философия¹

Рассмотрение цивилизации и философий как социальных явлений одного порядка считает возможным А.А. Гусейнов. В своем выступлении на одном из «круглых столов» в журнале «Вопросы философии» он, в частности, отмечал: «В современной мировой философии, если брать ее в предельно обобщенном виде, существует четыре великие традиции: китайская, индийская, европейская, арабо-мусульманская. Они представляют собой четыре автономных, вполне самостоятельных философских космоса. Точно так же в настоящее время существует четыре большие культуры (цивилизации) с теми же названиями, каждая из которых является законченной, самодостаточной. Это соответствие философии и культур, на мой взгляд, до такой степени существенно, что позволяет сделать вывод, согласно которому, если и не философия придает культуре качественную завершенность, то уж во всяком случае без философии она такого состояния не достигает. Философия задает интеллектуально-духовную перспективу, конструирует некий идеальный мир, который является пространством культуры и внутри которого она расчленяется на многообразные взаимодополняющие формы. Разумно-целесообразный характер человеческой деятельности предполагает не просто и не только общие представления о мире (пространстве), в котором эта деятельность протекает, а такой его образ, который является целезаданным, выступает как идеально завершенное состояние, осуществление последней (высшей) цели. Подобно тому как каждая конкретная форма культуры протекает в своем искусственно заданном пространстве и, например, для драмы нужно пространство театра, для спортивного состязания — пространство стадиона, для науки — пространство лаборатории и т.д., так и для культуры в целом нужно пространство осмысленной деятельности. Философия и призвана придать этот смысл культу-

¹ См., например: *Лепехов С.Ю.* Буддийская философия как идейная основа буддийской цивилизации // Проблемы новейшей историографии философии зарубежного Востока. М., 1998.

ре. Она ограничивает деятельность пределами разума и фокусирует сознательно-разумные устремления людей на такую высоту (точку), которая может быть аргументировано в качестве итоговой и которая тем самым придает этим усилиям, помимо их непосредственных целей, еще и некий высший смысл»¹

В отечественной философии аналогичное понимание роли философии в процессе цивилизации формулировал М.К. Мамардашвили². Но у его истоков стоит, вероятно, Р. Декарт. В предисловии к «Первоначалам философии» он писал: «...философия, поскольку она простирается на все доступное для человеческого познания, одна только отличает нас от дикарей и варваров и что каждый народ тем более цивилизован и образован, чем лучше в нем философствуют; поэтому нет для государства большего блага, как иметь истинных философов»³. Очевидно, что указанную еще Платоном существенную взаимосвязь государства и философии Декарт экстраполирует на уровень цивилизации. Это кажется обоснованным, так как цивилизацию принято характеризовать как ступень общественного развития, базирующуюся на взаимодействии государств.

Следуя Декарту, философию действительно можно определять как рефлексию цивилизаций — цивилизаций как субъектов всемирно-исторического процесса. Фактически такую точку зрения формулирует В.А. Лекторский. В своем выступлении на упоминавшемся выше «круглом столе» он подчеркнул: «Дело в том, что философия всегда была высшей формой авторефлексии культуры, т.е. анализом предельных оснований познания, деятельности и оценки»⁴. Далее В.А. Лекторский подчеркивает значимость проективно-прикладной функции в условиях кризиса цивилизации: «Словом, философия сегодня все больше обнаруживает прямой практический смысл. Цивилизация вступает в переломный пункт. Старые формы культуры нуждаются в изменении. Существует необходимость в новых способах понимания мира и человека, в новой системе ценностей. На многие вопросы, которые возникли сегодня, мы пока не в состоянии дать ответ. В наше время можно говорить о кризисе цивилизации и человека. Вы-

¹ *Философия в современной культуре: новые перспективы* (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 15–16.

² *Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация* // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992.

³ *Декарт Р. Первоначала философии* // Декарт Р. Соч. в 2-х т. М., 1989. Т. 1. С. 302.

⁴ *Философия в современной культуре...* С. 4.

ход из этого кризиса невозможен без участия философии (как и всегда в прошлом, философия приобретала особое значение именно в переломные моменты развития культуры)»¹ В контексте обсуждения В.А. Лекторский не склонен различать культуру и цивилизацию. Следовательно, положение о философии как высшей форме авторефлексии культуры равносильно положению о философии как высшей форме авторефлексии цивилизации.

Размышляя о философии как «авторефлексии», желательно более точно обозначить ее субъекта. Это уточнение представляется необходимым, так как в философском дискурсе культура никогда не трактовалась как субъект рефлексии (и деятельности). «Новейшая философская энциклопедия» определяет культуру объективистски — как систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности² Между тем понимание цивилизации как устойчивой социокультурной общности людей и стран, сохраняющей свое своеобразие и целостность на больших отрезках исторического времени, несмотря на все изменения и внешние влияния³, онтологически допускает представление о философии как рефлексии цивилизаций. Таким образом, трактовка философии как авторефлексии культуры представляется концептуально некорректной.

Ранее в наиболее общем виде философия была охарактеризована в качестве эпифеномена процесса интернационализации. Важно было подчеркнуть, что философия как тип духовной деятельности генерируется не в недрах этносоциальных организмов, а на их стыке и взаимодействии. Очевидно, бытовые межэтнические контакты имели место в первобытности, в то время как возникновение философии является достаточно поздним продуктом цивилизационного развития. По-видимому, генезис философии базируется не столько на рефлексии национальных общностей, сколько на рефлексии цивилизаций, т.е. региональных социокультурных комплексов национальных общностей.

Межцивилизационный контакт есть тоже проявление процесса интернационализации. С этой точки зрения характеристика философии

¹ Там же. С. 5–6. См. также: *Степин В.С.* Философия и эпоха цивилизационных перемен // Вопросы философии. 2006. № 2.

² *Степин В.С.* Культура // Новейшая философская энциклопедия: В 4-х т. М., 2001. Т. 2.

³ *Толстых В.И.* Цивилизация // Там же. Т. 4.

как эпифеномена процесса интернационализации является правильной, но чрезмерно абстрактной, не фиксирующей конкретную специфику и сложность возникающего типа рефлексии. В случае генезиса философии имеет место не просто межэтническая рефлексия, а рефлексия именно цивилизаций, т. е. тех способов выражения и согласования всеобщих интересов, которых реализованы в региональных социокультурных комплексах древних государств.

В древности рефлексия цивилизаций необходимо имела локальный характер. В XX веке рефлексия цивилизаций осуществляется в глобальном масштабе. С развертыванием процесса глобализации рефлексия цивилизаций из единичных, случайных форм перерастает в формы всеобщие, систематические и более организованные. Символично, что на рубеже XXI века Генеральная ассамблея Организации Объединенных Наций объявила 2001 год Годом диалога между цивилизациями под эгидой ООН.

Глобализация процесса рефлексии цивилизаций имеет важные последствия для философского процесса. Последний вышел из-под эгиды отдельных государств и приобрел автономный, самодостаточный характер. Его институциональной основой являются международные организации, «сверхгосударства» и региональные межгосударственные объединения. Все это стало социально-практической предпосылкой эмансипации философии, ее духовного самоопределения и эпистемологического отделения от религии, науки, искусства...

Консолидации философского сообщества, проявившейся, в частности, в образовании международных организаций философов, необходимо сопутствует его дефрагментация. Столкновение цивилизаций в XX веке серьезно изменили формат мирового порядка. Вместо глобального противоречия по оси Запад — Восток на первом плане оказалось противоречие Север — Юг. Обращая внимание на этот глобальный сдвиг, публицист В. Штепа пишет: «Уже в последнее десятилетие прошлого века становилось все более очевидно, что происходит стремительная смена, если угодно — поворот на 90° глобальной “цивилизационной оси” Сегодня это уже факт для всякого вдумчивого наблюдателя. Глобализация фактически стерла прежнюю «восточно-западную» дихотомию. Бурно развивающиеся тихоокеанские “тигры” сегодня куда более воплощают в себе европейскую идею **прогресса**, чем собственно Европа, где все более доминируют **консервативные** ценности — как у защитников “европейской христианской культуры”, так

и у южных, преимущественно мусульманских, иммигрантов. В мировой культурологии и политологии вместо “Запада” и “Востока” постепенно все более обозначается иная пара — “Глобальный Север” и “Глобальный Юг”»¹

Эта оппозиция, хотя и обозначилась в связи с обсуждением проблемы нового мирового экономического порядка еще в 1970-е гг., тем не менее, пока не воспринимается как значимая для межкультурных взаимодействий. П.В. Крылов следующим образом оценивает состояние актуализации проблемы в исследовательском сознании: «Действительно, на глубинные различия между «Севером» и «Югом» (я совершенно сознательно употребил здесь заглавную букву) стали обращать внимание не столь давно. К сожалению, господство социально-экономического подхода к историческому процессу в отечественной исторической науке послужило препятствием для дальнейшего изучения проблематики «Север-Юг». Противостояние на международной арене СССР и США, наличие военно-политических союзов, границы которых можно было увязать с границами полушарий, делала более актуальной как для отечественных, так и для зарубежных исследователей тему Запада и Востока ... Теме «Север — Юг» еще далеко по степени привлекаемого внимания к теме «Восток-Запад», она очень медленно и постепенно начинает выходить из тени»² Он также указывает, что «в отличие от нередко требующего драматической определенности выбора своей идентификации с «Востоком» или «Западом», выбор между Севером и Югом еще ни для кого не был предметом сколь-нибудь острой дискуссии, поскольку не приобрел характера мировоззренческого выбора»³

Действительно, глобальное противоречие между Севером и Югом многими исследователями не рассматривается как реальный, объективный факт. Север рассматривается как мнимый мирособъект, практически совпадающий с Западом. Представляется, что, характеризуя систему глобальных противоречий, едва ли следует полностью отождествлять, с одной стороны, Запад и Север, а с другой — Восток

¹ Штена В. Пост-Запад и прото-Север [Электронный ресурс] // АПН Северо-Запад. 2007-03-06. Режим доступа: <http://www.apn-spb.ru/publications/article575.htm>.

² Крылов П.В. «Восток и(или) Запад» — оптический обман мифологии пространства или географические «места памяти»? // Цивилизации. Вып. 7: Диалог культур и цивилизаций. М., 2006. С. 271–272.

³ Там же. С. 274.

и Юг¹. Не случайно, Президент Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока С.Н. Харючи свое предисловие к нашей, написанной совместно с Е.А. Тюгашевым, книге очень точно озаглавил: «Север — это не Запад и не Восток»²

Существует Север, который не есть Запад. Россия после распада СССР все чаще и чаще идентифицируется как «северная цивилизация»³ Северная идентичность России стала объектом исследований историков⁴ и филологов⁵ Стоит напомнить, что к мысли о северной идентичности России склонялся П.Я. Чаадаев. Как отмечают Е.Б. Рашковский и В.Г. Хорос, «согласно трудам Чаадаева, России свойственна какая-то особая, еще не проявленная цивилизационно-культурная специфика. Она не знает ни западных, ни восточных форм концентрации духа. Географически она — между Западом и Востоком, но культурологически — она ни Запад, ни Восток, но скорее Север»⁶

Ясное осознание наличия противоречия между Севером и Югом и осуществление адекватного мировоззренческого выбора обеспечивается в поле философского дискурса, который сегодня ориентирован преимущественно по оси Запад — Восток⁷ Соответственно, одной из устойчивых оппозиций в историко-философском дискурсе является противопоставление «западной» и «восточной» философии. Западная философия традиционно идентифицируется как философия западной цивилизации, а восточная философия — как философия восточной цивилизации.

¹ Обращается внимание на необходимость «расколдовывания» устоявшегося стереотипа: См.: *Кемеров В.Е., Коновалова Н.П.* «Восток — Запад» // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998.

² *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Новосибирск; Салехард, 2006. С.15-17.

³ Северная цивилизация: становление, проблемы, перспективы: Материалы I Конгресса (г. Сургут. 10–11 июня 2004 г.). Сургут, 2004.

⁴ *Головнев А.В.* Северная перспектива в истории России // Социальные трансформации в российской истории. Екатеринбург — Москва, 2004.

⁵ Северный текст в русской культуре: Материалы международной конференции (Северодвинск, 25–27 июня 2003 г.). Архангельск, 2003.

⁶ *Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П.Я. Чаадаева // Восток—Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988. С. 132–133.

⁷ Современная буржуазная компаративистика о философских традициях Востока и Запада. М., 1975; *Philosophy East/Philosophy West. A critical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European Philosophy.* Oxford, 1978; Восток и Запад в мировом историко-философском процессе (материалы «круглого стола») // Философские науки. 1988. № 7; *Колесников А.С.* Философская компаративистика: Восток — Запад. СПб., 2004.

Объективная реальность Севера как глобального миросубъекта выступает, на мой взгляд, необходимой предпосылкой формирования философии Севера — Севера как субъекта глобальной рефлексии цивилизаций. Первые шаги в этом направлении уже сделаны¹. На повестке дня экспликация онтологических оснований «северной» философии, сопоставимых по своей специфике и содержанию с известными основаниями восточной и западной философии. Выделение «северной» философии (а затем и позиционирование философии Юга) способно сбалансировать всемирный философский процесс и стать одной из предпосылок его устойчивого развития.

Необходимость расширения философского процесса обусловлена системной несходимостью западного и восточного дискурсов. Философская компаративистика переживает концептуальный кризис, вызванный исчерпанностью идеи «синтеза» западной и восточной философии. Выход из кризиса компаративистики усматривается на пути выявления механизма взаимодействия универсального и локального в историко-философском процессе, особенно в перспективе исследования генезиса универсального мировидения из национальных философских культур².

В контексте реализации данной перспективы Н.И. Петякшевой представляется плодотворной методологическая ориентация на интеркультурную философию, которая предполагает преодоление схемы компаративной философии, не выходящей за рамки восточно-западного сопоставления и которая стремится к реализации философии как непрерывного процесса коммуникации национальных философских культур³. Интеркультурная философия, согласно Н.И. Петякшевой, фиксирует внимание философской рефлексии на интерконтексте, интеркоммуникации и пытается выйти на уровень, способствующий переосмыслению идеи универсальности как регулятивной программы,

¹ См., например: *Шесталов Ю.* Космическое видение мира на грани тысячелетий: Книга-амулет. СПб. Ханты-Мансийск, 2002; *Теребихин Н.М.* Метафизика Севера. Архангельск, 2004. *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Философия Севера в компаративистской перспективе // Северный регион: наука, образование, культура. Научный и культурно-просветительский журнал. Сургут, 2006. № 2.

² *Петякшева Н.И.* Компаративистика как основа интеркультурности? // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб., 2003. С. 16.

³ *Петякшева Н.И.* Интеркультурность как перспектива современного философствования // 4-й Международный философский симпозиум «Диалог цивилизаций: Восток-Запад». М., 2000.

нацеленной на развитие последовательной солидарности между всеми «универсумами», которые составляют наш мир. «С интеркультурных позиций, — пишет Н.И. Петякшева, — новая глобальная ситуация рассматривается как новый способ разговора с Азией, Африкой, Латинской Америкой (и т.д.) со стороны Европы, и наоборот»¹

Возвращаясь к вопросу о культуре, замечу, что в строгом смысле слова культуру не совсем корректно рассматривать в качестве субъекта коммуникации и диалога. Как можно представить, например, диалог духовной и материальной культур? Диалог культур — это, по большому счету, только метафора, но не понятие² В концепте интеркультурности применительно к проблеме интеграции философских дискурсов в превращенной форме зафиксирован принцип рефлексии социокультурных субъектов. «Разговор» Европы с Азией, Африкой, Латинской Америкой — это диалог социокультурных субъектов в ранге цивилизаций, каждая из которых мыслит себя как универсум, эталон универсальности и генерирует собственные универсалии.

Философию не раз определяли как размышление о всеобщем. Но всеобщее (особенно абстрактно-всеобщее) как таковое — европейский способ репрезентации универсума в философии. Латиноамериканская философия предлагает мыслить мир способами «аналогичной» или «конкретной» универсальности³ Русская философская мысль широко известна идеями «всечеловечности» и «всеединства». Таким образом, в соответствии с различным устройством универсумов цивилизаций рефлексия цивилизаций генерирует различные способы репрезентации всеобщего. Философская деятельность заключается не в отчуждении, а в присвоении и освоении конкурентных цивилизационных позиций. Признание в Другом возможности собственного инобытия позволит в современном мире избрать путь диалога цивилизаций, а не их столкновения.

Современный философский процесс интернационален, динамичен и вариателен. Вместе с тем ему присуще то, что психологи называют «спутанной» идентичностью. Вырвавшись из-под опеки религии и науки, философия переживает что-то вроде эпохи юности, сопряженной

¹ Петякшева Н.И. Компаративистика как основа интеркультурности? С. 19.

² Диалог культур понимается не как диалог, а как сосуществование, взаимодействие, влияние, проникновение или отталкивание культур. См.: Библер В.С., Ахутин А.В. Диалог культур // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. М., 2001. Т. 1.

³ См.: Петякшева Н.И. Латиноамериканская «философия освобождения» в контексте компаративистики. М., 2000.

с мучительными сомнениями относительно себя, своего места в обществе, с неясностью жизненной перспективы и недостатком чувства направления. Философы сегодня «пробуют» все подряд, желают немедленного успеха, испытывают как смешанное чувство любви-ненависти к духовным прародителям, так и страх оказаться изгоями, а чтобы сохранить себя от распада многие философы сверхидентифицируются. В США национальные философские традиции утратили былую влияние. Проблемой стала возможность бытия национальной российской философии, так как дореволюционная религиозно-философская традиция угасла, а философская мысль советского общества пока не получила творческого развития в современных условиях.

Процесс формирования идентичности долог и сложен. Тягостное состояние погруженности философии в частности, неопределенность ее будущего не дает возможности преодолевать собственную дискретность и сохранять устойчивость Я-концепции. Позитивно кризис идентичности разрешается с принятием сложности жизни — собственной и чужой. Монография Е.А. Тюгашева выделяется восстановлением полноты интерпретаций феномена философии, демонстрацией ее социальной сложности. Думаю, и когнитивное развитие современной философии — за пределами какого-либо категорического императива, в способности преодолевать формальные дуализмы и умении синтезировать противоположности в качественно новых категориях социально-философского процесса.

Доктор философских наук, профессор Ю.В. Попков

ВВЕДЕНИЕ

Несостоявшийся поворот. В начале XX в. философы самых разных направлений заявили о необходимости изучения философии как деятельности. О переходе к интерпретации философии как деятельности заявили представители аналитической философии, неогегельянства, символизма, экзистенциализма, персонализма, структурализма, марксизма, философии жизни. Для М. Шлика обращение к категории философской деятельности значило поворот в философии¹. По убеждению Х. Ортеги-и-Гассета, «никто никогда этого не делал, хотя в это трудно поверить...»². Действительно, еще Гегель в «Науке логики» предполагал изобразить царство мысли философски — в его собственной имманентной деятельности, что должно было, по его мнению, явиться «новым предприятием, и притом начинающим все с самого начала»³.

Подводя итоги столетия, В.Е. Кемеров определяет философию как форму деятельности человека⁴. Как и полагается, конечный результат философской деятельности совпал с ее началом. Вводя в обиход представление о философии, пифагорейцы толковали ее как деятельный образ жизни. Платон определял философию как искусство философствующих, и в диалогах он представил обширную, структурно проработанную картину феномена философствования. Гегель отождествил мироздание с саморазвитием философской деятельности. Последняя стала пустым и чистым бытием, оком картины мира.

¹ См.: Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия: Избранные тексты. М., 1994. С. 31.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Что такое философия? М., 1991. С. 53.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. М., 1998. С. 9.

⁴ Кемеров В.Е. Философия // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 964.

Из философской литературы ушедшего века пониманию философии как деятельности специально посвящены немногие работы. В 1963 г. Р. Барт печатает статью «Структурализм как деятельность»¹, в которой доказывает возможность конструирования в философии. В 1986 г. В.А. Дмитриенко публикует тезисы «Философская наука как специфический вид деятельности», где отдает приоритет в постановке проблемы философской деятельности основоположникам марксизма и определяет философскую науку как «общественно организованную деятельность людей, направленную на исследование всеобщих законов действительности и познания в интересах управления социальной деятельностью»². В 1988 г. В.Н. Сагатовский депонирует монографию «Философия как деятельность»³, в которой описывает философию как работу с категориями. В современной учебной литературе присутствуют описания структуры философской деятельности⁴. Правда, по содержательности они уступают не только суждениям Секста Эмпирика⁵, но и соответствующим разделам из отечественных учебных курсов XIX века⁶.

Недолгое увлечение советских философов деятельностью подходом практически не отразилось на философском самосознании. Движения за интерпретацию философии как деятельности не заметили даже его участники. Так, например, Л.Е. Анисимова, Г.П. Макарова, А.М. Агальцев, призвав осмыслить философию как специфическую форму человеческой духовной деятельности⁷, не заметили предложенную В.П. Фофановым и И.М.Шороховым концепцию на-

¹ Барт Р. Структурализм как деятельность // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994.

² Дмитриенко В.А. Философская наука как специфический вид деятельности // Структура философского знания. Томск, 1986. С. 23–24.

³ Сагатовский В.Н. Философия как деятельность. Депонирована в ИНИОН СССР 13 мая 1988 г. № 33876.

⁴ См.: Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. М., 1989. Ч. 1. С. 56; Реале Д., Антисерри Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 1. Античность. СПб., 1994. С. 1–15.

⁵ Секст Эмпирик. Три книги Пирроновых положений // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976. Т. 2. С. 207–215.

⁶ Голубинский Ф.А. Лекции философии // Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия. Свердловск, 1987. С. 307.

⁷ Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности // Проблемы преемственности поколений и коммунистического воспитания молодежи. Новосибирск, 1986. С. 93.

учно-философской деятельности¹, онтологически, впрочем, мало отличавшуюся от трактовки В.С. Швыревым научного (и философского) познания как деятельности². И вновь, в 1997 г. Н.Е. Буденкова в статье «Прогресс в науке и в философии» призывает различать философию как мировоззрение и как деятельность³. Следовательно, поворот к содержательной интерпретации философии как деятельности фактически не состоялся⁴.

Стихийно-деятельностный подход. Методологическое значение категории философской деятельности усматривалось в раскрытии тех аспектов феномена философии, которые прежде находились в тени.

Так, полагая, что философии еще не существовало, И. Кант признает наличие только философствования философа: «Вообще нельзя называть философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума»⁵. Предложив ориентироваться не на положения философии, а на методы применения разума, И. Кант охарактеризовал спекулятивный метод философствования, скептический метод философствования, схоластический метод мнимого философствования, догматический метод философствования и предложил использовать метод критического философствования.

Нет философии без философствования⁶. Сегодня о философской деятельности говорят, выделяя различные исторические типы или способы философствования. Так, например, М. Леон-Портилья различает два равноправных типа философствования: 1) систематическое,

¹ *Фофанов В.П., Шорохов И.М.* Наука как объект системного социологического исследования // Проблемы системных исследований. Новосибирск, 1985. С. 123–138.

² *Швырев В.С.* Научное познание как деятельность. М., 1984.

³ *Буденкова В.Е.* Прогресс в науке и в философии // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 34.

⁴ «...Рассмотрение философствования как особого вида деятельности, в настоящее время специально не ведется. Однако, в некотором ряде работ можно отметить рассуждения на эту тему...» (См.: *Осипова М.В.* Природа детского философствования: Автореф. дис... к. филос. н. Екатеринбург, 2006. С. 5.)

⁵ *Кант И.* Логика // Кант И. Трактаты. М., 1996. С. 438.

⁶ Т.М. Тузова отмечает, что в обыденном языке слово «философствование» имеет пренебрежительный, иронический и осуждающий оттенок, так как отождествляется с праздным занятием, пустой заумью, безответственной болтовней. См.: *Тузова Т.М.* Специфика философской рефлексии. Минск, 2001. С. 50.

Ценностное противопоставление философии и философствования практически не обсуждалось. См.: *Рачков П.А.* Философия и философствование: синонимы и омонимы // Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия. 2000. № 1.

логико-рациональное философствование Аристотеля, Фомы Аквинского и Гегеля; 2) несистематическое, неметафизическое (в плане понятийного жонглирования), литературное, поэтически-песенное философствование Августина, Паскаля, Кьеркегора, Унамуно, Ортеги и Бергсона¹

Активно в последние годы изучается феномен детского философствования². Последнее обычно рассматривается как эпизодическое проявление зачатков зарождающегося философского сознания. Но вместе с тем отмечается возможность перехода его в регулярную философскую деятельность. «“Детское философствование” может быть трансформировано из практически не воспроизводимого мимолетного явления (возникающего по типу “короткого замыкания” — внезапно, случайно, непредсказуемо) в культурно оформленную и регулируемую посредством педагогической рефлексии, программно обеспеченную творческую деятельность ребенка (по аналогии с другими формами детского творчества — изобразительного, поэтического и т. п.), — пишет Т.В. Морозова. — Постепенный перевод стихийной активности в творческую деятельность предполагает в качестве необходимого условия знание психологических механизмов “детского

¹ См.: *История современной зарубежной философии: Компаративистский подход*. СПб., 1998. Т. 2. С. 214. См. также: *Степанянц М.Т.* К вопросу о специфике «восточных» типов философствования // *Рационалистическая традиция и современность*. Индия. М., 1988; *Исторические типы философствования: Учебное пособие*. М., 1994; *Суркова Н.А., Лукьянов В.А.* Философская традиция в свете развития классического способа философствования // *Аспекты развития*. Оренбург, 1996. Вып. 3; *Филатов Т.В.* Введение в технологию философствования. Самара, 1996; *Ахизер А.С.* Об особенностях современного философствования (Взгляд из России) // *Вопросы философии*. 1997. № 2; *Генисаретский О.И.* О возможностях опыта философствования // *Сибирские Философские школы*. Новосибирск, 2002.

² См.: *Кларин М.В.* Философия и ребенок: анализ детского философствования // *Вопросы философии*. 1986. № 11; *Французова Н.П.* Детское философствование и его роль в развитии культуры // *Новое понимание философии: проблемы и перспективы*. М., 1993; *Морозова Т.В.* Феномен «детского философствования» и проблема экологии детства в контексте философского образования педагога // *Гуманитарное образование в Сибири. Проблемы и перспективы: Межрегиональная научно-практическая конференция* (28—29 января 2000 г., г. Новосибирск). Новосибирск, 1990. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://gf.nsu.ru/humanity2000/morozova.shtml>; *Бессонова Л.А.* Детское философствование // *Вестник ТИСБИ*. 2001. № 1; *Борисов С.В.* Новая философская перспектива мира: исследование детского философствования в трудах Г. Меттьюза // *Образование: исследовано в мире. Международный научный педагогический Интернет-журнал*. 22.04.2004. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.oim.ru>; *Осипова М.В.* Природа детского философствования. Автореф. к. филос. н. Екатеринбург, 2006.

философствования”, без воздействия на которые невозможна работа педагога с рассматриваемым явлением»¹

Согласно Шеллингу, «философствование есть также *деятельность*, но не только деятельность, а одновременно и постоянное *созерцание* себя в этой деятельности»² Но в обыденной деятельности, указывал он, занимаясь объектом, забывают о самой деятельности. Поскольку в философствовании мы всегда являем собой не только объект, но одновременно и субъект рассмотрения, то для понимания философии, на его взгляд, необходимо: «во-первых, находиться в состоянии непрестанной внутренней деятельности, в процессе постоянного продуцирования изначальных актов интеллигенции; во-вторых, пребывать в состоянии постоянного рефлексирования этой деятельности — одним словом, быть одновременно созерцаемым (производимым) и созерцающим»³

Гегель выдвинул логоцентрическую концепцию философской деятельности. Философия для него есть объективно протекающая активная синтетическая деятельность понятия, сопровождаемая совершенно пассивным субъективным аналитическим философствованием.

Идею философской деятельности подхватил Л. Фейербах. Историчность философии он видел в том, что она опирается на прошлые достижения, исходя из них, продолжая и развивая их или отталкиваясь от них. И в этом смысле для Л. Фейербаха развитие философии — всегда *«исторически обусловленная И определенная ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ»*⁴

М.А. Фонвизин философию производил от философствования: «Философия произошла от философствования, или самостоятельного мышления»⁵ Философствовать для него значит «разумно размышлять о высших предметах человеческого ведения и обретенные идеи ума ясно и согласно-последовательно представлять в понятиях»⁶

Антропоцентрическую концепцию философской деятельности развивал П.Л. Лавров. Он писал: «В человеке рядом с философией

¹ Морозова Т.В. Феномен «детского философствования» и проблема экологии детства в контексте философского образования педагога.

² Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 237.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. С. 242.

⁴ Цит. по: Быховский Б.Э. Людвиг Фейербах. М., 1967. С. 34.

⁵ Фонвизин М.А. Обзорение истории философских систем // Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия. Свердловск, 1987. С. 115.

⁶ Фонвизин М.А. Обзорение истории философских систем. С. 116.

присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная»¹ Философскую деятельность, на его взгляд, отличает гуманистический характер: «*Философствовать — это развивать в себе человека как единое стройное существо*»². Поскольку человек познающий, творящий и живущий есть единое развивающееся существо, то все его бытие оказывается философствованием. Поэтому для П.Л. Лаврова «философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо»³ Такое философствование он определяет как бессознательную философскую деятельность⁴

Рассказывая об исторических делах философии, В.С. Соловьев подчеркивал, что философия «делает человека вполне человеком». Он говорил об освободительной деятельности философии, которая преобразует бытие человека «*в форму свободной человечности*»⁵

Посредством понятия деятельности А. Белый выделял психическую составляющую философии: «А между тем философия, такая, какой она возникла в древности, не была этой строго очерченной наукой о науках, знанием о знаниях. Она была самым стремлением к мудрости, самой динамической деятельностью в нас, самой энергией стремления, самым пафосом, который заставлял нас что-то искать»⁶ Он указывал на совпадение философии с жизнью: «Она была чисто активной деятельностью, она была жизненна, она сливалась с жизнью, она не противопоставляла себя общему жизненному потоку...»⁷ А также на состоявшееся разложение философской деятельности: «Область философии была шире; она была общим стремлением у нас в душе, но по мере того, как жизнь концентрировалась лишь на одной стороне умственной деятельности, на абстрактном мышле-

¹ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Лавров П.Л. Философия и социология. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1965. Т. 1. С. 571.

² Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 572.

³ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 516–517.

⁴ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 530.

⁵ Соловьев В.С. Исторические дела философии // Вопросы философии. 1988. № 8. С. 125.

⁶ Белый А. Философия культуры // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 312.

⁷ Белый А. Философия культуры. С. 313.

нии, на готовых кристаллизованных понятиях, она стала частью раннего объема; она стала занимать лишь отдельную часть этого объема; она — софизм, породивший логику, не философия в прежнем виде, а лишь половина философии. Другие стороны, стремление к творчеству выделились из философии и кристаллизовались в других областях; например, частью в мире искусства мы видим продолжение той же творческой деятельности, которая некогда была делом философской деятельности»¹

Н.А. Бердяев не сомневался, что «философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо»² И.А. Ильин связывал философствование с ответственным, опасным и даже мучительным деланием³

Подлинным актом философствования Н. Аббаньяно считал «акт осознания ограниченности и узости философской системы и обретения за ее пределами формы опыта или жизни, которая ее завершает...»⁴. В его понимании философия — не только сознание, но и эмпирическое бытие человека. Философствовать — это «смело идти навстречу собственной судьбе», «не ограничиваться тем, чтобы вырабатывать понятия, создавать системы, но выбирать, решать, брать на себя обязательства, страстно увлекаться — подлинно жить и быть подлинно самим собой»⁵

По мнению В.А. Жучкова, правомерность трактовки философии как особой формы духовной деятельности следует из того, что классики марксизма рассматривали историю философии не с точки зрения ее предмета, а с точки зрения основного вопроса. «Далеко не случайно, рассматривая философию прошлого, К. Маркс, Ф. Энгельс и В.И. Ленин теоретически подытоживали ее исторически изменчи-

¹ Бельй А. Философия культуры. С. 315.

В настоящее время не принято рассматривать философию как нетворческую деятельность. См, например: *Ивахнов В.Ю.* О сущности философской творческой деятельности // Вестник ВолГУ Сер. 9: Исследования молодых ученых. 2003—2004. Вып. 3. Ч. 1. Исторические, философские, филологические и юридические науки.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 235.

³ Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 368.

⁴ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 91.

⁵ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 90—91.

вое содержание основным философским вопросом, подчеркивая тем самым значимость некоторой исходной мыслительной, проблемной ситуации, роль вопрошающего разума, деятельности определенным образом ориентированного мышления, — пишет В.А. Жучков. — В этом подчеркивании роли основного вопроса философии достаточно четко содержится и указание на один из основополагающих и конституирующих признаков философии как способа именно мыслительной, теоретической деятельности»¹

В марксистско-ленинской философии, как пишет Э.В. Безчеревных, сторонники нетрадиционного подхода к описанию общественного сознания как отражения и как производства идеального, «философию справедливо относят к синтетическим формам духовной деятельности, сочетающей в себе научные и ценностные моменты, теоретическое и практическое отношение человека к действительности»² Он отметил, что «философия становится особой отраслью духовного производства — специализированной, институционализированной, определенным образом организованной деятельностью»³

М.К. Мамардашвили определял философскую деятельность как предельную форму опыта. «Реальное дело философии (т. е. какие в действительности акты философствования совершены в культуре и установились внутри ее в виде неосознаваемых навыков), разумеется, требует экспликации, — писал он, — и средством такой экспликации является специальное профессиональное занятие, называемое философией»⁴

Излагая идеи М.К. Мамардашвили, С.С. Розова, Л.С. Сычева и О.Б. Соловьев указывают, что философия существует в виде живых актов философствования, философских знаний, программ философствования, зафиксированных в текстах. Живые акты философствования принимают «форму социальной волны, несущей, как эстафету, опыт философствования от человека к человеку и от

¹ Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 89.

² Безчеревных Э.В. Философия // Общественное сознание и его формы. М., 1986. С. 353.

³ Безчеревных Э.В. Философия. С. 357.

⁴ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Вопросы философии. 1990. № 10. С. 8–9.

поколения к поколению»¹ Они поддерживают различие реальной философии как совокупности фактически совершаемых актов философствования, реализующихся посредством неосознаваемых навыков, и философии учений и систем. Последняя есть продукт профессиональной деятельности по выявлению, осмыслению и анализу стихийно сложившихся результатов реальной философии²

Не противопоставляя текст и деятельность, буддологи рассматривают философию как текстовую деятельность³ Такой подход позволил исследовать содержание буддийской философии, заключенное в полемической, учительной, комментаторской, редакционной формах коммуникативной деятельности. «Необходимость передать нечто «другому» в понятной и доступной для него форме является главным побуждающим мотивом систематической дискурсивной речи, ибо именно дискурс выступает той сферой интеллектуальной всеобщности, в которой рождается философия и в Греции, и в Индии, и где бы то ни было»⁴, — подчеркивает значение текстовой деятельности В.Г. Лысенко.

М.А. Розов и Н.И. Кузнецова, рассматривая проблему человека как проблему конструкторскую, задачу философии видят в проектировании и конструировании системы ценностей, системы исходных оснований человеческого познания и деятельности, смысла человеческого существования⁵. Г.А. Антипов и А.Н.Кочергин, интерпрети-

¹ Розова С.С., Сычева Л.С., Соловьев О.Б. Философия: Курс авторизованного изложения. Новосибирск, 1997. С. 22.

² Розова С.С., Сычева Л.С., Соловьев О.Б. Философия: Курс авторизованного изложения. С. 26.

³ См.: Пятигорский А.М. Некоторые замечания об изучении индийских философских текстов и комментариев (опыт психологического исследования) // Семиотика и восточные языки. М., 1967; Мяль Л. Дхарма — текст и текстопорождающий механизм // Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 754. Труды по знаковым системам. Вып. 21. Тарту, 1987; Андросов В.П. Монографические труды буддологов Азии 70—80-х годов // Религии мира. 1985. История и современность. М., 1986. С. 278.

⁴ Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия // Лысенко В.Г., Терентьев А.А., Шохин В.К. Ранняя буддийская философия. Философия джайнизма. М., 1994. С. 114.

Более широкое значение философской деятельности придает И.В. Цветкова, которая пишет: «Философская деятельность — это процесс преобразования культуры при помощи создания философских произведений (систем категорий), а также их воспроизводства в форме философских текстов» (См.: Цветкова И.В. Структура философской культуры // Вестник Самарского государственного университета. Сер.: Философия. 2002. № 1. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://leda.uni-smr.ac.ru/vestnik/download.php?fln.>)

⁵ Кузнецова Н.И., Розов М.А. Сознание и проблема человека // Проблема человека и гуманитарные науки. Новосибирск, 1988. С. 13.

руя философию как сферу духовной деятельности, выделяют прикладную функцию исторического материализма, выражающуюся в разработке методологии социальной инженерии¹

Категория деятельности привлекается для описания многочисленных функций философии, прежде всего социальных функций. Одним из первых на эту связь указал В. Дильтей: «Если философия есть функция, совершающая определенную деятельность в обществе, то она тем самым объединяет во внутреннее взаимоотношение всех тех, в ком живет эта цель»². Исследование социальных функций философии по характеру методологических проблем неразрывно связано с пониманием места философии в системе человеческой деятельности, подчеркивал И.И. Субботин³

Иногда философствование определяется как праксис — осуществление личного сдвига в бытие⁴. Для Х. Гаоса философия есть поступок самовыявления, самоэкспликации и самоинтерпретации бытийного существования философа⁵. В действительной практике видел задачу философской деятельности Э. Мунье. «Недостаточно только понимать, надо еще и что-то делать, — писал он. — Наша цель, конечная цель, состоит не в развитии в нас и вокруг нас максимума сознательности, максимума искренности, а в том, чтобы брать на себя максимум *ответственности* и максимально преобразовывать *реальность* в свете истин, которые мы выдвигаем»⁶

Из приведенных мнений следует, что пафос деятельностного подхода состоит в расширении наших представлений о философии. Если философия — деятельность, то это имманентная и самообустроенная деятельность. Она включает и живое философствование, и опредмечивание в системах категорий. Вопросание и основной

¹ Антипов Г.А., Кочергин А.Н. Методологические аспекты проблемы конституирования исторического материализма как системы философского знания // Методологические проблемы научно-исследовательских программ. Новосибирск, 1983. С. 15.

² Дильтей В. Сущность философии. М., 2001. С. 15.

³ Субботин И.И. Актуальные задачи исследования социального функционирования философии // Социальные функции философии. Свердловск, 1981. С. 9. См. также: Мшвениерадзе В.В. Философия, политика, культура. М., 1982. С. 2.

⁴ Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии (Человек в пространстве культуры). Новосибирск, 1996. С. 25.

⁵ История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 2. С. 255.

⁶ Мунье Э. Манифест персонализма. М., 1999. С. 401.

вопрос философии — важнейшие составляющие философской деятельности. Философия есть не только саморазвитие понятия, но и бессознательная, эмоциональная деятельность. Философская теория немыслима без философской эмпирии. Ответственная, способная к самоотчету философия переходит в жизнь, действительность, практически преобразуя мир и субъекта философии. Она не только фундаментальная онтология, но и прикладная деятельность, комплекс исследовательских и опытно-конструкторских разработок.

Гносеологическая интерпретация философии только как субъективного или объективного знания упускает из виду многие ее составляющие. Сознание есть дух как конкретное знание, и притом погрязшее во внешнем. Движение форм философского знания не покоится только на природе чистых сущностей, а извечно обременено материей. В духовном движении философское знание освобождается от своей непосредственности; на пути многократного опосредствования своей сращенности с внешним становится полным знанием, создающим себе в качестве предмета мыслящего свою сущность человека. Философское самодвижение человека представляет собой то, что конституирует философскую деятельность.

Социально-гуманистическая форма обоснования философии.

Сопоставляя созерцательную и деятельностную интерпретации философии, В.А. Дмитриенко выступает за их диалектический синтез: «Разумеется, потенциал деятельностного подхода к анализу содержания философской науки нельзя абсолютизировать, однако и не видеть больших возможностей в таком подходе, позволяющих, в конечном счете, создать философско-социологическую теорию развития самой философской науки, представляется неправомерным. При этом следует учитывать и тот фундаментальный факт, что сама философская деятельность и философские знания находятся в диалектическом единстве. Поэтому наряду с углублением анализа самого философского знания, его свойств, элементов и структуры представляется не менее важным исследование философской деятельности в историческом, социологическом, психологическом, информационном, организационном аспектах, которые позволяют воссоздать с большой степенью полноты и адекватности само развитие философской науки»¹ Очевидно,

¹Дмитриенко В.А. Философская наука как специфический вид деятельности. С. 24.

что одним из направлений углубления анализа и самого философского знания является его исследование во всех указанных и других дисциплинарных аспектах. Поэтому наряду с метафизической калейдоскопичностью аспектного анализа развивается уровневый подход.

Рассматривая вопросы теоретического моделирования научно-философской деятельности, В.П. Фофанов и И.М. Шорохов выделили три уровня методологических анализа — логический, деятельностный, философско-социологический. Уровни методологического анализа разделены согласно триаде «субъект — деятельность — продукт» (деятельность внеположна ее субъекту и результату). Авторы отмечают, что представления науки как формы общественного сознания, как научной деятельности и как социального института, по существу, не соотнесены между собой и разработаны чрезвычайно слабо¹

Продукт обычно интерпретируется логически — как объективированная нормо-логика. Диалектико-деятельностная теория делает акцент на живой деятельности, ее методе. Логика знания и метод философии рассматриваются в обусловленности субъектом живой научной деятельности. Переход от логико-теоретического представления науки к ее деятельностной модели В.П. Фофанов и И.М. Шорохов оценивают как важный шаг в интерпретации не только науки, но и всей структуры философии, ее предмета, логики и онтологии. Таким путем фиксируется единство знания и деятельности: знание есть опредмеченная философская деятельность, а деятельность есть живое философское знание.

Более предпочтительным они считают не диалектико-деятельностный, а философско-социологический уровень анализа, в рамках которого объяснительным принципом выступает социальный субъект. По мнению авторов, введение категории «субъект научной деятельности» позволяет конкретизировать представления о социальной детерминации науки.

З.А. Иманалиева разделяет антропоцентрическую традицию анализа философской деятельности. По ее мнению, концептуальная модель человека служит предельным методологическим основанием

¹ Фофанов В.П., Шорохов И.М. Наука как объект системного социологического исследования. С. 125.

исследования философии¹ В традиции марксизма, на ее взгляд, философию следует изучать «как социальное в своей сущности явление, обусловленное атрибутивными качествами человека, человеческой деятельности и общественных отношений, как социально-исторический процесс, тождественный развитию человека»²

Социально-гуманистическая форма обоснования философии конкретизирует диалектико-деятельностный подход, который в данном случае не отождествляет деятельность исключительно с живой деятельностью³. Результат философской деятельности также определяется не в логическом, а в социально-гуманистическом аспекте: совершенствование человека, его созидание как свободного существа⁴

Рассматривая роль философии в развитии человеческой субъектности, Л.Е. Анисимова, Г.П. Макарова и А.М. Агальцев исходят из того, что для точного определения специфики конечного продукта философии необходимо осмыслить философию как особую форму человеческой духовной деятельности и раскрыть специфику этой формы через соотношение ее цели и средств. «Внутреннее единство философии принципиально не может быть установлено в плоскости знания, так как система категорий производна от практически-преобразующих задач человека, — подчеркивают авторы. — Поэтому категориальное единство диалектического и исторического материализма должно быть обо-

¹ Иманалиева З.А. Концепция человека как методологическое основание исследования феномена философии // Проблема человека и гуманитарные науки. Новосибирск, 1988. С. 72–73.

² Иманалиева З.А. Концепция человека как методологическое основание исследования феномена философии. С. 77.

³ См.: Таратута В.П., Шорохов И.М. Социально-гуманистическая форма обоснования системы философского знания // Гуманистический идеал и социальная практика. Новосибирск, 1989; Фофанов В.П., Шорохов И.М. Революционная практика и становление нового человека // Проблемы преемственности поколений и коммунистического воспитания молодежи. Новосибирск, 1986; Таратута В.П., Шорохов И.М. Методология исследования системного единства философии и современной науки // Методологические проблемы научных исследований. Новосибирск, 1984; Ахлибининский Б.В., Шорохов И.М. Методологические аспекты исследования взаимосвязи философии, науки и общества // Методологические проблемы социологической теории. Новосибирск, 1984; Еремин С.Н. Использование философии Гегеля в преподавании исторического материализма. В 2-х вып. Новосибирск, 1986.

⁴ Непосредственно эта точка зрения формулируется И.В. Цветковой: «Философская деятельность характеризует процесс совершенствования человека, который осуществляется на основе философских знаний» (См.: Цветкова И.В. Проблема формирования философской культуры как задача современного образования // Инновации и образование. СПб., 2004. С. 237.)

сновано общностью их практически-преобразующих задач — в рамках единой культурно-исторической миссии философии как целого»¹

Поскольку продукт совокупной философской деятельности удовлетворяет некоторую непреходящую человеческую потребность, он не сводится к объективированной нормо-логике. Продукт философской деятельности — это не просто обобщенная картина мира, а программа преобразования действительности. Подводя итоги анализа, Л.Е. Анисимова, Г.П. Макарова и А.М. Агальцев пишут: «Таким образом, развитие философии и развитие человека как субъекта социально-исторического процесса взаимообусловлены... В рамках такого подхода речь должна идти не столько о “философском знании”, как это на сегодня принято, сколько о “философской деятельности” Следовательно, дальнейшее развитие советской философии предполагает качественные изменения не только в образе мышления, но и в образе жизни философов. Чтобы сознательно и активно развивать философию, философ должен отбросить сложившиеся к сегодняшнему дню схематизмы профессионального языка и мышления, связанные с укоренившейся специализацией, т. е. с ориентацией философского труда на промежуточный результат, а не на универсальную общественную потребность в творчески активном субъекте исторического процесса»²

Возможность социально-гуманистической интерпретации не только субъекта, но и продукта философии показывает отсутствие взаимно однозначного соответствия между уровнями методологического анализа и элементами структуры «субъект — деятельность — продукт». Все элементы философской деятельности необходимо отображаются на любом уровне анализа, хотя возможны и частичные трактовки философской деятельности.

Частично-деятельностный подход. Истоки неудач деятельностного подхода скрываются в одностороннем понимании содержания философской деятельности. Деятельностный подход утверждает в одном своем элементе и упраздняется отрицанием других составляющих.

Так, по К. Ясперсу, в философствовании человек обретает свои истоки. Однако он утверждает: «В этом смысле философия безус-

¹ Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности. С. 96.

² Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности. С. 100–101.

ловна и не имеет цели»¹ Для М. Хайдеггера, «философия есть философствование»². А в другой работе он указывает, что «философии никакой предмет не только не предлежит, у нее вообще нет предмета. Она есть свершение, которое каждый раз по-новому должно выявлять бытие (в присущей ему откровенности)»³ Эксплицитное определение философии как деятельности отрицает принадлежность ей предмета и цели.

Л. Витгенштейн отрицал бытие философского дискурса, существование философии как учения: «Цель философии — логическое прояснение мыслей. Философия не учение, а деятельность. Философская работа, по существу, состоит из разъяснений. Результат философии не «философские предложения», а достигнутая ясность предложений. Мысли, обычно туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»⁴ Спрашивается, становятся ли полученные в результате философской работы ясные предложения философскими?

М. Шлик видел в философии «не систему познаний, но систему действий»⁵, определяющих значение предложений. Спрашивается, возможны ли познавательные действия?

Р. Барт, подчеркивая, что структурализм — «это не школа и даже не течение», утверждал, что «структурализм принципиально выступает как *деятельность*, то есть упорядоченная последовательность определенного числа мыслительных операций...»⁶ Заметим, что на конвейере операций смерть субъекта философии неминуема.

Сравнивая религию и философию, М. Бубер утверждал, что в религиозном отношении присутствует двойственность Я и Ты, тогда как «философия, как философствование, опирается на двойственность субъекта и объекта»⁷ Следовательно, по мнению М. Бубера, религия соотносится, говоря современным языком, с субъект-субъек-

¹ Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 500.

² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 118.

³ Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 165.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. I. Афоризм 4.112.

⁵ Шлик М. Поворот в философии. С. 31.

⁶ Барт Р. Структурализм как деятельность. С. 254.

⁷ Бубер М. Затмение бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 358.

тным отношением, а философия — только с субъект-объектным отношением. Кроме того, на его взгляд, в отличие от дурной бесконечности философствования, «религия же, чем она действительнее, тем в большей степени означает преодоление самой себя: она желает прекратить быть «религией» в специальном смысле и — стать самой жизнью»¹

М.К. Мамардашвили понимает философию только как деятельность становления: «Ведь философия не представляет собой систему знаний, которую можно было бы передать другим и тем самым обучить их. Становление философского знания — это всегда внутренний акт, который вспыхивает, опосредуя собой другие действия»²

На его взгляд, философию можно определить и тавтологически: «Философия — это то, о чем можно говорить на языке философии и чем занимаются философы»³ Тавтологически философская деятельность определяется через субстанцию (разум, мышление, понятие, категорию, мировоззрение, рефлексия), возведенную в степень или функционально модифицируемую — разум как субъект, и предмет, и средство, и результат разумения. Недифференцируемость содержания философской деятельности позволяет С.А. Смирнову вынести приговор: «Философский акт не описывается на языке категорий деятельностного подхода»⁴

Результат философской рефлексии совпал с ее началом. Предел речи — отсутствие слов, предел деятельности — недеяние. Только в недеянии не остается ничего неслучившего. В Древней Индии были известны учения об отрицании результата действия, деятеля и об отсутствии самого действия. Сократ утверждал, что бездеятельность — сестра свободы. Пирроники воздерживались не только от суждений, но и от действий.

¹ Бубер М. Затмение бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии. С. 360.

² Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 14.

³ Мамардашвили М.К. Философия — это сознание вслух // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 59.

Поэтому естественно полагать, что философия является профессиональной деятельностью (См.: Павлович А.А. Очерки праксеологии философии. Пермь, 1999. С. 180.)

⁴ Смирнов С.А. Опыты по философской антропологии (Человек в пространстве культуры). С. 27.

Образ философской деятельности не воспринимается потому, что она ассоциируется с одним из ее моментов. Когда говорят, что философское учение не догма, а руководство к действию, то восстает философский фундаментализм. Когда говорят, что философия не предмет, а метод (критики, анализа, экспрессии), возрождается системный подход.

Из-за одностороннего понимания философской деятельности отдельные формы бытования философии квалифицируются как парафилософские образования и отлучаются от философии. «Русская философия — по преимуществу философствование. Поэтому ее темы редко бывают оригинальны, даже тон — ей задан»¹, — писал Г.Г. Шпет.

В философской компаративистике сформировалась полярная, дуалистическая схема мировой философии. Западная философия — светская, восточная — религиозная, европейское философствование — теоретическое, восточное — духовно-практическое, первому присущ рационализм, второму — мистицизм, первая реализуется в дискурсе, вторая — в интуициях, первой философии обучаются, вторую практикуют как образ жизни. В отчаянии от несоизмеримости философских традиций феномен философии интерпретируют across boundaries, в ее размытости в культуре². Так приходят к очередному концу философии.

Поэтому нужды развития историко-философской науки требуют дальнейшей разработки понятия философской деятельности. Как справедливо отмечал В.А. Жучков, задача определения специфики философии как предмета историко-философской науки не будет решена, если не будет показано, что философия является особой формой деятельности. «Правомочность подобного рассмотрения и определения философии, особенно в аспекте историко-философского исследования, объясняется уже тем, — полагает В.А. Жучков, — что последнее имеет дело не с самим обсуждаемыми в философских уче-

¹ Шпет Г.Г. Сочинения. М., 1989. С. 52. См. также: Любимова Т.Б. Стилизация как способ философствования в России // Начала. 1994. № 2/3/4; Песков А.М. У истоков русского философствования: шеллингианские таинства любомудров // Вопросы философии. 1994. № 5; Песков А.М. У истоков философствования в России: русская идея П. Швырева // Новое литературное обозрение. 1994. № 7.

² Как подчеркивает В.К. Шохин, эта проблема уже возникает при толковании определений философии в шестой книги «Государства» Платона. См.: Шохин В.К. Первые философы Индии. М., 1998. С. 6–10.

ниях проблемами и реалиями, а с различными формами их субъективных воспроизведений, решений и оценок, с некоторыми идеальными и вторичными образованиями, с результатами духовных поисков и раздумий, с “опредмеченными” в текстах продуктами специфического духовного производства — философского мышления»¹

Понятие философской деятельности, по мнению В.А. Жучкова, не может быть сведено к индивидуально-психологическим особенностям творчества. Продукты этой деятельности — концепции, учения, идеи — также не могут рассматриваться лишь как случайные и неповторимые воплощения интеллектуальной свободы мыслителя, как порождение его субъективного мира или внешних условий его жизнедеятельности. Одностороннее выпячивание этих моментов философской деятельности является, на его взгляд, основным пороком большинства буржуазных историко-философских концепций XX в. Речь необходимо вести о «конститутивных и сущностных особенностях и закономерностях философского мышления, о некоторых его единых и общеобязательных параметрах, присущих ему необходимо и объективно и в то же время выделяющих его из других форм духовной деятельности»²

Социокультурная специфика философии выясняется в связи с ее нефилософскими основаниями. Экстернализм, как считает В.А. Жучков, рассматривает эту связь не-философски, как внешнюю и одностороннюю детерминацию, при которой философские идеи оказываются лишь пассивным отражением наличных условий. На его взгляд, эта связь должна быть понята и раскрыта в соответствии с «имманентной определенностью», «внутренними кристаллизациями» философской системы, с точки зрения включенности внешних предпосылок в структуру теоретического обоснования мировоззрения, в некоторую мыслительную целостность и определенного способа их функционирования внутри последней, благодаря чему эти внешние предпосылки только и приобретают собственно философский статус и значение³ Для решения этой задачи необходима интерпретация философии как специфической духовной деятельности, протекающей в определенных

¹ Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 88.

² Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 88.

³ Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 99.

исторических условиях, но выступающей по отношению к ним как самостоятельный и активный участник, особым образом их интериорирующий, по-своему на них реагирующий. Только так можно раскрыть взаимосвязь внешней и внутренней детерминации функционирования и развития философии.

В.А. Жучков подчеркивает, что трактовка философии как специфической деятельности, выступая методологическим принципом историко-философского исследования, вовсе не является универсальным шаблоном. Эта поисковая модель содержит самые абстрактные представления о структурно-функциональных особенностях философии и тем самым задает ориентиры исследования. «Рассмотрение философии как специфической формы деятельности, собственно, и позволяет понять сущность любого историко-философского явления как своеобразного единства противоположных сторон и тенденций: познавательных и ценностных, объективных и субъективных, внешних и внутренних, необходимых и случайных, непреходящих и исторически ограниченных, общезначимых и индивидуально-неповторимых»¹ В текстах эти моменты присутствуют в снятой форме, выражающей их действительное содержание далеко не адекватным способом. Категория деятельности позволяет распределить итоговую форму, реконструировать ее становление, воссоздать ту философскую деятельность, которая является единственной субстанцией, где все эти стороны находятся в живом, развивающемся единстве.

От живого созерцания к абстрактному мышлению. Формулируя исходные принципы эмпирического анализа научного знания, М.А. Розов писал: «В качестве исходной предпосылки необходимо обеспечить достаточно полное и системное представление об этом объекте, ибо в противном случае определение отдельных параметров оказывается безадресным — исчезает критерий, задающий предметное единство исследования»² Предмет удерживается, если установлена базисная система параметров, просеивающая поток информации об объекте. По отношению к философской деятельности этот на-

¹ Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 100.

² Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. Новосибирск, 1977. С. 11.

бор параметров фиксирует абстрактные, инвариантные элементы социальной деятельности.

Обсуждая методологические проблемы исследования духовного производства, В.А. Колеватов констатирует, что в процессе познания мы обнаруживаем его простые моменты, аналогичные таковым в процессе труда. «Для философа-марксиста выделение в деятельности, в том числе и познавательной, ее объекта (предмета), средств и продукта (результата) кажется само собой разумеющимся, — продолжает он. — Но, во-первых, эти категории не всегда используются при анализе прежде всего научного познания, и, во-вторых, их использование должно опираться на исследование самих категорий»¹

Из философской деятельности, как мы видели, по обыкновению исключаются отдельные элементы — цель и результат, предмет и метод. Оценивая эти тенденции, Я. Боднар подчеркивает: «Но если мы согласимся, что философия вместе с тем должна быть “сама собой”, что она действительно является специфической формой духовной активности, то мы имеем в виду прежде всего то, что философия является самостоятельной научной дисциплиной, что поэтому у нее особый предмет и методы исследования, собственный категориальный и понятийный аппарат»²

На уровне абстрактно-общего понятия деятельности мало кому приходит в голову предлагать ее усеченные структурные модели. При конкретизации общей модели деятельности применительно к особенностям философии не все элементы структурной модели удастся специфицировать надлежащим образом. На первом шаге конкретизации структура философской деятельности описывается в масштабе духовной деятельности. Так, например, в качестве результата философской деятельности рассматривают истины, учения, теории, системы. Очевидная неполнота теоретического выделения эмпирического объема философской деятельности ведет к отказу от употребления категорий, отображающих тот или иной ее момент. «Таким образом, попытки очертить границы философского знания,

¹ Колеватов В.А. Марксистско-ленинская концепция материального производства как методологическая основа программы исследования духовного производства // Методологические проблемы научно-исследовательских программ. Новосибирск, 1983. С. 124.

² Боднар Я. Идея преемственности и прогресса в историко-философском исследовании // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 57.

выявить его место в системе духовного производства приводят к трудностям, в значительной мере не преодоленным до настоящего времени»¹, — пишет А.Н. Кочергин.

Плодотворный путь решения проблемы специфики философии наметил В.П. Горан. Это решение, полагает он, «должно опираться на эмпирический подход, основанный на изучении наличных, эмпирически данных форм бытия философии»² Рассматривая философию как область профессиональной деятельности философов, он предлагает «изучить эту их деятельность, причем изучить деятельность не отдельных, пусть и самых видных, философов, а деятельность их всех, т. е. изучить историю философии, ибо эмпирическое бытие философии исторично»³. По его мнению, «история философии есть тот эмпирический базис, на который только и можно опереться, решая эту теоретическую проблему»⁴ Считая проблему специфики философии историко-философской проблемой, В.П. Горан предлагает решать в рамках теоретико-эмпирического подхода.

К сожалению, В.П. Горан не указывает на теоретический базис, совместимый с историей философии и позволяющий решить проблему специфики философии. Для теоретической ассимиляции эмпирического философского материала необходима философская теория деятельности, содержащая онтологическую возможность существования и системной спецификации философской деятельности. Поскольку историко-философская наука не занимается специальными исследованиями в области теории деятельности, то, следовательно, теоретическая основа решения проблемы специфики философии формируется в более фундаментальной философской дисциплине.

Наиболее активно разработки в области философской теории деятельности велись в историческом материализме⁵, который располагает в настоящее время детальными исследованиями всеобщих и специфических характеристик различных модификаций социальной деятель-

¹ Кочергин А.Н. Теоретические и методические вопросы формирования философской культуры. М., 1989. С. 13.

² Горан В.П. Предметная специфика и функции философии: Методические указания по курсу истории философии. Новосибирск, 1999. С. 14.

³ Горан В.П. Предметная специфика и функции философии. С. 14.

⁴ Горан В.П. Предметная специфика и функции философии. С. 14.

⁵ Обзор см. в: Выставкин А.В. Теория деятельности в советской философии (историко-философский анализ). Автореф. к. филос. н. СПб, 2000.

ности. Считалось, что в рамках философско-социологического подхода познавательная (и философская) деятельность должна быть представлена «как одна из разновидностей социальной деятельности, причем не на уровне общих деклараций, а путем использования таких генетических и структурно-функциональных характеристик, которые позволяют включить ее в ряд реально существующих видов социальной деятельности и специфицировать ее внутри этого ряда»¹

Общая теория социальной деятельности представляет собой необходимый теоретический базис для исследования феномена философии. Но, поскольку «такие конкретные системы деятельности, как политическая, художественная и т.д., чисто умозрительно были бы просто невыводимы»², то разработка понятия философской деятельности должна осуществляться в движении от живого созерцания к абстрактному мышлению. Следовательно, категория социальной деятельности является всего лишь методологическим средством освоения эмпирического материала, характеризующего феномен философии.

Подобно тому, как в историко-философской науке возникает вопрос об адекватном теоретическом базисе исследования философии, в социальной философии встает вопрос о достаточном эмпирическом базисе этого исследования. Важно подчеркнуть, что этот базис должен быть продуктом собственно социально-философской деятельности, организованным и сконструированным в ее концептуальных схемах.

Сформулированная еще В.И. Лениным задача целенаправленного формирования эмпирического базиса теории познания предметно решалась М.А. Розовым. На его взгляд, гносеология «уже миновала тот период в своем развитии, когда ее проблемы можно было решать чисто умозрительно в рамках спекулятивных философских построений»³ Гносеология теперь встала «на рельсы систематического эмпирического анализа явлений человеческого познания»⁴

¹ *Фофанов В.П.* Социальная деятельность и теоретическое отражение. Новосибирск, 1985. С. 7.

Работа в предмете онтологии и гносеологии не допускает такой возможности. См.: *Филатов Т.В.* Философия как специфическая разновидность духовной деятельности. Автореф. дис. д. филос. н. Самара, 1999.

² *Фофанов В.П.* Социальная деятельность как система. Новосибирск, 1981. С. 199.

³ *Розов М.А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний. С. 6.

⁴ *Розов М.А.* Проблемы эмпирического анализа научных знаний. С. 6.

Как показывает исследовательский опыт С.С. Розовой, источником, из которого можно черпать необходимую информацию для философской рефлексии могут быть мнения философов¹. В этом случае предстоит систематизировать профессиональный опыт большого числа философов. Содержательное обобщение мнений на материале произведений классиков марксизма-ленинизма проводил В.П. Фофанов при эмпирическом обосновании теоретического выделения экономического сознания². В.П. Фофанов и Е.А. Вавилин также занимались систематизацией взглядов советских философов на феномен культуры³.

По дисциплинарной принадлежности подобные исследования относятся к социологии знания, которая в теоретической своей части ассимилируется философско-социологической теорией. Заметим, что социально-философская наука знает не только науку истории⁴. Она использует факты и концептуальные схемы разных гуманитарных наук (и не только наук). Поэтому в социальной философии присутствуют философско-социологическая, философско-историческая, философско-антропологическая и другие дисциплинарные ориентации. Настоящее исследование имеет философско-социологическую ориентацию, что определяет некоторые особенности способа изучения материала и изложения результатов его анализа.

Системно-деятельностный подход. В предлагаемой работе преобладает цитируемый материал. Правда, в отличие от «Опытов» М. Монтеня или «Теорий прибавочной стоимости» К. Маркса, избранный способ изложения может вызвать раздражение подобное тому, которое испытывал сам К. Маркс, читая работы Г. Гуго: «*Аргументация Гуго, как и его принцип, позитивна, т. е. некритична.*

¹Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. Новосибирск, 1986. С. 4.

²Фофанов В.П. Экономические отношения и экономическое сознание. Новосибирск, 1979.

³Вавилин Е.А., Фофанов В.П. Исторический материализм и категория культуры: Теоретико-методологический аспект. Новосибирск, 1983.

⁴Методологические аспекты эмпирического социально-философского исследования общественного бытия рассматриваются в работах: Пермяков Г.В. Методологические проблемы анализа экономических противоречий при социализме // Противоречия социалистического общества как источник развития. Свердловск, 1988; Пермяков Г.В. Проблемы и псевдопроблемы диалектики социалистического производства // Социокультурные исследования. 1997. Новосибирск, 1997.

Она не знает никаких различий. Все, что существует, признается им в качестве авторитета, а всякий авторитет берется им как основание. Так, в одном параграфе он цитирует Моисея и Вольтера, Ричардсона и Гомера, Монтеня и Ааммона, “Общественный договор” Руссо и “О граде божием” Августина¹

Для К. Маркса такой способ изложения неприемлем потому, что Г. Гуго как законченный скептик развенчивал все, что свято для справедливого, нравственного, политического человека. Морально-политическая позиция молодого Маркса вполне понятна. Но в основе оценки гносеологического статуса высказанных суждений должна лежать презумпция правдоподобия первичной информации, или частичной истинности точки зрения. «Знание миропорядка зависит от свидетельствования, а отнюдь не от результатов теоретизирования»², — говорил Ибн ал’-Араби. Правда, один свидетель — не свидетель. По каждому пункту обвинения всегда пусть будет заслушана другая сторона. Все эмпирически обнаруживаемое разнообразие представлений о составе и признаках философской деятельности нуждается в теоретическом осмыслении.

Отмечая всеобщую анархию в воззрениях современных ему мыслителей, К. Маркс в письме А. Руге предлагает собственную методику философского исследования и изложения его результатов публике. На его взгляд, нет необходимости представлять в окончательно сформулированных выводах разрешение всех загадок, для того чтобы глупый непосвященный мир только раскрывал рот и ловил жареных рябчиков абсолютной науки. Не водружая какое-нибудь догматическое знамя, следует стараться помочь догматикам уяснить смысл их собственных положений. «В таком случае, мы выступим перед миром не как доктринеры с готовым новым принципом: тут истина, на колени перед ней! — рассуждает К. Маркс. — Мы развиваем миру новые принципы из его же собственных принципов»³. По отношению к философии, следовательно, вся задача состоит только в том, чтобы показать, за что собственно она борется, дать ей уяснить себе свое со-

¹ Маркс К. Философский манифест исторической школы права // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 87.

² Суфийская мудрость. Мн., 1998. С. 166.

³ Маркс К. Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER» // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 381.

бственное сознание, разъяснить ей смысл ее собственных действий. Главное правило настоящего исследования — формирование философского самосознания не посредством догм, а посредством анализа мистического, самому себе неясного сознания.

Поэтому следует принять приводимую К. Марксом шекспировскую квалификацию: «Хотя это и безумие, но в нем есть метод»¹ Этот метод изучения и изложения эмпирического материала, как это ни странно, идентифицируется как диалектический метод. По словам Г.Г. Гадамера, это и есть диалектика на деле, а не эксплуатация отдельных ее элементов, когда желание знать все до конца реализуется в бесконечном диалоге, участники которого — Аристотель и Гегель, Кант и Хайдеггер, Уайтхед и Витгенштейн²

Парадигмальным в этом отношении является фундаментальный труд ленинградского ученого-педагога А.М. Левидова «Диалектический метод изучения литературного произведения (Руководство к чтению художественной литературы)». В первом предисловии к публикации извлечений из этой работы В.Н. Мясищев, в частности, писал: «Своеобразна авторская манера повествования. А.М. Левидов широко использует высказывания представителей культуры прошлого и настоящего по тому или иному затронутому им вопросу. Во всех высказываниях, в последовательности их расположения, в плавных переходах от одной мысли к другой, в тончайших нюансах хода мысли незримо присутствует сам автор — замечательный художник-мыслитель»³

Во втором предисловии к тому же изданию В.Г. Иванов и И.И. Тихомирова также обратили внимание на способ изложения: «Обилие примеров сочетается в книге с большим количеством высказываний выдающихся представителей культуры прошлого и настоящего. При этом количество авторского текста уступает цитированному материалу. Такой прием — следствие методических установок автора, стремления отучить читателя от верхоглядства, дать больше фактов из творческого опыта классиков русского и мирового искусства. Показывая художественные произведения глазами талантливых читателей (писа-

¹ Маркс К. Философский манифест исторической школы права. С. 87.

² Гадамер Г.Г. Философия и герменевтика // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасно-го. М., 1991. С. 12.

³ Мясищев В.Н. Уникальное исследование // Левидов А.М. Автор — образ — читатель. Л., 1983. С. 5.

телей, критиков, живописцев, актеров, режиссеров), А.М. Левидов, словно драгоценный камень, “поворачивает” со школьных лет знакомое произведение так, что каждый “поворот” открывает новую его грань, новые глубины. Сопоставление того, как талант талантливо прочитывает созданное другим талантом, увлекает и заражает. При этом звучит голос и самого автора; он ненавязчиво раскрывает свою позицию, свое видение произведения, свой способ “вчитывания” и делится всем богатством своего опыта читателя — эмоциональной зоркостью, эстетической чуткостью, исторической точностью, умудренностью жизнью, принципиальной гражданской позицией»¹

В.Г. Иванов и И.И. Тихомирова цитируют также слова Н.М. Жаворонкова из предисловия к работе Е.И. Регирер: «Автор как бы уподобляется дирижеру, объединяющему разнообразных людей в единый ансамбль, так что создается впечатление, будто привлеченные высказывания предназначались именно для данной цели — читатель чувствует себя как бы среди мыслителей и исследователей, ощущая своеобразный “эффект присутствия” в среде выдающихся людей, делающих своими мыслями»²

Изучение и обобщение мнений ведущих философов, практикуемое в обзорах проблемного типа, напоминает экспертный опрос. Философская аргументация и контраргументация, разумеется, возможна только в пределах единого концептуального поля. Соизмеримость позиций авторов высказанных мнений о философии как деятельности обеспечивается принадлежностью к философскому сообществу, т. е. к сообществу тех людей, которые осознают друг друга философами и таковыми, возможно, являются. Существование единой точки отсчета — термина «философия» — и привязка к ней обеспечивают относительную сопоставимость высказываемых суждений, если противоположное специально не доказано.

При столь широком охвате первичной информации разработка понятия философской деятельности необходимо осуществляется на основе систематизации обыденных философских представлений о составе и специфике философской деятельности тех лиц, которые с ней доста-

¹ *Иванов В.Г. Тихомирова И.И.* Сквозь призму художественного образа // Левидов А.М. Автор — образ — читатель. Л., 1983. С. 9.

² *Регирер Е.И.* О профессии исследователя в точных науках. М., 1966. С. 5.

точно хорошо знакомы. Обобщение философского опыта составляет первичный эмпирический базис исследования феномена философии.

Измерение безопасности. Философские и метафилософские идеи не вырастают как грибы из-под земли. Они концентрируют самые тонкие, драгоценные и невидимые соки своего народа своего времени. Методологические принципы организации философского опыта масс разработал А.А. Богданов. В частности, он писал: «Философия того или иного класса, той или иной группы общества, есть их высшая идеология, в наиболее общей форме выражающая их трудовой и социально-экономический опыт»¹ Предельные понятия философии, по его мнению, должны охватывать всю систему опыта.

В социально-практическом опыте научно-технической интеллигенции огромную роль занимает, считал А.А. Богданов, проблема специфической точности, обусловленная задачей обеспечения технологической безопасности² Отстаивая профессиональные интересы мыслящего пролетариата, А.А. Богданов критиковал линию Чернышевского — Ленина, которые считали возможным «перегибать палку», чтобы сбалансировать социально-классовые взаимодействия. Технологию социальных перегибов он оценивал как авантюрную, унаследованную от эпохи Нового времени³

В гражданском обществе точка зрения безопасности стала социально-практической позицией, определяющей актуальный горизонт деятельности не только научно-технической интеллигенции, но и других социальных групп⁴ «Безопасность есть высшее социальное понятие гражданского общества...» — констатировал К. Маркс⁵ Поэтому точка зрения безопасности неизбежно должна была найти выражение как в философии, так и в понимании самой философии. В настоящее время бурно развивается специализированная область социально-философских исследований — философия безопасности. Следуя заветам академиков-математиков

¹ Богданов А. Философия современного естествоиспытателя // Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 43.

² Богданов А. Философия современного естествоиспытателя. С. 41.

³ См. любопытное исследование: Строев А. «ТЕ, КТО ПОПРАВЛЯЕТ ФОРТУНУ». Авантюристы Просвещения. М., 1998.

⁴ Вследствие систематической дестабилизации науки, указывает У Бек, на смену индустриальному обществу приходит общество риска. См.: Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. М., 2000.

⁵ Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 401.

М.А. Лаврентьева и Н.Н. Яненко, многие исследователи Новосибирского научно-философского центра проявляли не только общегуманитарный, но и профессиональный интерес к проблеме безопасности¹

Предлагаемый анализ феномена философии опирается на традиции Новосибирского социально-философского сообщества² и выполнен в рамках подхода, ориентированного на конструирование социальной философии на основе метода восхождения от абстрактного к конкретному. Работа в горизонте безопасности рассматривается нами как один из важных шагов на пути социально-гуманистической конкретизации философского знания, предназначенного для решения глобальных проблем человечества³

¹ См., например: *Горохов А.С.* Взаимоотношения науки, религии и философии (исторический очерк) // Семантический анализ понятий в историко-философских исследованиях. Новосибирск, 1984; *Кочергин А.Н.* Философия и глобальные проблемы. М., 1996; *Ларин В.А.* Безопасность развития и развитие безопасности // Свободная мысль. 1995. № 7; *Костенко Н.А.* Философия и безопасность. Новосибирск, 1998; *Яновский Р.Г.* Глобальные изменения и безопасность. М., 1999; *Дубнов А.П., Дубовцев В.А.* Философия преступности: Проблемы криминализации российского общества. Екатеринбург, 1999.

² См.: *Тюгашев Е.А.* Философские сообщества Новосибирска: организация и регулирование // Проблемы истории местного управления Сибири XVI—XX веков. Материалы III региональной научной конференции. 19—20 ноября 1998 г. Новосибирск, 1998; *Тюгашев Е.А.* В.Н. Борисов и становление философского сообщества Новосибирского Академгородка // Проблемы методологии. Сборник научных статей, посвященных памяти профессора В.Н.Борисова. Самара, 1998; *Тюгашев Е.А., Попков Ю.В., Таратута В.П.* Новосибирское социально-философское сообщество: основатели и традиции // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 1; *Тюгашев Е.А.* Феномен философии в работах ученых Новосибирского академгородка: исследовательские перспективы // Философия образования. Том XII. Модернизация отечественного образования: сущность, проблемы, перспективы. Часть 1. Новосибирск, 2005.

³ Одно из важнейших направлений конкретизации представлено нами в монографии: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Философия Севера: коренные малочисленные народы Севера в сценариях мироустройства. Новосибирск, 2006.

Как заметил М. Хайдеггер, «в каждом случае, когда в отношении философии мы спрашиваем: “Что это такое?”, мы задаем исконно греческий вопрос»¹. Способ постановки вопроса имеет большое значение. Имеющие опыт знают «что», но не знают «почему»; владеющие же искусством знают «почему», т. е. знают причину². Опыт — знание единичного, а искусство — знание общего. Когда философ спрашивает «Что?», он мыслит в горизонте ремесленника, подобно некоторому неодушевленному предмету, действующему по привычке.

Полное определение философии требует указать, по крайней мере, четыре рода маркирующих ее причин (начал): целевую причину (цель), действующую причину (субъект), материальную причину (предмет), формальную причину (метод)³. Опыт описания философия как искусства впервые предпринял Эпиктет: «Так что же есть предмет философа? Разве потертый плащ? Нет, — разум. Что — цель? Разве носить потертый плащ? Нет, — иметь разум правильным. Каковы правила? Разве это правила о том, как борода делается

¹ Хайдеггер М. Что такое философия? Владивосток, 1992. С. 6. Для русского философа характерен интерес к «кто», а для индийского, как утверждает В.К. Шохин, философа — интерес к «как». См.: Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 207.

² Возможности языкового расширения основополагающего вопроса «Что?» раскрываются в работах: Анахт Д. Определения философии // Анахт Д. Сочинения. М., 1975. С. 33; Зеленкина Л.М. Генезис философии: опыт структурирования проблемы // Материалы XXXIV Международной научной студенческой конференции «Студент и научно-технический прогресс»: Философия. Новосибирск, 1996.

³ Аристотелевская схема до сих пор воспринимается как чрезмерно сложная. Поэтому иногда ограничиваются тремя элементами: «Любая деятельность системна. Система деятельности состоит из трех компонентов: цели, средства и результаты деятельности. В полной мере это относится и к философской деятельности. В системе философской деятельности могут быть выделены ее цели, средства и результаты». (См.: Раджабов У.А. Структура, функции и средства философии: Лекция. Для аспирантов ДНЦ РАН. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.dgu.ru/~philosophy>. 15.01.2001.)

большой или волосы густыми? Нет, скорее те, о которых говорит Зенон, — познать составные части разума, какова именно каждая из них и как приспособлены они друг к другу, и все вытекающие из этого следствия»¹

В анализе процесса труда К. Маркс опирался на структурную модель деятельности, предложенную Аристотелем. Эта же модель использована Ф. Энгельсом при интерпретации философии как «особой области разделения труда»² Напоминая мысль Ф. Энгельса, В.А. Дмитриенко предлагает следующую схему философской деятельности: «Подобно всем другим видам научной деятельности философская деятельность имеет следующую структуру: предмет философской деятельности (то, на что она направлена); средства и орудия философской деятельности (тот посредник, который помещает ученый между собой и объектом познания); субъект философской деятельности (личность, социальная группа и общество в целом); продукт философской деятельности (знания о всеобщих аспектах действительности и познания)»³

Схематизм понятий определяет методологическую ориентацию на описание целокупности философской деятельности во взаимосвязи субъекта и предмета, цели и результата. Формализация эмпирически конкретного содержания философской деятельности позволит описать ее в абстрактно-обобщенном виде.

§1. Всеобщность субъекта философии

В предисловии к русскому изданию многотомного труда по истории философии Дж. Реале и Д. Антисери приводят замечательные слова К. Поппера, которые выглядят многообещающим программным заявлением: «Все мы — философы. И даже те из нас, кто не сознают этого, имеют свои философские предпочтения. Большая часть этих предпосылок принимается безотчетно: они абсорбируются из культурного ареала или традиции. Даже будучи основой практичес-

¹ Беседы Эпиктета. М., 1998. IV (8). Структурное описание скепсиса см.: *Секст Эмпирик*. Три книги Пирроновых положений. I (8—12).

² Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту, 27 октября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 37. С. 419.

³ Дмитриенко В.А. Философская наука как специфический вид деятельности. С. 23.

кого действия и жизни в целом, они принимаются и проповедуются без должной критической оценки»¹

Мысль о том, что все люди — философы, похоже, витала в умах современников К. Поппера. Д. Джентиле, «теоретический оруженосец дуче»², закрывая Итальянский философский конгресс (1929 г.), заявлял: «И, в заключение, философами являются все — каждый по-своему и по мере своих сил; и существует рудиментарная, в зачаточной форме философия, как существует развитая и приведенная в систему философия; существует интуитивная и темная философия, как существует основанная рационально, построенная на доказательствах и логических выкладках философия, совершенная ясность»³ Человек, отличающий себя от философа, считал Д. Джентиле, стоит на пути другого философствования, даже не зная того.

Некоторые пояснения к затронутой теме мы находим у А. Грамши. «Тюремные тетради» начинаются замечанием: «Нужно разбить широко распространенный предрассудок, будто философия представляет собой нечто очень трудное, как такая интеллектуальная деятельность, которая свойственна лишь определенной категории ученых-специалистов или профессиональных философов, систематически работающих в данной области. Для этого нужно предварительно доказать, что все люди — “философы”, определив границы и особенности такой “стихийной философии”, свойственной “всему свету”, то есть философии, которая заключена: 1) в самом языке, представляющем собой не только (и не столько) набор грамматически бессодержательных слов, но и совокупность определенных понятий и представлений; 2) в обыденном сознании и здравом смысле; 3) в народной религии, а, следовательно, также во всем комплексе народных верований, суеверий, мнений, воззрений, образов действий — словом, во всем том, что обычно объединяют под общим понятием “фольклор”

Показав, что философами являются все, хотя и каждый на свой лад, бессознательно, потому что в самом минимальном проявлении любой интеллектуальной деятельности, в “языке”, уже заключено

¹ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 1. Античность. С. XI.

² Киссель М.А. Диалектика как Логика философии духа (Б. Кроче — Д. Джентиле — Р. Коллингвуд) // Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987. С. 128.

³ Джентиле Дж. Введение в философию. СПб., 2000. С. 287.

определенное мировоззрение, надо перейти ко второму моменту, к моменту критики и осознания, поставив вопрос, что предпочтительнее: “думать”, не осознавая критически собственных мыслей, бессвязно и случайно, иными словами, “разделять” какое-то мировоззрение, механически “навязанное” внешним окружением, то есть одной из многих социальных групп, в которые каждый оказывается автоматически включенным с момента своего сознательного вступления в мир (а этот мир может быть размером с собственную деревню или провинцию, и истоки его могут восходить к приходской церкви и “интеллектуальной деятельности” местного священника или патриархального старца, чья “мудрость” приобретает силу закона, к бабке, унаследовавшей науку колдунов, к интеллигенту, прокисшему в соку своей собственной глупости и неспособности к действию), или же выработать посредством сознательного и критического мышления собственное мировоззрение и, таким образом, поработав головой, выбрать собственную сферу деятельности, принять деятельное участие в свершении мировой истории, быть руководителем самого себя, а не ждать пассивно и покорно, пока окружающий мир сформирует твою личность?»¹

В первом примечании А. Грамши разъясняет, что критика собственного мировоззрения есть критика всей предшествующей философии, которая оставила прочные наслоения в народной философии. «Эта критическая переработка собственного мировоззрения начинается с осознания, кем ты являешься в действительности, то есть с некоего “познай самого себя” как продукта всего предшествовавшего исторического процесса, оставившего в тебе самом бесчисленные свои следы — тот багаж, который ты принял, не прибегая к инвентарной описи. Для начала необходимо составить такую опись»², — настаивал А. Грамши.

Для того чтобы стать философом и ответить на подлинное актуальные вопросы, предупреждает А. Грамши во втором примечании, приходится использовать мышление, выработанное для изучения проблем прошлого, часто довольно далекого и уже преодоленного. Отсюда следует неожиданный вывод: «Если так обстоит дело, —

¹Грамши А. Тюремные тетради. В 3 ч. М., 1991. Ч. 1. С. 25–26.

²Грамши А. Тюремные тетради. С. 26.

продолжал он, — значит вы стали “анахроничные” для своего времени, значит, вы — ископаемые, а не современные живые люди»¹

В третьем примечании указывается на взаимопереводимость великих культур. Язык великой культуры обладает достаточной мощностью для ассимиляции и адекватного выражения духовного богатства любой другой культуры. Следовательно, возможно взаимопонимание великих философов.

В четвертом примечании формулируется критерий исторической состоятельности философских учений. По мнению А. Грамши, здесь важна социализация открытых истин, превращение их в основу практической деятельности, в фактор ее упорядочения и координации. «Масса людей, приведенная к единому и последовательному способу осмысления реальной действительности, — это “философский” факт, куда более значительный и “оригинальный”, чем открытие каким-нибудь философским “гением” новой истины, остающейся достоянием узких групп интеллигенции»², — заключает А. Грамши.

Выведя положение, что все люди — философы, что между профессиональными философами и остальными людьми существует не качественная, а только количественная разница, продолжает тему А. Грамши, следует выяснить, в чем состоит эта разница. На его взгляд, философией нельзя назвать любое представление о мире. Философ думает более последовательно и систематически, «способен отдать себе отчет о развитии, проделанном мыслью до него, он в состоянии продолжить рассмотрение проблем в том их виде, который они приобрели после всех попыток их разрешения...»³

Доказать, что все люди — философы, действительно, можно только тогда, когда выделен хотя бы один философ. Эта задача тривиальна для историка европейской, персонализированной философии, но сложна для историка ранней индийской философии. «Миф, который предстояло развеять, — пишет во введении к своей работе В.К. Шохин, — миф о некоем анонимном, безличностном творчестве в индийской философии, которая слишком часто излагается как история школ, течений, направлений, в отличие от философии европейской, в которой справедливо всегда видели историю “живых филосо-

¹ Грамши А. Тюремные тетради. С. 27.

² Грамши А. Тюремные тетради. С. 27–28.

³ Грамши А. Тюремные тетради. С. 48.

фов»¹ Проблема взаимосвязи индивидуализированности и массовости, персонализированности и безличности субъекта философской деятельности является предметом дальнейшего исследования.

В общем виде проблема субъекта философского познания в литературе практически не обсуждается², за исключением традиционной темы субъекта познания. Но, как резонно заметил В.А. Жучков, «под субъективностью философского мышления и деятельности мы имеем в виду не всякую субъективность, а лишь определенный ее тип и форму»³

Анализируется первичное различие субъекта философской деятельности на индивидуальном уровне в виде фигур мудреца, софиста и философа⁴ Относительно систематическая феноменология мудреца и философа предложена недавно⁵. В более общей форме вопрос о «ктойности» философии поставил В.Е. Кемеров⁶ О значении такой постановки вопроса пишет В.Г. Лысенко, характеризуя методику анализа природы буддийской философии: «Акцент переносится с предмета и метода философствования на его адресата и адресанта. Это, в частности, значит, что предмет и метод должны рассматриваться в плане их операциональной зависимости от того, кто философствует и для кого»⁷

Первое сопоставление фигурантов демонстрирует множественность субъекта философской деятельности и нетривиальность

¹Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 3.

²Постановка проблемы скорее номинативна, чем дескриптивна. См.: Петренко В.В. Эмблематика субъективности в современной традиции философствования // Методология науки. Томск, 1997; Homo philosophans. Сборник к 60-летию профессора К.А. Сергеева. СПб., 2002; Бурмистров С.Л. Проблема субъекта философии в современной веданте // Путь Востока. Традиции и современность. Материалы V Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб., 2003; Чуешов В.И. Философ и философия // Философия и социально-культурное развитие: Материалы круглого стола, посвященного II международному дню философии в ЮНЕСКО (Минск, 14 ноября 2003 г.). Мн., 2004.

³Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 88.

⁴См., например: Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. М., 1982. С. 19–46, 212–225.

⁵Адо П. Что такое античная философия? М, 1999. С. 24–66.

⁶Кемеров В.Е. Общезначимый смысл социальной философии // XXI век: будущее России в философском измерении: Доклады Второго Российского философского конгресса (7–11 июня 1999 г.). Екатеринбург, 1999. С. 19.

⁷Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 117.

проблемы его определения. Хотя мудреца, софиста и философа рассматривают в определенном генетическом ряду, очевидно, что субъект философии не совпадает исключительно с профессиональным философом. Поэтому, с какими бы сложностями не приходилось сталкиваться при определении частных субъектов философской деятельности, необходима целостная характеристика субъекта философии.

Изобретение номинации «философ» объясняется добровольным отказом от звания мудреца. По мнению Гегеля, звание мудреца обязывало к активному участию в государственном строительстве. Но по приезду из Египта Пифагор застал в отечестве такую смуту, что счел мудрость по силам только богам. Он отстранился от политики и принял звание философа, значившее «противоположность участию в практической жизни, т. е. в государственных делах»¹ Мудрость привлекала Пифагора, но, убедившись в ее недоступности, он дистанцировался от нее и занял рефлексивную позицию по отношению к ней.

Любовь к мудрости была взаимной: философствовали не только люди, но и боги. Мысль, что «Дионис — философ и что, стало быть, и боги философствуют», казалась последнему посвященному «новостью довольно коварной»² Но пифагорейцы знали, что Апполон — философ. Они считали Пифагора то Пифийцем, то Апполоном из страны гиперборейцев, то Пеаном, то одним из олимпийских богов, который явился «в человеческом образе для пользы и исправления жизни смертного рода, чтобы благосклонно одарить смертную природу спасительной искрой счастья и любомудрия»³ Ямвлих не сомневался, что философия передана людям богами и ее невозможно воспринять иначе, кроме как с помощью богов.

Для христианских философов от Филона Александрийского до К. Ясперса Христос — первый учитель небесной философии. Эразм Роттердамский писал: «Иисус Христос, наоборот, творец мудрости и сама мудрость, свет истинный, который один рассеивает ночь мирской глупости. Он, сияние отчей славы, по свидетельству Пав-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. СПб., 1993. С. 224.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 2. С. 405.

³ Ямвлих. Жизнь Пифагора. М., 1998. С. 37.

ла, возродив нас в себе, стал для нас искуплением, оправданием и мудростью»¹ То же думают брахманы: «Бог принимает форму Гургу, является преданному ученику, учит его Истине и, более того, очищает его ум общением»²

Философ вкушает из источника мудрости, он посвящен. Как замечал Гегель, философы стоят ближе к господу, чем те, кто питается крохами духа. «Философы — это посвященные, присутствующие при движении внутри святилища и принимающие в нем участие»³ Поэтому в качестве верховного субъекта философии следовало бы рассматривать бога, а профессиональные философы — это посредники в общении философствующего бога и внимающего философии народа. И в настоящее время, отмечает В.Н. Борзов, предел философской деятельности — «деятельность профессионалов-философов, вещающих от лица некоего надындивидуального духовного начала»⁴

Пантеон олимпийских богов определил профессиональную матрицу философии. Апполон не мог жить без Диониса. Индивид со всеми его границами и мерами забывал апполонические законоположения, тонул в самозабвении дионисических состояний. «Чрезмерность оказывалась истиной; противоречие, в муках рожденное блаженство говорило о себе из самого сердца природы»⁵, — подчеркивал Ф. Ницше. Под чарами Диониса человек предавался дикому зверству, проникался идущей из глубины природы народной философией.

¹ Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу // Эразм Роттердамский. Философские произведения. М., 1986. С. 108. Отсюда вытекает самоопределение христианства как философской школы. См.: Пантелеев А.Д. Самоопределение христианства как философской школы. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://sno.nm.ru/publ/pant3.htm>.

² Шри Рамана Махарши. Весть Истины и Прямой Путь к Себе. Л. — Тируваннамалай, 1991. С. 69.

По мнению С.Л. Бурмистрова, неоведантизм воспроизводит гегелевскую схему развития абсолютного духа. Он поясняет: «Философия, следовательно, является формой саморефлексии, осуществляемой богом, который с ее помощью постепенно постигает самого себя и от изначально недифференцированного, неактивного состояния единства через состояние дифференцированности и разделенности, самоотчуждения, выраженное понятием майи, возвращается к себе, активному, дифференцированному, но единственному, преодолевшему самоотчужденность. Инструментом же философствования Брахмана являются отдельные философы (ибо они, как и все люди, тоже суть Брахман)». (См.: Бурмистров С.Л. Проблема субъекта философии в современной веданте. С. 40).

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1993. С. 148.

⁴ Борзов В.Н. О практически-духовном и теоретическом бытии философии // Социальные функции философии. Свердловск, 1981. С. 45.

⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. I. С. 71.

Народная (самородная, элементарная, стихийная, обыденная, житейская) философия оценивается как важная составляющая совокупной философской деятельности. Об этом писал, в частности, Б.Я. Пукшанский: «Между профессиональной и непрофессиональной (обыденной) формами философского сознания имеет место сложное взаимовлияние. С одной стороны, что уже отмечено ранее, профессиональная философия работает со стихийно складывающимися философскими предпосылками, критически их анализируя, эксплицируя, оформляя в последовательную теоретическую систему. С другой же стороны, продукты этой философской деятельности продолжает свою дальнейшую жизнь не только в самой профессиональной философии, но и в широком повседневном обыденном сознании, куда они проникают и где усваиваются через разнообразную учебную, популярную, художественную литературу, публицистику и иные средства популяризации»¹

Поскольку жизненный цикл философии начинается и завершается массовым субъектом философской деятельности, то последний есть основополагающий, базисный субъект данной деятельности. «Мудрость кричит на улицах», — утверждал Николай Кузанский² В связи с этим представляет интерес заявление В.А. Кувакина: «Речь идет о беспрецедентной в истории мировой философии задаче — установить вполне сознательную, поддающуюся подлинно демократической регуляции, глубоко гуманистическую и свободную, прямую и обратную связь между действительным философским сознанием общества, его различных слоев, групп, отдельных представителей и философией как постоянно фиксируемой профессиональным философским сообществом нормой, ее “квинтэссенцией”, непрерывно развиваемой, всесторонне и критически осмысляемой и воспроизводимой все в новых и новых просветленных разумом и обогащенных опытом масс формах»³

Демократизацией мудрости впервые занялись софисты. Профессиональные философы полагались на богов, а в миру были за-

¹ Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. Л., 1987. С. 82–83.

² Кузанский Н. Книги простецы // Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 362.

³ Кувакин В.А. Что такое философия? Сущность, закономерности развития и принципы разработки. М., 1989. С. 206.

бавны и беспомощны. Когда софисты изобрели красноречие, то, по мнению Гегеля, они приобрели практическое преимущество перед философами: «Мудростью считают именно знание того, что составляет силу среди людей и в государстве и что я должен признавать таковой; зная эту силу, я умею также побуждать других действовать в соответствии с моей целью. Отсюда восхищение, предметом которого были Перикл и другие государственные люди; ими восхищались потому, что те знали, что им нужно, и умели других поставить других на надлежащее место. Тот человек силен, который умеет сводить дела людей к абсолютным целям, движущим людьми. Предметом учения софистов был, следовательно, ответ на вопрос: что является силой в мире»¹

Софисты видели, как влечения и склонности властвуют над человеком. Философия дикой и нагой природы учила: буди, поднимай с их ложа все страсти, замыкай их чарами в свой круг, точи и налаживай софистическую диалектику. Софисты выступили как носители популярной философии, источниками которой, как указывал Гегель, являются «сердце, влечения, задатки, наше природное бытие, мое чувство права, бог...»² Убедившись, что человек есть мера всего, софисты разложили профессиональную философию в континуум вульгарной философии, возвращая каждого любителя мудрости к самому себе.

Обратившись к народу, софисты отвернулись от бога и начали депрофессионализацию философии. Поэтому Сократ вновь поставил вопрос об определении философа. Ссылаясь на дурную славу философии, Сократ предлагал выдвинуть «определение, кого именно мы называем философами, осмеливаясь утверждать при этом, что как раз философы-то и должны править»³ Итак, как возможен философ?

Истинными философами Сократ называл людей, в душе которых преобладает разумное начало. Онтология Платона допускала бытие субъекта философии: а) как профессионального философа, б) как философа-любителя, воспитанного в неподходящих для природы его души условиях, в) как философа на миг, т. е. любого человека, иногда проявляющего философское начало своей души. Слы-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1999. С. 10–11.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 142.

³ Платон. Государство // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. 474б.

вущих философами Платон квалифицировал как имеющих извращенные натуры, как воспитанных в неподходящих для философской природы условиях. Сократ не был воспитан в условиях идеального государства и потому часто «застревал на месте», блуждая среди множества разнообразных вещей по рынкам и мастерским, познавал не бытие, вечно тождественное самому себе, а людские толки о том, что худого и доброго в доме случилось. Следовательно, он показал собой, что возможен не философ, а только любитель философии, занимающийся ею попутно.

Поскольку разумным началом обладают и собаки, то, согласно Сократу, собакам также доступна философия. Доказывая Главкону, что будущий страж должен по своей природе еще и стремиться к мудрости, Сократ говорит, что самое большое его удивление состоит в том, что, увидев незнакомого, собака злится, хотя тот ее ничем еще не обидел, а увидав знакомого, ласкается, хотя он никогда не сделал ей ничего хорошего. «Но это свойство ее природы представляется замечательным и даже подлинно философским»¹, — продолжил Сократ. О дружественности или враждебности человека собака заключает по тому, знает она его или нет. В этом проявляется и стремление познавать, и стремление к мудрости.

Собачью мудрость пропагандировали киники. В парк *les betes philosophes* включали скорпионов, змей, сов, мотыльков, козлов и других животных с зачатками рассудка. Эмпатии, видимости понимания было достаточно для философского общения. Поэтому, когда Диогена урезонивали: «Ты неуч, а еще философствуешь», — он отвечал: «Даже подделываться под мудрость — уже философия».

Такого рода философию, не выходящую за пределы чувств, опирающуюся на здравый смысл и потому находящуюся в рамках противочеловеческого животного состояния, Гегель называл естественным философствованием². Люди проходили «низшую школу мудрости» в древних элевсинских мистериях Цереры и Вакха, вкушая тайны бытия. Следовательно, «даже животные не лишены этой мудрости, а, напротив, оказываются глубочайшим образом посвященными в нее; ибо они не останавливаются перед чувственными вещами как вещами, сущими в себе, а отчаявшись в этой реальности и с по-

¹ Платон. Государство. 376а.

² Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. СПб., 1999. С. 36–38.

льной уверенностью в их ничтожности, попросту хватают их и пожирают; и вся природа празднует, как они, эти откровенные мистерии, которые учат тому, что такое истина чувственных вещей»¹

В последующем любительское отношение к философии преобладало. В энциклопедической статье «Философ» Дюмарсе сетовал, что из-за смутности этого понятия нет ничего легче, как приобрести звание философа: достаточны «безвестная и уединенная жизнь, некоторая видимость мудрости и небольшая начитанность»² П.Л. Лавров также полагал, что философия настолько обыденна, что «мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо или дурно, но постоянно и неудержимо»³ Историки философии отмечают влияние и значимость традиции любительской философии от Р. Декарта до Л. Витгенштейна, от Мономаха до Н.А. Бердяева⁴

Сократическая концепция философа как существа разумного была поддержана. Т. Гоббс говорил: «Суть человека метафизична, его форма физична, а его образ жизни морален»⁵ Философию он определял как естественный человеческий разум, проходящий различные ступени формообразования.

Согласно И. Канту, «метафизика в своих основных чертах заложена в нас самой природой... и ее нельзя рассматривать как произведение свободного выбора или как случайное расширение при развитии опыта (от которого она совершенно отделяется)»⁶ Обыденная метафизика, на его взгляд, была полезна тем, что «отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций»⁷

¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. С. 58.

² Дюмарсе Ц.Ш. Философ // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 598.

³ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 516–517.

⁴ См., например: Сухов А.Д. Феномен русской философии // Общественная мысль: исследования и публикации. Вып. 4. М., 1993. С. 14.

⁵ Гоббс Т. Основы философии // Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. М., 1965. Т. 1. С. 49.

⁶ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука // Кант И. Трактаты. СПб., 1996. С. 233.

⁷ Кант И. Пролегомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 258.

Гегель соглашался, что человек «как мыслящее существо есть врожденный метафизик»¹. По его оценке, мнение о том, что «каждый непосредственно умеет философствовать и рассуждать о философии, потому что он обладает для этого меркой в виде своего природного разума»², приобрело прочность народного предрассудка. Практически все известные и малоизвестные философы разделяли это общее убеждение, над которым иронизировал, пожалуй, только Ж.-Ж. Руссо, который писал, что «вовсе не обязательно делать из человека философа прежде, чем делать из него человека»³.

Поскольку человека делает философом разум, Эпиктет определил философа как чистый разум. Как мышление (разум) понимался субъект философии Гегелем: «Что касается начала философии, то, по-видимому, она должна так же, как и другие науки, начать с субъективной предпосылки, а именно с некоего особенного предмета; если в других науках предметом мышления является пространство, число и т. д., то философия должна сделать предметом мышления само мышление»⁴.

Мышление противопоставляет себя самому себе для того, чтобы быть для себя и в этом другом все же лишь у себя самого. Субъект философии совпадает с ней как процессом. Само бытие понимается как философия — мышление о мышлении. Следовательно, субъектом философии является сама Философия.

Концептуально предсуществуя в объективированной форме, философия субъективируется как Философия. Аллегорически ее изобразил Бозций: «Явилась женщина с ликом, исполненным достоинства, и пылающими очами, зоркостью своей далеко превосходящими человеческие, поражающими живым блеском и неисчерпаемой притягательной силой; хотя была она во цвете лет, никак не верилось, чтобы она принадлежала нашему веку... Она была облачена в одежды из нетленной ткани, с изощренным искусством сплетенной из тончайших нитей... Но эту одежду рвали руки каких-то неистовых существ, которые растаскивали ее частицы, кто какие мог за-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1975. С. 240.

² Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. С. 37.

³ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 68.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 102–103.

хватить»¹ По словам Философии, эпикурейцы, стоики и прочие, им подобные, «одежду, которую я выткала собственными руками, разорвали, и, вырвав из нее клочья, ушли, полагая, что я досталась им целиком. Поскольку же у них были остатки моей одежды, они казались моими близкими, а неблагоразумие низвело некоторых из них до заблуждений невежественной толпы»²

Стало обычным, констатировал К. Ясперс, говорить о философии как о существе³ Символическая персонификация позволила, на его взгляд, соткать из разрозненных мнений философов объединяющее их предание. Зачем это нужно? Г.Г Шпет полагал, что «ошибается и заблуждается не философия, а философы... А философ, в свою очередь, обязан принять на себя свои философские ошибки и нести за них ответственность»⁴

К сожалению, рассуждал он, нельзя определить философа, не определив предварительно понятия философии, т. е. не изложив какую-либо определенную философию. Поэтому возникает сомнение в возможности определения философа. Как говорил Ф. Ницше, «это нужно “знать” из опыта — или нужно иметь гордость не знать этого»⁵

В онтологии Гегеля обращает внимание возможность такого различения бытия, которое оттеняет разные определенности в процессе его развертывания. По Гегелю, становление есть такое единство бытия и небытия, которое включает и возникновение. Соответственно, результат становления необходимо содержит не только наличное, как указывает Гегель, но и личное бытие. Как отмечалось, «даже бергсоновская длительность нуждается в фигуре бегуна»⁶ Нечто корреспондирует Некто иной.

Поскольку наличное бытие по своему становлению есть бытие с некоторым небытием, а именно — с Ничто, то личное бытие есть бытие с Никто. Житейское воззрение требует назвать субъекта философии: «Да кто же этот субъект? ... Назовите его по имени!». «На та-

¹ *Бозций*. Утешение философией // Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 190–191.

² *Бозций*. Утешение философией. С. 193–194.

³ *Ясперс К.* Философская вера. С. 430.

⁴ *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? // Шпет Г.Г. Философские этюды. М., 1994. С. 261.

⁵ *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 338.

⁶ *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М. — СПб., 1998. С. 84.

кое требование школьно житейского воззрения, как на вопрос ослепленного циклопа Полифема, субъект философии должен, подобно хитроумному Одиссею, ответить так: “Кто я? — Никто!”¹ Иначе как объяснить восстание Ничто: «Но вот опять восстает Ничто и утверждает, что все, о чем до сих пор учило рассуждение в согласии с истиной и необходимостью, есть ничто»²?

Бытие, чистое бытие Гегеля не совсем пусто и потому не только ничто. В отношении бытия как начала философии справедливы все замечания Гегеля, высказанные в адрес Я как чистого знания. Бытие не лишено рефлексии, оно мыслится и обременено мышлением. Это Мы-бытие. Следовательно, мышление (и философия) необходимо самоопределяется не только как рефлектированное становящееся наличное бытие, но и как рефлексирующее личное бытие³. В онтологии Гегеля субъект философии определяется в суппозиции наличному бытию как личное бытие, становящееся и рефлексирующее.

Субъект философии как рефлексирующее личное бытие с некоторых пор опознается как Я: «Субъект философии есть по преимуществу единичное я как познающее»⁴, — писал В.С. Соловьев. Необычность Я как субъекта философии состоит в его единичности, совпадающей с всеобщностью бытия. Пограничность Я миру дает Л. Витгенштейну основание утверждать, что «философское “Я” — это не человек, не человеческое тело или человеческая душа, с которой имеет дело психология, но метафизический субъект, граница — а не часть — мира»⁵. Метафизический субъект «не принадлежит миру, а представляет собой некую границу мира»⁶.

Обобщенный метафизический субъект не ограничен отдельными людьми. Это некая граница, охватывающая и захватывающая мир:

¹ Соловьев В.С. Теоретическая философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 821.

² Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 63.

³ Ранее Гегель определял наличное бытие как снятое личное бытие. См.: Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. М., 1972. Т. 1.

⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов) // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 6.

⁵ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 5.641.

⁶ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 5.632.

«“Я” привносится в философию тем, что “мир есть мой мир”»¹ Наличное бытие принадлежит Я и замыкается в нем. Следовательно, «Я есть мой мир»². Все, что и кто не-Я, никак не означает сущего, которое сущностно лишено свойств Я, но имеет в виду определенный способ бытия самого Я. В конце концов, «если у буддхисаттвы есть образ “Я” то он не является буддхисаттвой»³

Флексивное Я нетождественно рефлексивному Я. Окруженный флексивным Я, мир извлекается в рефлексивном Я. О подобном процессе писал Шеллинг: «Между объективным Я и философствующим Я существовало примерно такое же отношение, как между учеником и наставником в беседах Сократа. В объективном Я в каждый данный момент было в свернутом состоянии положено больше, чем оно само знало; деятельность субъективного, философствующего Я состояла только в том, чтобы помочь объективному Я прийти к познанию и сознанию того, что в нем положено, и таким образом привести его в конце концов к полному самопознанию»⁴

Поэтому М. Унамуно не хотел употреблять местоимение Я для обозначения неприсутствияразмерной конкретизации субъекта философии и говорить, «что философствует философское я, а не человек, чтобы не путать это конкретное, определенное я, я из плоти и крови, которое страдает от зубной боли и находит жизнь невыносимой, если смерть означает уничтожение личного сознания, чтобы не путать его совершенно с другим я, с проникшим сюда контрабандой Я с большой буквы, с теоретическим Я, который ввел в философию Фихте, так же как и с Единственным Макса Штирнера»⁵

Субъект философии раскладывается на физическую и метафизическую субъектность. По определению М. Козачинского, «материальный субъект — с точки зрения или наименования этики есть человек, потому что человек сам называется нравственным философом; субъект формальный ее же есть рассудок человека»⁶ С. Калиновский

¹ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 5.641.

² Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 5.6.

³ Алмазная сутра // Жизнь Будды. Новосибирск, 1994. С. 226.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 470.

⁵ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. К., 1996. С. 49.

⁶ Козачинский М. Книга третья. Нравственная философия, или этика // Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII. Киев, 1987. С. 305.

в «тотальном» субъекте философии объединял человека и разум как материального и формального субъектов¹

Структура интересубъектности выражена в переходе физического субъекта философии в метафизическую позицию. Смерть — начало жизни философа, восходящего в мир идей. Философ, напоминая Х. Ортега-и-Гассет, «убивает в себе живого человека, чтобы, преобразовавшись, возродиться как чистый разум»² Философ переходит в свое собственное произведение: «Его творение сделалось его “Я”». Он из себя создал нечто непреходящее, вечное, наперекор всему»³

Бытие наперекор, указываемое Ф. Ницше, раскрывает транспозицию философа. Метафизический субъект не трансцендентен физическому субъекту. Когда Платон «пользовался Сократом как семиотикой для Платона»⁴, в знаковой явленности метапозиции он физически расширял физического субъекта философии. Последний имманентен символическому бытию, которое обращается и определяет его.

Как признавался Ф. Ницше, «мы страшимся наших собственных мыслей, понятий и слов, и вместе с этим чтим в них самих себя; мы невольно приписываем им силу награждать, презирать, хвалить и порицать вас; мы обращаемся, следовательно, с ними как со свободными духовными особами с независимыми силами, как равные с равными...»⁵ Обращаясь с мыслями как «с личностями, с которыми необходимо бороться, сродниться, которых необходимо оберегать, лелеять, вскармливать»⁶, философ вводит концептуальные персонажи.

Для Ж. Делеза и Ф. Гваттари концептуальные персонажи — подлинны субъекты философской деятельности. Персонажи представляют философов, излагают концепты, участвуют в творчестве концептов, сами одушевляют особые концепты. Концептуальный персонаж становится «эквивалентным самому философу, так что Кузнец или даже Декарт должны были бы подписываться “Идиот”, подобно

¹ Калиновский С. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть этика // Памятники этической мысли на Украине XVII первой половины XVIII. Киев, 1987. С. 55.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 91.

³ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения // Ницше Ф. Странник и его тень. М., 1994. С. 159.

⁴ Ницше Ф. Ессе homo. Как становятся сами собой // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 2. С. 741—742.

⁵ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. С. 159—160.

⁶ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. С. 158.

тому, как Ницше подписывался “Антихрист” или “Дионис распятый”»¹ Приобретая самодостаточность, концептуальный персонаж обращается и захватывает философа: заставив Сократа стать философом, Платон сам стал Сократом. Поэтому «концептуальный персонаж — это не представитель философа, — резюмируют Ж. Делез и Ф. Гваттари, — скорее даже наоборот, философ предоставляет лишь телесную оболочку для своего главного концептуального персонажа и всех остальных, которые служат высшими заступниками, истинными субъектами его философии»²

Философское высказывание как будто совершается само собой. На фоне концептуального персонажа автор удаляется, делается меньше ростом, теряется в глубине истории. Смерть автора возмещается рождением читателя. «Если бы предшествующие философы не прошли через эти “опыты мысли”, то проделать это пришлось бы их последователю, который был бы вынужден остановиться на этом, став, в свою очередь, тем же предшественником»³, — пришел к выводу Х. Ортега-и-Гассет. Вся вереница мыслителей выступает как единый Философ, проживший две с половиной тысячи лет.

Если Философия — абстрактно-общий субъект философии, то массовидный Неизвестный Философ — конкретно-всеобщий субъект ее. Фигура Неизвестного Философа адекватна авторскому самосознанию средневековья. Специфика субъекта современной философии также усматривается в том, что прошло время великих мыслителей, и наступила эпоха коллективного философского разума⁴ Правда, коллективным разум был и в своих истоках. Древняя мудрость, на взгляд А.И. Ракитова, безлика⁵ Философия Древней Индии до сих пор воспринимается как анонимная⁶. Парадигмальным воплощением коллективного философского дискурса стал «Краткий курс истории ВКП (б)», наиболее влиятельный философский текст XX в. Оценивая значение этого текста, В. Филатов с горечью говорит о тысячах фило-

¹ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 84.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 83.

³ Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 220.

⁴ История философии: Запад — Россия — Восток (книга четвертая: Философия XX в.). М., 1999. С. 403.

⁵ Философия. Основные идеи и принципы: Попул. очерк / Под общ. ред. А.И. Ракитова. М., 1990. С. 7.

⁶ Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 3.

софов, которые были вынуждены его толковать и перетолковывать, о миллионах людей, пропускаемых через курс «истмата и диамата». На его взгляд, это являло картину философствования, невиданную со времен древних греков¹

В современной критической литературе об официальной советской философии, действительно, не так легко найти какую-либо позитивную оценку. Таковой, пожалуй, можно счесть характеристику исторического материализма, предлагаемую Н. Козловой. «Для массы людей, только выходящих из традиционной культуры, процесс массового обучения “Краткому курсу” был обучением роду новой рациональности, формой освоения новых когнитивных стандартов, — пишет она. — Идея контроля над анонимными социальными силами входила в массовое сознание через идею исторической необходимости, как она формулировалась в “Кратком курсе”, а “прогресс” становился ключевой точкой на когнитивной карте советского человека»²

Овладевая субъектом «люди-масса», идола театра и концептуальные персонажи приобретают телесную силу. Философ возрастает и разрастается в исторический блок элементов индивидуальных, субъективных и элементов массовых, объективных. Субъектность великого или просто выдающегося философа не ограничивается его физической индивидуальностью. Она расширяется в его активных взаимоотношениях с той социальной средой, которую он хочет изменить и которая оказывает на него обратное воздействие, вынуждая его к постоянной самокритике: «Преобразовывать внешний мир, общие отношения означает усиливать самого себя, развивать самого себя»³, — пишет А. Грамши.

Развитие политической концепции гегемонии, согласно А. Грамши, означало огромный философский прогресс. Гегемония — отношение педагогическое. Вербально воспринятая философия привязывает к определенной социальной группе, направляющей сознание и поведение. Но даже сознание того, что ты являешься частью определенной силы-гегемона — это первая фаза прогрессирующего само-

¹ *Филатов В.* Диалектический материализм // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 165.

² *Козлова Н.* Исторический материализм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 231.

³ *Грамши А.* Тюремные тетради. С. 60.

сознания. «Критическое постижение самого себя осуществляется, — утверждал А. Грамши, — через борьбу политических гегемоний, противостоящих направлений, сначала в области этики, затем политики, чтобы вылиться наконец в высшую разработку собственной концепции действительности»¹

Особое значение в развитии философии, на взгляд А. Грамши, принадлежит политическим партиям. Партии действуют как своего рода экспериментаторы, которые организуют брожение умов, доводят инстинктивное осознание «отличия», «отделения», независимости до разработки единого и стройного мировоззрения, этики и политики, распространяемых среди общественности. Производя отбор из активной массы, «партии вырабатывают новые интеллекты, цельные и всеохватывающие, то есть являются тем тиглем, в котором теория сплавляется воедино с практикой, понимаемой как реальный исторический процесс»²

Следовательно, для того, чтобы стать критикой действительности, критика разума становится духовной массой и пребывает среди нас. История показывает, что критика становится духовной массой не для того, чтобы остаться с массой, а для того, чтобы избавить массу от ее массовой массовости, возвысить популярный способ выражения массы до критического языка. Когда критика усваивает популярный язык массы и перерабатывает этот абстрактный жаргон в духовную квинтэссенцию времени, то это и есть самая первая ступень восхождения. Философ приходит *post festum*. В немногих индивидуумах разум массы в преддверии движения приходит к осознанию перспектив самого себя.

Сегодня подчеркивают индивидуальный, личный характер субъекта философии³. Вопреки материалистическому пониманию истории Б.Э. Быховский утверждал, что «историю философии творят не массы, а отдельные личности (хотя всегда, вольно или невольно, либо в интересах масс, либо вопреки этим интересам), через призму ин-

¹ Грамши А. Тюремные тетради. С. 34–35.

² Грамши А. Тюремные тетради. С. 36.

³ Философия: Учебник для высших учебных заведений. Ростов н/Д., 1995. С. 22; Философия. Основные идеи и принципы: Популярный очерк / Под общ. ред. А.И. Ракитова. М., 1990. С. 7; Гуревич П.С. Введение в философию: Учебное пособие для учащихся 10–11 классов средней школы. М., 1997. С. 26.

дивидуальности которых преломляется дух времени»¹ Труды философов сравнивают с творениями художников.

По убеждению А. Грамши, философия философов — это цепь вершин в развитии массового философского сознания. Философская деятельность масс непосредственно соединяет философию, доставшуюся в наследство от прошлого и философию, рождаемую в повседневных коллективных действиях по изменению действительности. Таким образом, массовый субъект подспудно обеспечивает связь вершин, непрерывность и преемственность историко-философского процесса. Специализированный субъект философской деятельности выражает тектонические сдвиги в философско-историческом процессе и, поглощаясь массой, обеспечивает дискретность развития философии. И новая, вознесенная для поклонения змея мудрости безболезненно сбрасывает с себя дряблую кожу; только память сохраняет мертвый образ прежней формы духа как некоторую неизвестно как протекавшую историю.

§ 2. Объективная цель философии

Сознательная цель как закон определяет способ и характер человеческой деятельности. С позиций марксизма, проблема цели, отметил Н.Н. Трубников, является узловым пунктом всякого мирозерцания, «точкой пересечения теоретической концепции и практической позиции, вытекающей из этой концепции»². Поэтому проблема цели философии, казалось бы, должна стать важной темой для дискуссий.

К сожалению, в отечественной философии отсутствуют специальные обобщающие исследования цели философской деятельности³. Тема цели обычно поднимается только при изложении и критическом анализе субъективных целей отдельных философских учений. Объективная направленность развития и результаты всей философской деятельности в целом практически не затрагиваются. Возможно, это объясняется кажущейся тривиальностью и несущественностью квалификации содержания цели и раскрытия механизма

¹ Быховский Б.Э. Людвиг Фейербах. С. 20.

² Трубников Н.Н. Цель // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 462.

³ Публикацию А.Н. Уайтхеда также нельзя рассматривать даже как постановочную. См. Whitehead A.N. The Aim of Philosophy [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.hyattcarter.com>.

целесообразования. Так, излагая учение И. Канта, авторы известного учебника спрашивают: «В чем же усматривается высшая цель, главный смысл философских исканий?»¹ Но определенного ответа не предлагают. Рассуждение ограничивается указанием на человека, человеческое счастье, благо, блаженство, достоинство, высокий нравственный долг как высшие цели неизвестного рода деятельности.

Возникает вопрос о соотношении цели философии и цели жизни человека. Концепция тождества целей формулировалась Хрисиппом: «Поэтому (высшая) цель — жить в согласии с природой — согласно своей природе и общей природе, не делая ничего такого, что запрещается общим законом, а именно правильным разумом, проникающим все; он же присущ и Зевсу, устройтелю и управителю всего сущего»² С точки зрения Ф. Ницше, все философские системы имеют одну цель: радость бытия и наслаждение своим Я³

Популярная в индийской философии концепция жизненных целей указывала три задачи человека: 1) артха — обретение материальных благ и мирского успеха, 2) кама — чувственные удовольствия, 3) дхарма — достижение религиозных заслуг. Позднее была добавлена мокша — освобождение как прекращение страданий и перевоплощений и одновременно обретение высшего просветления и блаженства⁴ Эта задача, возможно, специфична для философии.

Комментируя толкование интереса и цели философии как чистой истины, В.С. Соловьев резонно замечал, что нельзя остановиться на этом слишком широком, общем определении: «Моралист, изыскующий истинное добро, богослов, толкующий истинное откровение Божества, также заняты истиною, и, однако, не все они бывают философами. Точно так же интерес к истине вообще не составляет отличительного признака философии по отношению к математике, истории и другим специальным наукам, которые все стремятся к истине»⁵

¹ Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 47.

² Цит. по: Кошеленко Г.А., Маринович Л.П. Эпиктет // Беседы Эпиктета. М., 1998. С. 14.

³ Ницше Ф. Странник и его тень // Ницше Ф. Странник и его тень. М., 1994. С. 309.

⁴ Шохин В.К. «Брахмасутрабахашья» Шанкары о цели человеческого существования // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997. С. 294–295.

⁵ Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 761.

Следовательно, цель философии включает специфические задачи философа, а также абстрактные и конкретные целеуказания для иных субъектов. Различные группы целей (задач) философии выделял В. Вундт. Он утверждал, что в цели философии содержатся две цели: «теоретическая, чисто интеллектуальная, коренящаяся в стремлении нашего разума к единству и связности знания, и практическая, принадлежащая к чувственной стороне нашей душевной жизни и стремящаяся к мирозерцанию, идущему навстречу нашим субъективным желаниям»¹ В краткой формулировке двойная цель философского исследования состоит «в выработке общего мирозерцания, которое должно удовлетворять требованиям нашего разума и потребностям нашей души»² На аналогичную двойственность цели философии указывали О. Конт³ и многие другие философы, которые, правда, отдавали предпочтение какой-либо одной из задач. По мнению Ж. Маритена, «сторонники диалектического материализма заявляют, что задача философии — не в созерцании мира, а в его изменении...»⁴ Сами же сторонники приоритетной считают не практическую, а теоретическую цель. По энциклопедическому определению, философия есть форма общественного сознания, направленная на выработку целостного взгляда на мир и на место в нем человека⁵

Как практическую рассматривает задачу философии прагматизм. «Вся задача философии должна была бы состоять в том, чтобы указать, какая получится для меня и для вас определенная разница в определенные моменты нашей жизни, если бы была истинной та или иная формула мира»⁶, — заявлял У. Джеймс. Выведение формулы мира, на его взгляд, не так важно, ибо каждый имеет свою философию, которая не есть нечто сугубо специальное, а есть более или менее смутное чувство.

¹ Вундт В. Введение в философию. С. 21.

² Вундт В. Введение в философию. С. 20.

³ Конт О. Дух позитивной философии // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 65.

⁴ Маритен Ж. Философ во граде // Маритен Ж. Философ в мире. М., 1994. С. 19.

⁵ Лекторский В., Огуцов А., Швырев В., Юдин Э. Философия // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 332.

⁶ Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 227.

Если У. Джеймс оценивал теоретическую цель как малозначимую из-за очевидности для каждого его собственной формулы мира, то Т. Гоббс думал, что решение теоретических задач требует огромных усилий, которые окупятся только при достижении практической цели. «Цель, или назначение, философии заключается, таким образом, в том, что благодаря ей мы можем использовать к нашей выгоде предвидимые нами действия и на основании наших знаний по мере сил и способностей планомерно вызывать эти действия для умножения жизненных благ, — писал он. — Ибо одно преодоление трудностей или открытие наиболее сокровенной истины не стоит тех огромных усилий, которых требует занятие философией; я считаю еще менее возможным, чтобы какой-либо человек усердно занимался наукой с целью обнаружить перед другими свои знания, если он не надеется достигнуть этим ничего другого. Знание есть только путь к силе»¹ Конечную цель философии Т. Гоббс видел в силе.

Разнообразие трактовок цели и задач философии настолько велико, что Л. Шестов вынужден был спросить: «Вы знаете, как философ определяет задачу философии — не для толпы, а для себя и для посвященных?»² И привел в пример стоиков, доказывавших толпе, что добродетель как последняя цель, как смысл и содержание жизни, заменяет Бога.

Круг задач, которые предписывались философии, необычайно широк. Они ставились в горизонте стадияльной структуры философствования, различных его уровней и функциональных приложений³ Ситуативность целеобразования, обусловленная конкретными условиями, определяет такие цели как задачи. Поэтому следует различать цели и задачи философии. Необходимая связь конкретных условий и цели деятельности определяется как интерес. Цель философской деятельности выражает философский интерес, следовательно, последний должен быть выделен как звено механизма целеобразования.

¹ Гоббс Т. Основы философии. С. 55.

² Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т. 1. С. 47.

³ Трудности абстрагирования определяют постановку вопроса о существовании общей цели (задачи) философии: «... Невозможно ни в частностях, ни вообще определить, что является задачей философии и что вследствие этого от нее требуется. Каждая ступень и каждое начало ее развития несут в себе свой собственный закон. Говорить можно лишь о том, чем философия не может быть и чего она достичь не может». (См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 94.)

Представление о философском интересе использовал Фихте. Утверждая, что «последнее основание разногласия идеалиста и догматика есть различие их интересов»¹, высший и основной интерес он видел в интересе к себе, в сохранении и утверждении самости философа.

Утверждение самости философа интересубъектно. Философский интерес заключается в воспроизводстве самости через полагание в другого. «Гуру есть Самость... Бог принимает форму Гуру, является преданному ученику, учит его Истине и, более того, очищает его ум общением. Ум преданного обретает силу и становится способным обратиться вовнутрь. Посредством медитации он проходит дальнейшее очищение и остается спокойным, без малейшего волнения. Эта спокойная Поверхность и есть Самость»²

В античной философии самость была другом, и в статусе друга философ становился другим. Мудрецы считались друзьями богов, а цель философа состояла в общении с богами. Поскольку у друзей все общее, то «общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах»³ Поэтому считалось, что жизнь мудреца длится долго. «Он не заключен в пределах того же земного срока, что прочие смертные; он не связан законами рода человеческого; все века служат ему, как богу»⁴ Сенека уточняет, что мы можем спорить с Сократом, сомневаться с Карнеадом, наслаждаться покоем с Эпикуром, побеждать человеческую природу со стоиками или выходить за ее пределы с киниками⁵

Философ знаком не только с современниками. «...Можно обойтись без современных философов — Вундта или Спенсера, — соглашался Л. Шестов, — но без Платона или Плотина вы не обойдетесь. Древние философы, при всей своей отсталости, даже невежественности в областях положительного знания, для нас вечные и незамени-

¹ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993. Т. 1. С. 460.

² Шри Рамана Махариси. Весть Истины и Прямой Путь к Себе. С. 69.

³ Платон. Государство. 500d.

⁴ Сенека Л.А. Диалоги «О скоротечности жизни» // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997. С. 32.

⁵ См. также: Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской *criticium vitae* // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 171.

мые учителя»¹ Благодаря учительному отношению вечный Эпикур (и Сократ) «жил во все времена и живет еще и доныне»² По словам Сенеки, мудрецы сохраняют нерастраченными не только собственные годы: к отведенному им времени они прибавляют и все остальное, делая своим достоянием все годы, истекшие до них. Поучительна в этой связи интерпретация философии как интереса потенциально бессмертного мудреца к смерти.

Дружеское отношение к мудрости снижает степень близости с самостью. Фалес не был уверен, что он мудрейший, и греки «окончательно зафиксировали смерть мудреца и заменили его философами, друзьями мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают»³ Философ оказывается в пути, а мудрость — в конце пути. Результат философской деятельности упраздняет цель. Этот закон действует в отношении субъекта философии. По определению, когда философ достигает мудрости, он перестает быть любителем, а становится мудрецом. Движение к мудрости есть самоупразднение философа⁴ Поэтому адекватная формулировка абстрактно-общей цели философии — положительное самоупразднение философа⁵

Полная концепция цели философии требует определения не только субъективного образа будущего, определяющего текущую деятельность. Целевая причина — *telos* философии — включает конечный результат, который, наряду с целевым продуктом, ближайшими и отдаленными последствиями, определяет последующее движение. Существенной задачей является определение эффективности фило-

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам) // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т. 2. С. 241.

² Ницше Ф. Странник и его тень. С. 360.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 11.

⁴ Или самопожертвование: «Философия — это своего рода мистерия любви. Посвящаемый в нее влечется какой-то высшей силой от незнания к полноте знания и приводится в конце пути к состоянию исступления и самоотречения, ибо, окончательно овладевая предметом своей любви — мудростью, философ испускает из себя и перестает уже быть философом, растворяясь в мудреце. Поэтому истинная философия, как и всякая настоящая любовь, есть самопожертвование» (См.: Майоров Г.Г. Роль Софии-Мудрости в истории происхождения философии // Логос. 1991. № 2. С. 146.)

⁵ «Философствующий не хочет быть тем, что он есть, и прежде всего он не хочет быть философствующим... Иными словами, всякое подлинно философское говорение пытается упразднить самого себя. Таков основной вывод настоящего исследования», — пишет Т.В. Филатов. (См.: Филатов Т.В. Введение в технологию философствования. Самара, 1996. С. 213.)

софской деятельности, на что обратил внимание Р.С. Сейфуллаев¹ Если философы искали истину вечную, то какой ценой они нашли ее?

Определяясь как любовь к мудрости, философия определяет мудрость как свою цель, а отправной пункт как ученое незнание. Если начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то приходят к *dosta ignorantia*, знанию того, что ничего не знаешь. С того времени, по классификации Л. Шестова, философы делятся на две группы: «Одни, — и таких было подавляющее большинство, — хотели думать и думали, что они очень много знают, другим казалось, что они знают очень мало»²

Избрав первоначальную нищету познания, философ, на взгляд Х. Ортега-и-Гассета, «доходит до болезненной чувствительности: не может поверить ни в одну сколько-нибудь значительную чужую идею, использовать ее, просто жить ею»³ С одной стороны, философ усматривает свою цель в прояснении мыслей: «Мысли, обычно туманные и расплывчатые, философия призвана делать ясными и отчетливыми»⁴ С другой стороны, философ показывает, как писал Л. Шестов, что «даже там, где все людям представляется ясным и понятным, все необычайно загадочно и таинственно...»⁵ Н.А. Бердяев подчеркивал, что «познающий издревле хотел разгадать загадку бытия, проникнуть в тайну наиреальнейшей действительности, а на вершине философской мысли цель познающего оказалась упраздненной»⁶

Возникает впечатление безрезультатности и даже бесцельности философской деятельности. Разность цели и результата философии была очевидна. Примером является Конфуций, вслед которому некто сказал: «Вот человек, который знает, что ему ничего не удастся, и все-таки продолжает действовать». Махатма Ганди учил: «Все наши усилия тщетны, но мы не должны их прекращать». Пример философов был заразителен. «Благодаря философии, хотя и вопреки ее

¹ Сейфуллаев Р.С. Мировоззренческая функция философии и методология научного познания // Роль методологии в развитии науки. Новосибирск, 1985.

² Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 49.

³ Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. С. 314.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 4. 112.

⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Сочинения в 2-х томах. М., 1993. Т. 1. С. 656.

⁶ Бердяев Н.А. Философия свободы // Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 18.

смыслу, люди открыли путь к нигилизму, — сожалел К. Ясперс. — Поэтому философию стали считать опасной»¹

Сенека оправдывался: «Цель мудреца не в том, чтобы непременно добиваться в жизни всего, за что бы он ни взялся, а в том, чтобы все сделать правильно; цель же кормчего — непременно привести корабль в гавань»². И. Кант описывал метафизику как «безбрежное море, в котором движение вперед не оставляет никакого следа, а на горизонте его нет никакой видимой цели, по которой можно было бы судить, насколько мы приблизились»³

Системная ничтожность результата сколь угодно масштабного философствования стала очевидной, как полагал Гегель, в диалогах Платона: «Платоновская диалектика даже в “Пармениде”, а в других произведениях еще более непосредственно, с одной стороны, также имеет своей целью только разбор и опровержение ограниченных утверждений через них же самих, с другой стороны, вообще имеет своим результатом ничто. Обычно видят в диалектике лишь внешнее и отрицательное действие, не относящееся к самой сути дела, вызываемое только тщеславием как некоторой субъективной страстью колебать и разлагать прочное и истинное, или видят в ней по меньшей мере действие, приводящее к ничто как к тому, что составляет тщету диалектически рассматриваемого предмета»⁴

Самоупражнение философии оценивалось не только отрицательно. Поясняя свое понимание кризиса западной философии, В.С. Соловьев возражал против позитивистской оценки закончившегося этапа развития как бесплодного. Он считал, что «окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное, универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне и потому неудовлетворительно»⁵. Позже П.С. Юшкевич отметил нарастание в обществе метафизических настроений, вследствие чего «учению о прогрессив-

¹ Ясперс К. Философская вера. С. 431.

² Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. Кемерово, 1986. LXXXV (32).

³ Кант И. О вопросе, предложенном на премию Королевской Берлинской Академией наук в 1791 году: Какие действительные успехи сделала метафизика в Германии со времени Лейбница и Вольфа? // Кант И. Сочинения. В шести томах. М., 1966. Т. 6. С. 179.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 37–38.

⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 5.

ном самоупрезрению философии был нанесен сильный удар»¹. Напоминая, что философия всегда терпит крах, Х. Ортега-и-Гассет спрашивал: «Не является ли то, что мы называем постоянным крахом философии, ее положительной миссией?»² По его мнению, впечатление краха возникает из кризиса роста, перехода к философии более полной и радикальной.

Завершение очередного философского предприятия возвращает, как правило, к истине начала. Пребывание в мире Софии подтверждает истину доксы. Гегель подчеркивал: «Задача философии состоит лишь в том, чтобы ясно осознать то, что люди издавна признавали правильным относительно мышления. Философия, таким образом, не устанавливает ничего нового; то, что мы получили здесь с помощью нашей рефлексии, есть непосредственное убеждение каждого человека»³. Н.А. Бердяев указывал на возврат к мифу: «Философия начинается с борьбы против мифа, но кончается она тем, что приходит к мифу как увенчанию философского познания»⁴.

С точки зрения К. Ясперса, профессиональный философ впадает в детство: «В своих начатках философские мысли присутствуют в каждом человеке, в наиболее чистом виде иногда в детях. Обнаруживать такие ходы мыслей, прояснять их и раскрывать, повторять их и узнавать в них то, что мыслилось на протяжении тысячелетий, — дело философии как превратившегося в профессиональное ремесло мышления»⁵. В вечном возвращении философствующий человек обретает свои истоки.

Отчасти положительный опыт самоупрезрения философии корректировал ее цель: «Не является философом тот, кто, наметив определенную цель, слепо придерживается ее»⁶. Издревле говорили: «Будь безумным, чтобы стать мудрым». Ф. Ницше спрашивал: «Положим, мы хотим истины, — отчего же лучше не лжи? Сомне-

¹ Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания) // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 151–152.

² Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. С. 306.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 119.

⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 232.

⁵ Ясперс К. Философская вера. С. 431.

⁶ Какабадзе З.М. Философия и жизнь // Философия, культура, человек. Тбилиси, 1988. С. 8.

ния? Даже неведения?»¹ К уточнению цели призывал и Л. Шестов: «Философия должна бросить попытки отыскания *veritates aeternae*. Ее задача научить человека жить в неизвестности — того человека, который больше всего боится неизвестности и прячется от нее за разными догматами. Короче: задача философии не успокаивать, а смущать людей»² Успешно с этим справлялся скептик, который «высказывает свои положения так, что по своему смыслу они сами себя упраздняют»³

Одна из маленьких трагедий философа — познание и незнание себя. Отказывая Федру в обсуждении случайного вопроса, Сократ говорит: «У меня же для этого досуга нет вовсе. А причина здесь, друг мой, вот в чем: я никак еще не могу, согласно дельфийской надписи, познать самого себя. И, по-моему, смешно, не зная пока этого, исследовать чужое. Поэтому, распростившись со всем этим и доверяя здесь общепринятому, я, как только что и сказал, исследую не это, а самого себя: чудовище ли я, замысловатее и яростнее Тифона, или же существо более кроткое и простое и хоть скромное, но по своей природе причастное какому-то божественному уделу?»⁴ Сократ никак не мог познать себя, и к концу жизни он знал о себе не более чем тогда, когда впервые почувствовал свой гений.

Об этой горькой доле философа писал С.Л. Франк: «Философия есть по своему первоначальному замыслу — все равно, в филогенетическом или в онтогенетическом своем развитии, в своем первом зарождении в истории человеческой мысли вообще или в первом своем замысле в каждом человеческом сознании, одержимом пафосом философствования, — попытка постигнуть, выразить адекватно в связанной системе понятий все бытие без остатка. Но как только она доходит до осознания самой себя, до ясного узрения своего значения перед лицом самой реальности — исторически с полной отчетливостью в лице Сократа, но по существу уже в лице изумительного мудреца Гераклита и — в другом конце мира — в лице индусской мудрости Упанишад — она с очевидностью осознает неосуществимость этого

¹ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего. С. 244.

² Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. Л., 1991. С. 52.

³ Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. I (7: 15).

⁴ Платон. Федр // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. 229е–230а.

своего первоначального замысла. Но именно в этом сознании впервые осуществляется сполна подлинный замысел и подлинное высокое назначение философии. Ибо лишь этим она доводит человеческую мысль до ее высшего, последнего достижения, до состояния умудренного, ведающего неведения — того неведения, которое есть высшее и сполна адекватное ведение»¹

Философская деятельность напоминает труд Сизифа, хитрейшего и осмотрительнейшего из смертных. «...Каждый, кто всерьез хочет стать философом, должен “раз в жизни” вернуться к самому себе и, ниспровергнув в себе все до сих пор имевшие для него значимость науки, постараться заново их построить. Философия — мудрость — есть всецело личное дело философствующего, — убеждал Э. Гуссерль. — Она должна состояться как его мудрость, как им самим добытое стремящееся к универсальности знание, за которое он от начала и в каждом продвижении мог бы быть ответственным на основании своих абсолютных усмотрений. Приняв решение направить свою жизнь к этой цели, т. е. то решение, которое единственно может способствовать моему философскому становлению, я тем самым сделал выбор в пользу первоначальной абсолютной нищеты познания»² Философ говорит «да», — его усилиям, казалось бы, нет конца. Такова изнанка и цена победы.

Поскольку философия имеет побочные цели, значительны ее побочные результаты. Показательны в этом отношении исследования в области философии математики. Характеризуя глубокий кризис, в котором с 50–60-х гг. оказались основные философско-математические школы, В.В. Целищев приводит любопытное замечание А. Мостовского: «Философские цели трех школ не были достигнуты, и, судя по всему, мы не ближе к полному пониманию математики, чем основатели этих школ». В.В. Целищев убежден, что «активность этих школ принесла огромное число важных результатов и открытий, которые углубили наше знание математики и ее отношения к логике. Как часто случается, эти побочные продукты оказались более важными, чем исходные цели основателей этих школ»³

¹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 313–314.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998. С. 50–51.

³ Целищев В.В. Перспективы исследований в философии математики // Философия науки. 1999. № 1(5). С. 47.

Наиболее существенными побочными последствиями хитрости мирового разума стали глобальные проблемы. Проблема — это объект, заброшенный вперед. С точки зрения системного анализа, пишет В.П. Прытков, проблема — это целеустремленное состояние, которым не удовлетворен субъект деятельности и в котором он испытывает сомнения относительно того, какой из доступных способов действия изменит данное состояние¹. Социальная проблема — это форма выражения необходимости для общества осуществить определенную, имеющую конкретный предел деятельность. Психология определяет проблему как цель деятельности, данную в определенных условиях и требующую для своего достижения использования адекватных этим условиям средств².

В проблеме цель объективируется и объективно ограничивает философскую деятельность. Поэтому столкнуться с философской проблемой — значит находиться в тупике. По определению Г.Г. Гадамера, «проблемы — это задачи, источник которых лежит целиком и полностью в самом разуме, то есть как бы его собственные продукты, на окончательное разрешение которых он не может рассчитывать»³.

Размышляя над глобальной ситуацией, М.К. Петров пришел к выводу о появлении нового класса задач. На его взгляд, сегодня «появляется, актуализируется и обостряется проблематика разумного использования знания живущим поколением людей для своевременного выявления, представления в разрешимой форме и оперативного решения социально значимых проблем особого, “таймированного” класса, т. е. для теоретического обоснования и информационного обеспечения революционной практики»⁴. Научно-техническая революция, на его взгляд, постоянно и в растущем числе вводит в область социально значимого и насущного все новые и новые проблемы, решение которых не может отодвигаться в неопределенное будущее, так как любая из этих проблем со временем перерастает в деструктивную фазу социальной угрозы или даже катастрофы. Это не просто проблемы для упраж-

¹ Прытков В.П. Проблема // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 702.

² Психологический словарь. М., 1997. С. 109.

³ Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М., 1988. С. 443.

⁴ Петров М.К. Логический фетишизм Гегеля и проблема социальной ответственности // Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1996. С. 381.

нения и развития способности суждения, “не “вечные вопросы”, вокруг которых тысячелетиями могла раскручиваться философия, а проблемы, требующие решения на вполне определенном интервале времени, чтобы не дать им перерасти в угрозы и катастрофы»¹ Философия становится оперативной деятельностью; возникает вопрос о глобальной ответственности философа, ответы которого реально определяют картину мира ближайшего будущего.

Тот или иной исход решения глобальных проблем первый секретарь ЦК Компартии Уругвая Р. Арисменди рассматривал как решающий эксперимент, подтверждающий правоту того или иного основного направления в философии² Истины философии, убежден он, проверяются в лаборатории всемирно-исторической практики³

Глобальность, по оценке М.С. Белоковильского, есть результат практических корректив понятия универсальность⁴ Так как философия по существу своему относится к стихии всеобщности, философы притязали на решение всеобщих проблем, но всеобщая рефлексия социальной деятельности из абстрактно-всеобщей стала конкретно-всеобщей только в условиях глобализации, когда выяснилось всемирно-гражданское значение философии (по школьному понятию)⁵ Следовательно, философия глобальных проблем является действительной наукой о конкретно-всеобщем, а решение глобальных проблем является конкретно-всеобщей целью философской деятельности. Горизонт целеполагания субъекта философского действия определяется задачей если не устранения нежелательных эмерджентных эффектов — отдаленных последствий осуществления действия, — то, по крайней мере, уменьшения возможных потерь. Горизонт безопасности очерчивает круг проблем, от положительного решения которых зависит практическая возможность нашего общего будущего.

¹ *Петров М.К.* Логический фетишизм Гегеля и проблема социальной ответственности. С. 381. *Й. Элез* говорит об остроте и актуальности решения традиционных задач философии именно в наше время. См.: *Элез Й.* Вместо заключения. Единство теории и практики // Дialeктико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 248.

² *Арисменди Р.* К вопросу о толкованиях философии Маркса // Проблемы мира и социализма. 1983. № 4. С. 19.

³ *Арисменди Р.* Об историзме и творческой действенности марксизма-ленинизма // Арисменди Р. Ленинизм — знамя революционного преобразования мира. М., 1979. С. 363.

⁴ *Белоковильский М.С.* Глобальность // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 209.

⁵ *Кант И.* Логика. С. 438.

Социальная ответственность философии — вопрос не только перспективы, но и ретроспективы. В кругу факторов, определивших возникновение глобальных проблем, никогда не забывают упомянуть философию. Атомная бомба взорвалась в поэме Парменида. «Весь современный нам мир, — писал Ф. Ницше, — бьется в тисках александрийской культуры и признает за идеал вооруженного высшими силами познания, работающего на службе у науки теоретического человека, первообразом и родоначальником которого является Сократ»¹ Путь от Экхарта и Канта к Круппу и двум мировым войнам прошла немецкая философия² В XX в. «планета стала тесной», — констатировал К. Ясперс³ «Мы находимся в тисках»⁴, — заявлял М. Хайдеггер. С точки зрения М. Хайдеггера, метафизика «во всех своих видах и на всех исторических ступенях» есть «неизбежный рок Запада и предпосылка его планетарного господства»⁵ По вине марксизма, считает К. Поппер, человечество едва не погибло⁶

К. Ясперс ставил вопрос: «Какова в современной мировой ситуации роль философии?»⁷. Дело ведь не в том, в чем в конкретный исторический момент видит свою цель тот или иной философ или отдельные философские направления в целом. Дело в том, кто философы на самом деле и что они, сообразно своему бытию, исторически вынуждены будут делать. Цель и историческое дело философов самым ясным и непреложным образом предугадываются их собственным жизненным положением, равно как и организацией мирового сообщества. Значительная часть философов уже сознает свою историческую задачу и постоянно работает над тем, чтобы довести это сознание до полной ясности.

В отечественной философии подчеркивалось, что решение глобальных проблем является наиболее актуальной задачей философии.

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. С. 127.

² Эрн В.Ф. Меч и крест. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 308–319.

³ Ясперс К. Философская вера. С. 497.

⁴ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 120.

⁵ Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Философия Мартина Хайдеггера и современность. М., 1991. С. 219.

⁶ Поппер К.Р. Крах марксистского штурма: как понимать прошлое и влиять на будущее. Послесловие вместо предисловия к русскому изданию (1992) // Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М., 1992. С. 487.

⁷ Ясперс К. Философская вера. С. 497.

Видный советский философ Ф.В. Константинов, в частности, писал: «Если понимать предмет и содержание марксистско-ленинской философии не школьно, а широко, с мировоззренческих позиций, то совершенно очевидно, что наша философская наука должна давать ответ на самые жгучие вопросы современности. И прежде всего философского осмысления требуют острейшие социальные коллизии, проблемы общественного развития, вопросы войны и мира, глобальные проблемы, волнующие все человечество»¹

Н.А. Хохлов обращал внимание на то, что именно глобальные проблемы современности выдвинуты именно философами. «Чтобы сохранить жизнь на земле, предотвратить и ядерную и экологическую катастрофы, человечество должно ясно осознавать те угрозы, которые его ожидают в будущем, и еще раз вернуть к кантовской постановке основных вопросов философии, особенно к вопросу “На что мы можем надеяться?”»² Э.Р. Барбашина, О.В. Зиневич и Л.Б. Четырова также высказывают мнение, что глобальная тематика стала импульсом переосмысления и новой постановки в конкретно-историческом аспекте абстрактно-общих вопросов смысла жизни, жизни и смерти, конечности и бесконечности цивилизации, сущности и условий существования человека, преемственности и целесообразности исторического прогресса³

В общем виде эту задачу формулировал, в частности, А.Н. Кочергин. На его взгляд, глобальные проблемы наложили существенный отпечаток на понимание сущности и характера социальных проблем, традиционно трактуемых как внутренние. «Отсюда следует, — пишет он, — что перестройка философии с неизбежностью должна включать в себя переосмысление многих традиционных философских проблем в духе особенностей современного мира»⁴

Философия в эпоху глобальных проблем, по мнению А.Н. Кочергина, должна зафиксировать самоценность существования индивида и человеческих сообществ, интегрировать классовые и общечелове-

¹ Константинов Ф.В. Марксистско-ленинская философия. Ее место и роль в современном мире // Вопросы философии. 1982. № 7. С. 37.

² Хохлов Н.А. Философия, ее предмет и социальные функции. Лекция по курсу «Введение в философию». Новосибирск, 1995. С. 24.

³ Барбашина Э.Р., Зиневич О.В., Четырова Л.Б. Экологические глобальные проблемы современности. Новосибирск, 1988. С. 6.

⁴ Кочергин А.Н. Философия, перестройка, культура // Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990. С. 9.

ческие ценности в разумные, гуманные формы жизни, задав человеческое измерение всем совершаемым деяниям. «Человечество должно держать под постоянным и надежным контролем философской рефлексии свои ценностные ориентации»¹

Конкретную задачу философии А.Н. Кочергин определяет так: «Каждая эпоха рождает свою философию. Современная философия должна стать прежде всего философией выживания»² В императиве выживания философия обретает собственное лицо. «Относительно медленное развитие традиционного мира, в отличие от современного, отсутствие глобальной взаимозависимости в нем накладывали свой отпечаток на характер философских систем — они были замкнутыми и неизменными... — пишет А.Н. Кочергин. — В современных условиях любая философская система должна быть открытой системой, способной ассимилировать достижения других философских систем. Усилия философии должны быть направлены на выработку таких оснований развития цивилизации, которые позволили бы ей стать системой самоуправляющейся, а не системой, искусственно управляемой на основе утопических идеалов, какими бы прекрасными они не казались... Задача новой философии — искать способы построения таких социальных систем, которые обеспечивали бы выживание цивилизации, сознательно культивировать альтернативные варианты этих способов. Жизнеспособной может быть лишь такая система, которая может ассимилировать любой материал, постоянно укрепляя при этом себя»³

А.Н. Кочергин придает большое значение принципу открытости философии: «Философия должна активно противодействовать возникновению замкнутых на себя парадигм мышления, непроницаемых друг для друга. Смысл же проблемы нового мышления заключается в нахождении путей, способов и форм взаимопроникновения этих парадигм. Личность, воспитанная в рамках норм закрытой парадигмы мышления, не способна к пониманию другой позиции, диалогу. Такая личность в условиях глобализма связей становится социально опасной, ибо там, где главным является обсуждение, она склонна переносить акцент на осуждение. А это не позволяет такой

¹ Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. С. 221.

² Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. С. 216.

³ Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. С. 216.

личности вписываться в сложнейший полифонизм связей современного мира»¹

Столкнувшись с практической опасностью отдельных учений, философы выдвинули альтернативные концепции, ориентированные на обеспечение безопасности человечества в эпоху глобальных проблем. Проекты по переустройству мирового порядка либо инициированы профессиональными философами, либо апеллируют к конкретным философским учениям.

Б. Рассел стоял у истоков Пагуошского движения. По заключению И.А. Коробкиной, «манифест Рассела — Эйнштейна определил методологию Пагуошского движения: философское понимание единства и взаимосвязанности мира, этические воззрения, опирающиеся на общечеловеческие ценности, научный подход к исследованию проблем мира. Методология Пагуошского движения явилась фундаментом нового глобального мышления, распространение и признание которого в конце XX столетия является, несомненно, значительным достижением современной цивилизации»²

Высоко оценивая вклад Б. Рассела в постановку глобальных проблем, И.Т. Фролов допускает, что именно сейчас наступил звездный час философии. «Конечно, философия сама по себе не может спасти мир, — говорил он на XVIII Всемирном философском конгрессе, — но мир не будет спасен, если не будет дано глубокое, в том числе и философское, осмысление тех угроз и надежд, которые сейчас доминируют в мире»³

К. Ясперс очертил предметное поле будущей тематики докладов Римскому клубу⁴ Конструктивный алармизм Римского клуба оформился в лоне позитивного экзистенциализма. Старому гуманизму первый президент Римского клуба А. Печчеи противопоставил Новый гуманизм⁵ Философская основа концепции устойчивого развития усматривается либо в стабилизационном сознании позитивизма,

¹ Кочергин А.Н. Философия и глобальные проблемы. С. 219.

² Коробкина И.А. Пагуошское движение: возникновение и основные направления деятельности (1955–1922). Автореф. дис. к. и. н. Ставрополь, 1994. С. 17.

³ Фролов И.Т. Перестройка: философский смысл и человеческое предназначение // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 20.

⁴ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1989. С. 155–239.

⁵ Савостьянов А.Н. В лабиринте еврогуманизма: Старый гуманизм — Новый гуманизм («пределы роста» Римского клуба) // Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Савостьянов

либо в диалектическом материализме¹ К неомарксизму Новых Левых восходит мир-системный анализ² Целую программу решения глобальных проблем постсоветского мира из пяти пунктов выдвинул К. Поппер³ В противовес эволюционным моделям позитивизма выдвинулась философия коэволюции⁴ В традиции русского космизма конституировалось ноосферное движение, сыгравшее большую роль в исследовании проблемы ядерной зимы⁵ На идеи Т. де Шардена опираются разработки Института экотехники⁶

В начале XX в. О. Шпенглер писал об утрате понимания конечно-го смысла философской деятельности: «О том, что не охватывает и не изменяет всей жизни эпохи вплоть до ее сокровенных глубин, лучше было бы не говорить»⁷. Деятельность мелких философов, немножко иначе определяющих то или иное понятие, на его взгляд, может быть профессией, но отнюдь не философией. По сравнению со временем О. Шпенглера ситуация изменилась. В компаративистике, например, сегодня в полной мере осознается, что «история философии превращается в начало планетарного мышления будущего»⁸

Соединяя в мировой мудрости идеи, прежде несоединимые, философы в текущей своей деятельности решают мировые вопросы и глобальные проблемы. Наиболее известным философом, занимавшимся решением глобальных проблем, следует считать Александра Македонского, который стремился не к собственному обогащению и роскоши, а к установлению среди всех людей согласия, мира и дружественного общения. Александр Македонский, по оценке Плутарха, стал величайшим философом-практиком, сумевшим достичь своих целей: «Видя в себе поставленного богами всеобщего устроителя

А.Н., Черкашина М.В. С позиций Крайнего Севера: в «тундрах» современного глобализма. Новосибирск, 1997. Раздел 3. С. 35–41.

¹ *Левашов В.К.* О социальной сущности концепции устойчивого развития // Социологические исследования. 1997. № 4. С. 8.

² *Соловьева Г.Г.* Франкфуртская школа: глобальная проблематика // Вестник АН КазССР. 1988. № 10.

³ *Поппер К.Р.* Крах марксистского штурма: как понимать прошлое и влиять на будущее. Послесловие вместо предисловия к русскому изданию (1992). С. 487–490.

⁴ *Моисеев Н.Н.* Универсальный эволюционизм // Вопросы философии. 1991. № 3.

⁵ *Моисеев Н.Н., Александров В.В., Тарко А.М.* Человек и биосфера. М., 1985.

⁶ *Каталог биосферы.* М., 1991.

⁷ *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. Новосибирск, 1993. С. 85.

⁸ *История современной зарубежной философии: Компаративистский подход.* СПб., 1998. Т. 1. С. 55.

и примирителя, он применял силу оружия к тем, на кого не удавалось воздействовать словом, и сводил воедино различные племена, смешивая, как бы в некоем сосуде, дружбы, жизненные уклады, обычаи, брачные отношения и заставляя всех считать родиной вселенную, крепостью — лагерь, единоплеменными — добрых, иноплеменными — злых; различать между греком и варваром не по щиту, мечу и одежде, а видеть признак грека в доблести и признак варвара — в порочности; считать общими одежду, стол, брачные обычаи, все получившее смешение в крови и потомстве»¹ Предпринятый Александром опыт духовно-практического синтеза Запада и Востока стал одним из первых шагов в становлении объединенного человечества.

§ 3. Существование предмета философии

Вопрос о существовании предмета философии («материя исчезла») традиционно решался указанием на то, что, по крайней мере, философия сама себе предмет² Не случайно эмблемой философии выступали как Нарцисс, так и медведь, сосущий собственную лапу³

Предмет есть «нечто пребывающее в покое, остановившееся, остающееся»⁴ Историчность философии показывает ее несебестоjectивность. Следовательно, философия не только предмет, но и то, что внеположно предмету и его изменяет.

С позиций историко-философской науки, отмечал Т.И. Ойзерман, предмет философии не может быть определен однозначно, поскольку «развитие философии закономерно превращает предмет философского исследования в систему объектов, в систему исторически развивающихся, обогащаемых новым содержанием философских дисциплин»⁵ Об этом же писал Б.М. Кедров, по мнению которого, «подходя к вопросу о предмете философии вообще с позиций кон-

¹ Плутарх. О судьбе и доблести Александра. Речь первая // Плутарх. Моралии: Сочинения. М., Харьков, 1999. (6).

² См.: *Беседы* Эпиктета. I (20); Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (56).

³ Такое изображение имелось на титульном листе книги Я. Бруккера «Критическая история философии», изданной в 40-х годах XVIII в. Под изображением был помещен афоризм: «Ipse alimenta sibi» (сам себе пропитание). См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. М., 1999. С. 29.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 517.

⁵ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. С. 211.

кретно-исторического подхода, нельзя в принципе дать на него однозначный ответ»¹ Необходимо уточнять, о какой философии и о каком историческом периоде идет речь.

Партикуляризм философов, отсутствие у них единого, общего для всех предмета ставит вопрос об основаниях квалификации множества предметов как предметов философии. В интерпретации Т. И. Ойзермана предмет философии постепенно разворачивается в систему объектов и определяется в качестве таковой. Поэтому возможна фиксация абстрактного единства предмета либо в его первоэлементе, либо в виде системы объектов. Оказывается, как заметил Л.А. Зеленев, «предмет философии один, а объектов много...»²

Трудности возникают при выборе способа фиксации объектов, входящих в систему предмета. Как поясняет Т.П. Ойзерман, недостаточно останавливаться на разграничении эмпирически констатируемых, абстрактных и мнимых объектов философского исследования. Кроме того, предметом философии является система категорий. Но и «рассмотрение предмета философии как системы категорий не выявляет общего для всех философских учений объекта исследования...»³

Имманентное определение предмета философии в соотношении с системой объектов оказывается недостаточным для его содержательной фиксации. Единственный результат, который достижим на этом пути — это обнаружение тождества первичного предмета философии и множества ее объектов.

Неразрешимость задачи определения предмета философии в себе и через себя стимулировала поиски способов его внешнего определения. Первым вариантом такого поиска стало определение предмета философии в системе межпредметных внешнефилософских связей — различением предметов религии, науки, искусства. При движении в этом направлении зафиксирован факт внешнего совпадения предметов различных типов духовной деятельности. По отношению к предмету науки этот факт прокомментировал П.С. Юшкевич: «Различие между философией и наукой нередко объясняют тем, будто предметы

¹ Кедров Б.М. О предмете философии как науки // Предмет философии и система философского знания. Челябинск, 1981. С. 4–5.

² Зеленев Л.А. Система философии. Нижний Новгород, 1991. С. 19.

³ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. С. 180.

исследования у них различны, будто философия направлена на общее, а наука — на частное, или же будто первая занимается абсолютной сущностью вещей, а вторая относительными явлениями и т. д. Дело, однако не в этом. Наука занимается не только частным, но и обобщениями всяких родов и степеней, вплоть до высочайших, и нет оснований ставить ей в этом отношении какие бы то ни было границы и относить наиболее крупные обобщения к ведению философии»¹

Следовательно, как бы конкретно ни фиксировался предмет философии (мир, природа, человек, истина, бытие, ценности, всеобщее, начала, предельные основания), практически невозможно доказать, что данные предметы не рассматриваются в других формах общественного сознания. В традиции предметоцентризма, в плане межпредметных связей предмет философии остается вещью в себе.

Выход из затруднения иногда усматривается в способе фиксации одного и того же в онтическом плане предмета. Так, по Ф. Шлегелю, «у философии тот же предмет, что и у поэзии, — бесконечное; однако она отличается от нее внешней формой, способом, каким она воспринимает и трактует предмет»² От Аристотеля до Гегеля способ отражения предмета философией специфицировался гносеологически — по степени концептуализации (или рефлексии) первичных восприятий. «...Философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, — считал Гегель, — но она наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший — понятие»³

На наш взгляд, опыт развития различных форм общественного сознания едва ли может убедительно показать, что религия, искусство или наука в соответствующих своих разделах менее абстрактны и теоретичны, чем философия. Следует также отметить, что выделение предмета философии по форме (способу, методу) философской деятельности при неотличимости от предметов других типов духовной деятельности зачастую ведет к отрицанию существования предмета философии. «Предмет! Ужасно. Нет ничего более возмутительного, более нечестивого, более массового, чем предмет, — долой

¹ Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). С. 153–154.

² Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. М., 1983. Т. II. С. 145.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 932.

же предмет!»¹, — восклицала критическая критика. Как пишет В.У. Бабушкин, сведение философии к критике и анализу характерно для неопозитивизма, феноменологии, критического рационализма, критической теории Франкфуртской школы. По его мнению, «стремление к беспредпосылочной философии, к “беспредметному анализу” и “беспрограммной критике” означает, в сущности, самоуничтожение философии как теоретической деятельности»²

Итак, определение предмета философской деятельности с внешних для этого вида деятельности позиций невозможно. Предмет философии опредмечивается в процессе живой философской деятельности, полагается и снимается собственно философией. Л. Фейербах писал, что «делать беспредметное предметным, непостижимое — постижимым, т. е. объект жизненных интересов возводить в мысленный предмет, в предмет знания, — это абсолютный, философский акт, тот же акт, которому философия, знание вообще обязаны своим существованием»³

Б.С. Митрофанов указал на некоторые трудности, препятствующие, с его точки зрения, определению предмета познания. Он утверждает, что предметы знания и познания различны⁴ Иного мнения придерживается С.Н. Еремин, считая, что предмет духовной деятельности имеет не меньший градус бытия, нежели предмет практической деятельности⁵

Думается, что предмет философии должен быть определен опосредованно, внешним по отношению к себе, но имманентным по отношению к самой философии способом — в плане философской деятельности. Если философия есть то, что делают философы, предмет философии также сделан философами. «Возникновение и развертывание предмета науки — результат активной конструктивной дея-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 22.

² Бабушкин В.У. Проблема философского знания. (Анализ современных буржуазных концепций) // Природа философского знания. Часть III. Аналитическая философия и структурализм (Критический анализ). Сборник обзоров. М., 1978. С. 31.

³ Фейербах Л. О «Начале философии» // Фейербах Л. Сочинения: В 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 57.

⁴ Митрофанов Б.С. О понятии предмета науки // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1978. С. 29.

⁵ Еремин С.Н. Использование философии Гегеля в преподавании исторического материализма: Методические указания. Вып. 1. С. 18.

тельности субъекта...»¹, — высказывает свою точку зрения о предмете исторического материализма В.П. Фофанов.

Проблему единства предмета философии С.З. Гончаров предлагает решать указанием на те вопросы, ответы на которые и полагают предмет: «Предмет философии ясно очерчен ее основным вопросом — об отношении мышления к бытию, духа к материи, идеального к материальному»² Но, во-первых, неоднозначно понимание основного вопроса философии, во-вторых, не ясен круг неосновных вопросов философии, необходимо входящих в ее предмет, в-третьих, предмет как отношение мышления (духа, идеального) к бытию (материи, материальному) определен перечнем, в-четвертых, открытость и нерешенность вопроса оставляет открытым и вопрос о предмете, в-пятых, предмет в любой его модификации отличен от вопроса.

Определение предмета через вопрос формирует также тенденцию к распредмечиванию философии. Возникает впечатление, что у философии нет предмета, а есть только задача, определяемая Аббаньяно так: «вовлечь человека в ту форму или тот способ существования, который он станет считать своим собственным»³ Вопрос и разъяснение, возможно, не проясняют предмет, но в любом случае меняют экзистенцию, что и считается задачей философской деятельности.

Изменение субъекта в процессе философствования позволяет предположить, что он входит в определение предмета философской деятельности. Речь идет не просто о познании и преобразовании себя. Как подчеркивал Л. Фейербах, «свойства философа — субъективные условия и элементы философии — являются также и ее объективными элементами»⁴ О предметности субъекта философии писал Н.А. Хохлов: «Философия — это всегда рефлексивная система знания, включающая субъект исследования дважды — как исследователя и как элемент собственного предмета философского исследова-

¹ Фофанов В.П. Социальная деятельность как система. С. 67.

² Гончаров С.З. Предмет философии как основание ее структурирования // Структура философского знания. Томск, 1986. С. 64.

³ Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 311–312.

⁴ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Фейербах Л. Сочинения. В 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 80.

ния»¹ Данный подход позволяет объяснить отмеченный П.В. Алексеевым факт объектной стабильности предмета философии при его субъектной вариабельности²

Предмет философии входит в субъект, но им не ограничен. Поэтому предлагалось также фиксировать предмет внеположно субъекту — через цель философии: «Функциональная целостность предмета философии определяется ее целью»³ Назначение категориально-целевого подхода, выдвинутого В.В. Никаноровым, состоит в обусловленном целью отождествлении предмета и средств философской деятельности: «Категории как средства выполнения целей являются в то же время средствами исследования всеобщего в объекте и тем самым непосредственно формируют предмет исследования»⁴

Реализация цели деятельности превращает предмет в продукт, который в следующем цикле функционирует в качестве предмета или средства. Предмет, продукт и средство в деятельности функционально различены, но генетически тождественны. Тождество продукта, предмета и средств философской деятельности необходимо также зафиксировать в предметных характеристиках субъекта.

Первый вариант интеграции указанных элементов философской деятельности предложил Эпиктет, считавший разум и субъектом, и предметом, и средством, и продуктом философской деятельности. На абстрактную субстанциональность такого определения элементов философской деятельности обратил внимание Н.С. Кашкин. Считая, что метафизика не решила своей задачи, причину он видел в ее предметной ограниченности только perception, intuition, cognition, sensations, abstractions. «Гегель сказал: понять то, что есть — задача философии, ибо то, что есть — разум. Положив такое основание, что сделали философы: они заперлись в свои кабинеты и там старались подметить процесс мышления своего. Они хотели исследовать орудие мышления своего этим же самым орудием, свой разум хотели понять и опреде-

¹ Хохлов Н.А. Проблема тождества и различия философии и науки // Структура философского знания. Томск, 1986. С. 29.

² Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. М., 1983. С. 26.

³ Никаноров В.В. Категориально-целевой подход к исследованию предмета философии // Предмет философии: принципы, подходы аспекты. Челябинск, 1981. С. 21.

⁴ Никаноров В.В. Категориально-целевой подход к исследованию предмета философии. С. 22.

лить этим же разумом; одна и та же способность была в то же время и целью и средством их наблюдений, и предметом и орудием»¹

Второй вариант предметной интеграции элементов философской деятельности предложил Т. Гоббс: «О философии, основы которой я здесь собираюсь изложить, ты, любезный читатель, не должен думать как о чем-то, при помощи чего можно раздобыть философский камень, или как об искусстве, которое представлено в трактатах по метафизике. Философия есть скорее естественный человеческий разум, усердно изучающий все дела творца, чтобы найти и сообщить бесхитростную правду об их порядке, их причинах и следствиях. Философия есть дочь твоего мышления и всей Вселенной, и живет в тебе самом, правда, в еще не ясной форме подобно матери Вселенной в период ее бесформенного начала»²

Концепцию предмета философии, изложенную Т. Гоббсом, во-первых, можно назвать генетической, так как границы предмета прослеживаются от космического яйца до зачатков разума в индивидууме. Во-вторых, можно говорить об педоцентризме данной концепции. Концепт философского камня соединяет филогенетическую и онтогенетическую линию педоцентрического решения вопроса о предмете философии³

Дело в том, что в александрийской философии представление о *Lapis Philosophorum* как предмете философии соединялось с представлением о философском яйце (семени, эмбрионе), который возвращает в себе алхимик, добывая философский камень. «Посвященный сам должен превратиться в Философский Камень»⁴

Масоны символически интерпретировали становящуюся личность как «дикий камень»⁵, подлежащий обработке. Интересным представляется в связи с этим высказывание Л. Витгенштейна о том, что, «работа в

¹ *Кашкин Н.С.* Речь о задачах общественных наук // *Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия.* Свердловск, 1987. С. 375–376.

² *Гоббс Т.* Основы философии. С. 49.

³ Указывая на недостаточность предметоцентризма, В.П. Кузьмин умножает его, мотивируя с позиций системно-множественного подхода продвижение к системопентризму, а от него — к полицентризму. (См.: *Кузьмин В.П.* Принцип системности в теории и методологии К. Маркса. М., 1986. С. 30–40.)

⁴ *Элиаде М.* Кузнецы и алхимики // *Элиаде М.* Азиатская алхимия. Сборник эссе. М., 1998. С. 235.

⁵ *Рассуждение о диком камне, на ученическом ковре предположенном* // *Масонство и русская культура.* М., 1998. С. 295–298.

философии, — как во многом и в архитектуре — это в значительной мере работа над самим собой»¹. В результате обработки личность сначала возвращается в первичный хаос. «Булыжник под руками зодчего превращается в субстанцию, и тот не рожден строить, для кого звук долота, разбивающего камень, не есть метафизическое доказательство...» — передавал О. Мандельштам². Из черной хранины относительного небытия, хаоса элементов (*ordo ab chao*) рождается философский камень. Добывая философский камень, алхимик, очищает и возвышает себя, проходит путь инициации — «путь от мрака к свету, от свинца к чистому золоту, от невежества к мудрости»³. Поэтому предмет философской деятельности в абстрактно-общем виде можно определить как философский камень.

Микрокосмическая работа с философским камнем есть строительная, архитектурная деятельность по сооружению мироздания. О состоянии строительства И. Кант писал следующее: «Рассматривая совокупность всех знаний чистого и спекулятивного разума как знание, идея которого, по крайней мере, имеется у нас, я могу сказать, что в трансцендентальном учении о началах мы составили смету на строительные материалы и определили, для какого здания, какой высоты и прочности они годятся. Оказалось, что, хотя мы мечтали о башне до небес, запаса материала на деле хватило только для жилища, достаточно просторного для нашей деятельности на почве опыта и достаточно высокого, чтобы обозреть ее; между тем смелое предприятие, упомянутое выше, должно было закончиться неудачей из-за недостатка материала, не говоря уже о смешении языков, которое неизбежно должно было вызвать разногласие среди строителей по поводу плана и рассеять их по всему миру, дабы всякий начал строить самостоятельно по своим собственным проектам. Теперь нас интересуют не столько материалы, сколько план здания; получив предупреждение не увлекаться слепо любой затеей, которая, быть может, превосходит все наши способности, все же мы, не будучи в состоянии отказаться от постройки прочного жилища, составим

¹ Витгенштейн Л. Культура и ценность // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. 1. Афоризм 83.

² Мандельштам О. Утро акмеизма // Мандельштам О. Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 143.

³ Шварц Ф. Алхимия и современная антропология // Теория и символы алхимии. Великое делание. Альберт Пуассон и др. Киев, 1995. С. 161.

смету на постройку здания соразмерно материалу, который дан нам и вместе с тем сообразуется с нашей потребностью»¹

В отношении множества философских построений Гегель выдвинул иную великую предпосылку: в мире все шло разумно. Следовательно, святилище самосознательного разума воздвигнуто «разумно внутренним мастером, а не так, например, как масоны строят соломонов храм»² Ф. Ницше, наоборот, большим заблуждением считал убеждение в том, что ценность философии лежит в целом, в строении. На его взгляд, «потомство находит ценным только камень, из которого он (философ — *Е. Т.*) строил и из которого можно построить новое и лучшее здание»³ Мироздание каждого философа можно и нужно разрушить, разобрать, как конструктор, и все-таки оно будет полезно, как материал. Данная возможность содержится в самом камне, который имеет раз навсегда установленный магико-числовой алгоритм.

Так, например, в конструкции абсолютного духа Гегель снял спинозовскую субстанцию, фихтевское самосознание, философию жизни Гете и философию тождества Шеллинга. В качестве субстанции дух есть растворенная, полная жизни и приносящая себя в жертву милостивая сущность, в которой каждое я осуществляет свое собственное произведение, разрывает всеобщее бытие и берет от него свою долю себе.

Отдельный индивид проходит ступени образования всеобщего индивида, т. е. обладающего самосознанием духа, но как формы окаменевшие, оставленные духом. В образовании индивид добывает себе то, что находится перед ним, поглощает свою неорганическую природу и овладевает ею для себя. Тем самым дух сообщает себе свое самосознание, порождает свое становление и свою рефлексия в себя.

Обретаемая духом в новом поколении высота осознается в парадоксе: «То, что в более ранние эпохи занимало зрелый дух мужей, низведено до познаний, упражнений и даже игр мальчишеского возраста...»⁴ Сравнение В.В. Малявина «патриархи, мудрые как дети»⁵ можно переформулировать в принцип: «Мудрее родителей дети».

¹ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 420.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 97.

³ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. С. 216.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. 1. Феноменология духа. С. 15.

⁵ Малявин В.В. Молния в сердце. Духовное пробуждение в китайской традиции. М., 1997. С. 8.

На духовное превосходство подрастающего поколения впервые обратил внимание Гераклит. Браня соотечественников за изгнание его друга Гермодора, он говорил: «Поделом бы эфесцам, чтобы взрослые у них все передохли, а город оставили недоросткам...». Согласно Цицерону, Гераклит сказал: «Следовало бы эфесцам перевешать у себя всех взрослых, дабы предоставить город несовершеннолетним». Приведя это сообщение, Гегель попутно отметил: «Как и в наше время высказывалось, что лишь молодежь способна править государством»¹. Удалившись в храм Артемиды, Гераклит играл с мальчишками, а обступившим его эфесцам сказал: «Чему дивитесь, негодяи? разве не лучше так играть, чем управлять в вашем государстве?». В играх с детьми Гераклит искал себя.

Игровой деятельности предшествует предметно-ориентированное действие. Сократ ставил в пример одного влюбленного, который, помогаясь своего, говорил, что во всяком деле для правильного его обсуждения требуется знать, что же именно подвергается обсуждению, иначе неизбежны сплошные ошибки. «Большинство людей и не замечает, что не знает сущности того или иного предмета: словно она им уже известна, они не уславливаются о ней в начале рассмотрения; в дальнейшем же его ходе это, естественно, сказывается: они противоречат и сами себе и друг другу»². Если перед тобой и передо мной, продолжал подросток, стоит вопрос, с кем лучше дружить, надо условиться об определении того, что такое любовь, а затем, имея это в виду, и, ссылаясь на это, продолжить рассмотрение, приносит она пользу или вред.

Это рассуждение мальчика, вернее, подростка следует признать вполне философским. Думается, к нему применимы уже цитированные выше слова Л. Фейербаха о том, что делать беспредметное предметным, непостижимое — постижимым, т. е. объект жизненных интересов возводить в мысленный предмет, в предмет знания, — это абсолютный философский акт. Требование определить суть любви как предмета совместной деятельности выражает предметоцентризм философии. Не случайно в завершение диалога Сократ определяет философа предметно — как любителя мудрости.

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 287.

² Платон. Федр. 237с

Предметная деятельность является первым видом детской деятельности, следующим за стадией непосредственного общения младенца с взрослым. В раннем детстве ребенок целиком поглощен предметом. Говорят не только о центрации на предмете, но и о фетишизации предмета.

Развитию предметной деятельности предшествует длительный период овладения действиями с предметами в общении с взрослыми (хватание, неспецифические и специфические манипуляции). Сначала Лисий «угощал» Федра своими сочинениями, а тот заставлял много раз повторять и, в конце концов, взял свиток. Затем, протягивая Сократу свитки с сочинениями, словно помахивая зеленой веткой или каким-нибудь плодом перед голодным животным, Федр повел его за собой чуть ли не по всей Аттике.

Хватание предмета философии завершает то, что Николай Кузанский называл охотой за мудростью. Мудрость он характеризовал как предмет потребления, пищу нашего духа, питательное знание: «А ищем мы премудрость, потому что ею питается наш дух. Она бессмертное питание и питает тоже бессмертно»¹ Встреча потребности с предметом есть акт чрезвычайный: он опредмечивает потребность. Напитанный мудростью субъект сам становится сначала живой, а затем и ходячей мудростью. Разнообразные неспецифические и специфические манипуляции мудростью, подробно описанные Диогеном Лаэртским, привлекают окружающих, определяющих функциональность предметной деятельности. Вследствие этого меняется тип ориентации мудреца в предметном мире: вместо вопроса «Что это?» при столкновении с новым предметом возникает вопрос «Что с этим можно делать?».

Интерес к предметному миру широк. Свободно перебирая предметы, софисты стремились вовлечь в свою деятельность наибольшее их количество, увеличивая время действия, расширяя разнообразие действий. О пустяках они сочиняли длиннейшие речи. Сначала софисту достаточно знать то, что кажется справедливым большинству. В погоне за правдоподобием, досконально зная подобие и неподобие всего существующего, постепенными переходами софист незаметно выдает одно за другое. В похвальной речи, выдавая тень осла за коня,

¹ Кузанский Н. Охота за мудростью // Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. М., 1980. Т. 2. С. 347.

софист для благозвучия применял удвоения, изречения и образные выражения, что справедливо казалось Сократу мальчишеством.

В недрах предметной деятельности ребенка формируются первые собирательные понятия типа «куча», относимые к бессвязно-связным множествам. Такой тип предметного мышления характерен для софиста. «Не кажется ли, что все в этой речи набросано как попало?

Мне, как невежде, показалось, что этот писатель отважно высказывал все, что ему приходило в голову»¹, — говорил Сократ о речи Лисия.

Вступая в игру по правилам, Сократ твердо устанавливает: «Прежде всего, надо познать истину относительно любой вещи, о которой говоришь или пишешь; суметь определить все соответственно с этой истиной, а, дав определение, знать, как дальше подразделить это на виды, вплоть до того, что не поддается делению»² Чуть раньше Сократ поинтересовался: «Но скажи еще вот что: я из-за своего восторженного состояния не совсем помню, дал ли я определение любви в начале моей речи?». Федр ответил: «Клянусь Зевсом, да, и при том поразительно удачное»³

Об удачности определений Сократа высказался А.Ф. Лосев в комментарии к «Софисту». На его взгляд, начиная с какого-нибудь самого общего и мало что говорящего определения софиста, Сократ путем дихотомического деления доходит до более конкретного определения софиста; но потом оказывается, что и этого конкретного определения все еще недостаточно, а нужно исходить из какого-то другого, тоже очень общего понятия софиста и постепенно суживать это понятие до максимально конкретного. Это упражнение в делении понятий произвело на А.Ф. Лосева удручающее впечатление⁴

Так, о любви мы узнаем, что это некоторое неистовство, которое может быть разным, в том числе и восходящим к Эроту. Несмотря на выдвинутые им самим требования к правильному определению предмета, Сократ определил любовь указанием на диффузный комплекс подобранных предметов, объединенных ассоциативными и цепными связями. Характеризуя данный уровень развития предметного мышления, Л.С. Выготский писал: «Подросток образует понятие, правильно

¹ Платон. Федр. 264b.

² Платон. Федр. 277b.

³ Платон. Федр. 263d.

⁴ Платон. Федон, Пир, Парменид. М., 1999. С. 487.

применяет его в конкретной ситуации, но как только дело касается словесного определения этого понятия, то сейчас же его мышление наталкивается на чрезвычайные затруднения и определение понятия оказывается значительно уже, чем живое пользование этим понятием»¹

Наподобие подростка, Сократ при определении любви опускается на более примитивную ступень и начинает (правда, в определенной связи) перечислять конкретные предметы, охватываемые этим понятием в данной ситуации. Развиваемое в двух речах определение любви через неистовство и последующее его деление позволяет в лучшем случае говорить о стадии образования потенциальных, спонтанных понятий.

На данную стадиальную черту комплексного мышления, представленного в диалогах Платона, указал С.Н. Булгаков: «Платон не систематичен, но тематичен и диалектичен, отсюда проистекает фрагментарность его философствования, ибо каждый его диалог, при всем своем художественном совершенстве и музыкальной форме, для системы философии есть только фрагмент, этюд, статья, не более, без потребности в закруглении, в сведении концов с концами в единой целостной системе, к которой у Платона не намечается даже попытки и вкуса»²

Развитие предметной деятельности ребенка опосредствуется взрослым, знакомящим с функциональными свойствами предметов. Сократ заботливо спрашивает, как и когда применять искусство речи. Освоение навыков происходит в ролевой игре-упражнении, где Сократ в первой речи воспроизводит роль Федра, сына Питокла, миринусийца, а во второй речи — роль Стесихора, сына Евфема, гимейца. После игры наблюдается духовный рост ее участников. После первой речи Сократ страстно желает «смыть с себя всю эту морскую соленую горечь, заполнившую наш слух»³. После второй речи Федр опасается, как бы Лисий не показался мелким, если бы он пожелал противопоставить какую-нибудь другую речь.

Как показывает анализ «Федра», опредмечивание происходит в субъектах философского общения. Сократ подробно разрабатывает идею субъектности предмета философии. Начиная вторую речь, он

¹ *Выготский Л.С.* Мышление и речь // *Выготский Л.С. Собрание сочинений: В 6-ти т. М., 1982. Т. 2. Проблемы общей психологии. С. 177.*

² *Булгаков С.Н.* Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 72.

³ *Платон.* Федр. 243d.

воскликает: «А где же у меня тот мальчик, к которому я обращался с речью? Пусть он и это выслушает, а то, не выслушав, он еще поспешит уступить тому, кто его не любит»¹ Структура предметного действия выглядит так: «Взяв подходящую душу, такой человек со знанием дела насаждает и сеет в ней речи, способные помочь и самим себе и сеятелю, ибо они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным, а его обладателя счастливым настолько, насколько может быть человек»²

В предметном действии предмет разворачивается в постоянный предмет и предмет переменный. Два типа предметности философии различал Д. Анахт: «Обладая предметным бытием, она имеет подлежащее и цель, ибо всякое искусство и всякая наука должны иметь подлежащее и цель, притом по два из каждого — близкое подлежащее и далекое, близкую цель и далекую»³. Близким подлежащим философии он называл сущее, а далеким подлежащим — божественные и человеческие вещи. М. Унамуну в субъекте философии видел ее главный объект: «Именно этот конкретный человек из плоти и крови и есть субъект и вместе с тем главный объект всякой философии, хотят того или нет некоторые так называемые философы»⁴

Сократ различал два рода сочинений. «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде — и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет, — говорил он. — Если им пренебрегают или несправедливо его ругают, оно нуждается в защите своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе»⁵ Второй род: «Это то сочинение, которое по мере приобретения знаний пишется в душе обучающегося; оно способно себя защитить и при этом умеет говорить с кем следует, умеет и промолчать»⁶ Речи для диалектика — «словно родные его сыновья»⁷,

¹ Платон. Федр. 243е.

² Платон. Федр. 276е.

³ Анахт Д. Определения философии // Анахт Д. Сочинения. М., 1975. С. 53.

⁴ Унамуну М. О трагическом чувстве жизни. С. 25.

⁵ Платон. Федр. 275е.

⁶ Платон. Федр. 276а.

⁷ Платон. Федр. 278b.

прежде всего та, которую он изобрел сам, затем ее потомки и братья, заслуженно возникшие в душах других людей.

Диалектика Сократ определил как имеющего «природную способность охватывать взглядом единое и множественное»¹ Тот, кто предстоит диалектику, составляет основной предмет его деятельности. Обладая способностью охватывать единое и многое, диалектик актуализирует эту способность в собеседниках, чьи души бесплодны. В экзистировании диалектическая способность становится многосоставным органическим единством множества порождаемых способностей. Благодаря экзистентной модализации единым и многим становится сообщество философов, становятся души философов, становится мир, в котором любой предмет рассматривается как единое и многое. Такого рода диалектическое новообразование, в котором внешнее соразмерно и дружественно внутреннему, Сократ называл гармонией.

Числовые структуры мира пифагорейцы изучали как системы мировой гармонии. Сократ так описывал эти продукты философской деятельности: «Но, друг мой, после того как ты узнаешь, сколько бывает интервалов между высокими и низкими тонами, каковы эти интервалы и где их границы, сколько они образуют систем (предшественники наши, открывшие эти системы, завещали нам, своим потомкам, называть их гармониями и прилагать имена ритма и меры к другим подобным состояниям, присущим движениям тела, если измерять их числами; они повелели нам, далее, рассматривать таким же образом всякое вообще единство и множество), — после того как ты узнаешь все это, ты станешь мудрым, а когда постигнешь всякое другое единство, рассматривая его таким же способом, то сделаешься сведущим и относительно него. Напротив, беспредельное множество отдельных вещей и [свойств], содержащихся в них, неизбежно делает также беспредельной и бессмысленной твою мысль, вследствие чего ты никогда ни в чем не обращаешь внимания ни на какое число»²

Высказывание Сократа, как нам представляется, содержит положения, значимые для определения формы предмета философии. Во-первых, результаты философской деятельности идентифицируют-

¹ Платон. Федр. 266b.

² Платон. Филеб // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. 17d-e.

ся как системы. Во-вторых, системы «открываются» философами и используются в дальнейшем как средства деятельности. В-третьих, благодаря системности мышления, человек становится мудр. Это дает основания предположить, что предмет философской деятельности по форме следует идентифицировать как систему. В полемическом контексте данная трактовка предмета философии излагалась Л. Фейербахом: «Всякая система есть лишь выражение, лишь образ разума, потому что она есть лишь объект для разума; разум как живая сила, неизменно воспроизводящаяся в новых мыслящих существах, отличает от себя этот предмет и противопоставляет его себе как объект критики»¹

Содержательное определение предмета философии как системы субъекта философии опирается на понимание предмета как на нечто пребывающее в покое, остановившееся, остающееся. Речь идет не о потусторонних, трансцендентных для философской деятельности предметах. Остановившееся, остающееся понимается как составляющая философской деятельности, и последняя воспринимается предметно, как опредметившаяся в системах философская деятельность. Формально предметность философии составляют системы. Система субъекта философии есть конкретно-всеобщий предмет философской деятельности.

Концепт системы как предметности философии не совсем привычен, хотя в операционально-коммуникативном диапазоне вполне обычен. Как рутинно описывал Э. Кондильяк функционирование систем в философском общении! «Сколько было уже построено систем и сколько их будет построено еще? Если бы можно было найти хоть одну, которая более или менее одинаково понималась бы всеми ее приверженцами! Но можно ли полагаться на системы, которые претерпевают тысячи изменений, проходя через тысячи рук; системы, которые, будучи игрой каприза, одним и тем же путем возникают и исчезают и которые так ненадежны, что часто их можно с одинаковым успехом употребить как для подтверждения, так и для опровержения какого-либо тезиса?»²

¹ Фейербах Л. К критике философии Гегеля // Фейербах Л. Сочинения: В 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 34.

² Кондильяк Э. Трактат о системах // Кондильяк Э. Сочинения: в 3-х т. М., 1982. Т. 2. С. 17–18.

Как строились системы? Сначала система — игра каприза или «голос здравого смысла»¹. Затем только предположение, потом абстрактное основоположение², соединение исходного принципа и вытекающих из него следствий³. По Эпиктету, философская система есть система представлений⁴. Для Шеллинга это система представлений, опирающаяся на хорошо доказанные факты и становящаяся взаимосвязью убеждений⁵.

В онтогенезе система философии последовательно проходит все эти стадии. Но семиотическая явленность системы, наглядность ее наличного бытия дана только на том этапе, когда она демонстрируется и излагается как система категорий, поступает для использования в следующий цикл философской деятельности. По мнению Канта, для субъекта философии система становится данной, когда он осознает необходимость соединения агрегата разрозненных, конкретных положений на основе вывода из априорного принципа⁶. Когда в изложении не указывают отчетливо на переход от одного положения к другому, продукт философской деятельности воспринимается рапсодически. Фрагментарно излагаемая система воспринимается афористически⁷.

По оценке А.С. Лубкина, система И. Канта выглядит рапсодически: «Он представляет себе философию не цепью вытекающих одна из другой истин, где первое звено составляющая уже по необходимости руководит разум к признанию всех последующих (каковое свойство имеет математика), но многосоставным целым, где каждая часть прилеплена к другой и сама по себе и сверх того придерживается в сем положении другими, смежными и где потому за отторжением одной какой-либо части неминуемо надлежит последовать расторжению союза между всеми. Почему он думает, что философствующий должен иметь в виду не только логическую необходимость последова-

¹ Дешан Л.-М. Письма о духе века // Дешан Л.-М. Истина, или истинная система. М., 1973. С. 232.

² Даламбер. Системы // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 563.

³ Даламбер. Системы. С. 565–566.

⁴ Беседы Эпиктета. I (20).

⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Первая лекция в Мюнхене // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 379.

⁶ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 206.

⁷ Кант И. Логика. С. 433.

ния одной истины из другой, но и всеобщее всем соотношение и всеобщую гармонию»¹

В интерпретации С.Н. Булгакова, мысли Платона «объединяются не в “системе”, но в некоторой сизигии, органической сочлененности, симфонической связанности»² Действительно, Сократ говорил, что «всякая речь должна быть составлена, словно живое существо, — у нее должно быть тело с головой и ногами, причем туловище и конечности должны подходить друг другу и соответствовать целому»³ Следовательно, системами С.Н. Булгаков называет целостности механического типа, тогда как органические системы, зафиксированные Сократом, он предлагает обозначать иначе.

Любопытно, что образную и метафоричную философию Ж. Делеза Л.Ю. Соколова принципиально оценивает так: «строго аргументированная концептуальная система, в центре которой — понятие множественности»⁴ Сам Ж. Делез писал: «Я верю в философию как систему...»⁵. И также замечал: когда «сегодня толкуют о крахе философских систем», можно предположить, что «просто изменился концепт системы»⁶

Вопрос о пересмотре концепта системы ставил Э. Гуссерль. «И что должна для нас значить “система”, которой мы жаждем, которая, как идеал, должна светить нам в низинах нашей научной работы? Быть может, философскую “систему” в традиционном смысле, т. е. как бы Минерву, которая законченная и вооруженная выходит из головы творческого гения, чтобы потом в позднейшие времена сохраняться в тихих музеях истории рядом с другими такими же Минервами? — спрашивал он. — Или философскую систему, которая после мощной подготовительной работы целых поколений начинает с действительно несомненного фундамента и, как всякая хорошая по-

¹ Лубкин А.С. Начертание логики // Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия. Свердловск, 1987. С. 19–20.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 4.

³ Платон. Федр. 264с.

⁴ Соколова Л.Ю. Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез) // Проблема интеграции философских культур в свете компаративистского подхода. СПб., 1996. С. 127.

⁵ Соколова Л.Ю. Философия сознания и новая трансцендентальная философия (Ж. Делез). С. 127.

⁶ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 18.

стройка, растет в высоту, в то время как камень за камнем присоединяется прочно один к другому, согласно руководящим идеям?»¹

Некоторые изменения в представлениях о системе отметил Л.А. Коган. Упоминая замкнутые системы как итог философствования, специфику философских систем он видит не столько в «объективной самоорганизации, внутренней целостности учения», сколько в его соответствии точке зрения автора. Системы претендуют на исключительность, на роль кульминации духа, фиксируют обычно то, что их разделяет, хотя лучшее во взглядах мыслителя часто выходит за рамки его системы²

Поскольку система выражает настроение автора, для ее бытия категориальная экспликация несущественна. Достаточно автора и его точки зрения. Философская система является не столько объектно, сколько субъектно определенной, выступает системой субъекта³ Субъект входит в определение предмета философии. Об этом, в частности, говорил Л. Фейербах: «Философия — не абсолютный акт, не *actus purus* без субъекта, она есть акт человеческого субъекта. Следовательно, она также должна содержать и выражать сущность этого субъекта без ущерба»⁴

Философская система как система субъекта объективно притязает на исключительность. Эта черта осознается как персональный, личный характер философствования⁵ Уже в XVIII в. в Германии са-

¹ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 131.

² Коган Л.А. О будущем философии // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 26.

³ Субъектно определенной и в смысле конструирования начал бытия из характеристик субъекта. Так, Е.П. Никитин о традиции объективного рационализма — от Платона до Лейбница — писал следующее: «Однако в отличие от бога религий, прообразом которого является обычный человек, бог объективного рационализма списан с разума человека, творящего системы универсалий, например, с моралиста или теоретика — будь то философ, логик, математик или естествоиспытатель. Этот разум силой абстракции отделяется от своего обладателя, гиперболизируется и, наконец, объективируется, т. е. путем операции гипостазирования превращается в самостоятельную онтологическую сущность... При этом важно отметить, что, создавая образ бога, рационалисты часто поступают так же, как художники портретисты: придают творимому персонажу некоторые автопортретные характеристики» (См.: Никитин Е.П. Природа обоснования (субстратный анализ). М., 1981. С. 152.)

⁴ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Сочинения: В 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 143.

⁵ В отношении данного убеждения Е.П. Никитин делает следующее замечание, в полной мере понятное в перспективе соционической экспликации учения К.Г. Юнга о психологических типах: «Из сказанного неверно было бы делать вывод, что, сколько сущес-

мо собой разумеющимся считалось, что каждый образованный человек «должен сам построить свою систему», а философия, претендующая на объективную значимость, в крайнем случае, «пригодна в школе или для того, чтобы импонировать неопытной молодежи»¹

По мнению Г.Г. Шпета, это убеждение легитимировано прагматизмом: «Прагматизм открывает широкий простор для индивидуального метафизического творчества, подчиняя его оценке самого творческого индивида: чем богаче, разностороннее и глубже автор метафизической системы, как изображения его личного мировосприятия, тем интереснее его построение. Истинно метафизические построения — честно индивидуальны и личны. Их значительность прямо пропорциональна значительности их авторов. Как я воспринимаю мир, — гласит всякая подлинно метафизическая система»²

Из субъектности системы следует, подчеркивал Фихте, что она «проверяема лишь из самой себя ... должна согласовываться лишь сама с собой, она может быть объяснена только из самой себя, только из самой себя доказана или опровергнута, ее следует целиком принять либо целиком отвергнуть»³

Впрочем, впечатление цельности и завершенности системы есть лишь эффект линии горизонта, определяемой точкой зрения. Поскольку точки зрения закреплены в основоположениях, то, по впечатлению Гегеля, парад систем «являет собой зрелище осужденных на муки, которые либо навеки прикованы к своей ограниченности, либо цепляются то за одну, то за другую ограниченность, восторгаясь всеми по очереди, вынужденные затем отбрасывать их одну за другой»⁴ Расширение субъектом особенного принципа, себе присущего и для себя достаточного, до целокупной системы взрывает ее изнутри, от-

твует жизненных опытов, мироощущений, т. е. сколько философов, столько и различных философий. ... Хотя в деталях каждый жизненный опыт и уникален, однако в целом существуют достаточно немногочисленные типы мироощущений Они и обуславливают сравнительно немногочисленные типы философских систем, которые, кстати сказать, в деталях варьируются уже в течение нескольких тысячелетий, и это, видимо, вполне естественно» (См.: *Никитин Е.П.* Природа обоснования (субстратный анализ). С. 86.)

¹ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 448.

² Шпет Г.Г. Мудрость или разум? С. 256.

³ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993. Т. 1. С. 447.

⁴ Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. М., 1972. Т. 1. С. 275.

крывает ее для потомков, предоставляя первичный материал для философской деятельности.

Результаты современных историко-философских исследований позволяют пересмотреть устоявшееся мнение о цельности и завершенности системы Гегеля. Символическое противопоставление системы Гегеля и его метода оказывается упрощенным, метафизическим. «Система Гегеля, как совокупность организованных результатов, подчиненных единому принципу, все яснее обнаруживает свою проблематичность. И не столько потому, что гегелевские ответы уже не удовлетворяют современную мысль: само представление о законченной целостной системе Гегеля в ходе фактических исследований все больше оказывается не соответствующим реальной философии мыслителя, — пишет Н.С. Плотников. — Можно было бы показать на конкретном материале, что никакой системы у Гегеля по существу нет (исследования лекций Гегеля, предпринятые в связи с их публикацией, подтверждают, что почти каждый раз Гегель использует разные способы содержательной и методической систематизации, совсем не совпадающие с логической структурой, изложенной в “Энциклопедии философских наук” или в “Науке логики”). Есть лишь намерение создать эту систему и совокупность логических предпосылок ее создания. Поэтому изучение философского развития Гегеля позволяет раскрыть самостоятельное значение тех переходных ступеней и концептуальных набросков, которые были созданы им на пути к системе. Ибо гегелевская мысль была и осталась путем к системе, и вехи этого пути позволяют правильно понять основной замысел философа»¹

Путь к системе есть движение активного субъекта философии к пассивному субъекту, замыкающего — как замковый камень — философскую систему в архитектурное целое. Процесс философской деятельности возвращается в себя и модифицирует субъектов философии, открывая возможности для серийного выпуска новых систем. Поэтому системы Гегеля удовлетворительны только в пределах исторически-конкретных туров взаимодействий Гегеля и его аудиторий.

Таким образом, достаточным основанием доказательства существования предмета философии является существование субъектов

¹ Плотников Н.С. Путь к системе. Материалы о молодом Гегеле. Сост. Х. Ямме и Г. Шнайдер // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 184–185.

философии. Предмет философской деятельности есть опредмеченная деятельность субъектов философии. Закрепляя сложившийся порядок философских взаимодействий, предмет философии выступает как система данных во всемирно-историческом процессе субъектов философии — философии как массовой, так и специализированной.

Каким же образом достигается взаимопонимание философов и развитие систем? Метафизики возлагали надежды на метапозицию, снимающую базисные языки философии. В гиперсистеме Гегеля видели пример метаязыка, преодолевающего хаос систем. Так, по мнению М.К. Петрова, вся современная философия стольким обязана Гегелю и настолько пропитана его системой, что эта система фактически стала эзотерическим языком сообщества, позволяющим вести содержательный и предметный разговор между философами различных школ и направлений, сохранять профессиональные стандарты философствования. В то же время, признает М.К. Петров, «далеко не все выразимо на языке Гегеля»¹ Многие профессиональные философы до сих пор не владеют грамматикой этого эзотерического языка. Это объясняется неравномерностью социально-философского развития, исключаящего обобществление гиперсистем, делающего их доступными для немногих. Массовая коммуникация в философском сообществе обеспечивается простыми и общедоступными архаическими языками.

Таким языком Т.В. Васильева считает язык Аристотеля: а) как первый собственно философский язык; б) как самый влиятельный из всех древних, средневековых и современных философских языков² Но Аристотель опирался на Платона, который и оказал наибольшее влияние на последующие эпохи. Удовлетворительное, на наш взгляд, решение вопроса определения универсального протоязыка философии было предложено Бонавентурой, который писал: «Среди философов язык мудрости пусть будет отдан Платону, Аристотелю, безусловно, язык науки».

История философских учений — серия примечаний и дополнений к Платону. Он стоит у истоков философского униполюса, который навсегда определил судьбу мировой философской культуры. Поэтому

¹ *Петров М.К.* Логический фетишизм Гегеля и проблема социальной ответственности. С. 380–381.

² *Васильева Т.В.* Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. М., 1985. С. 13.

му язык Платона — универсальный язык философии, оригинальная интерпретация которого определяет своеобразие позиции каждого исторически значимого субъекта философствования.

§ 4. Разрешимость вопросов философии

Как заметил В.П. Прытков, «вопросно-ответная (катехизисная) форма изложения философских идей присуща древнегреческой философии со времени ее зарождения...»¹ Развитие риторики, эстетической логики и других дисциплин, изучающих вопрошание, не снимает необходимости его философской интерпретации.

М. Шлик высказал мнение, что не существует каких-то особых философских проблем, ибо можно «по-философски говорить о каких угодно проблемах, т. е. обсуждать их ясно и осмысленно»² С другой стороны, Н. Аббаньяно напомнил, что есть вопросы, интересующие только философов. Например, проблема проблематичной формы самой философии: «Почему философия всегда является для самой себя проблемой?»³

Следовательно, философия занимается как нефилософскими по содержанию вопросами, так и собственно философскими. Это различие наметил Сократ, для которого вопросы софистов — бессмысленные, игровые, шуточные, предназначенные для забавы и развлечения и не позволяющие «знать самый предмет — какова его суть»⁴ Л. Шестов говорил о том, что в философии много раз ставились и разрешались такие вопросы, как: существует ли Бог, существует ли душа, и если существует, то смертна она или бессмертна, свободна ли воля. Эти вопросы рассматривались как законные, а предлагаемые на них ответы, положительные и отрицательные, были вполне приемлемы. И уклониться от такой постановки вопросов если не невозможно, то бессмысленно. Так ли это?⁵

Историческое изыскание выясняет происхождение философских вопросов. Ценным представляется тот факт, что первые вопросы фи-

¹ Прытков В.П. Вопрос и ответ // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 150.

² Шлик М. Поворот в философии. С. 33.

³ Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм. С. 305.

⁴ Платон. Евтидем // Платон. Диалоги. М., 1998. 272б.

⁵ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 95.

лософов — это «древнейшие космогонические проблемы, с незапамятных времен поставленные в форме загадок и разрешаемые в форме мифа»¹ По мнению Й. Хейзинги, философия берет истоки в священной загадке и словопрениях, выполняющих функцию праздничного развлечения. «Со стороны сакрального отсюда произрастает глубокая теософия и философия упанишад и досократиков, со стороны игры — занятия софистов»²

Унаследованность ряда вопросов философии от мифа и религии отмечает и Н.В. Мотрошилова: «Мифология, как уже говорилось, фактически поставила интереснейшие вопросы: из чего все рождается и во что все разрешается? Чем все существующее управляется? Где первооснова всего? Философия же, в определенном смысле заимствовав сами вопросы у мифологии, религии, сформулировала их в более “чистой” форме. Само же существенное — она стала отвечать на более “чистые” вопросы с помощью учения о первоначале»³

Какова доля смешных вопросов среди вопросов, обсуждаемых философами? По оценке Л. Витгенштейна, «большинство предложений и вопросов, трактуемых как философские, не ложны, а бессмысленны»⁴. На эти вопросы либо невозможно ответить, устанавливая их бессмысленность, либо, по теореме пятого гимнософиста, на них даются глупые ответы.

Давшего бессмысленный ответ, жалуется персонаж цицероновского диалога Красс, не сочтут за сумасшедшего. Эти «философские вопросы открыты для всякого проницательного и острого ума, умеющего на все находить правдоподобные ответы и излагать их в искусной и гладкой речи. И тут самый заурядный оратор, даже и не очень образованный, но обладающий опытом в речах, побьет философов этим своим нехитрым опытом и не даст себя обижать и презирать»⁵

На это обыкновение жаловался и Гегель: «Все соглашаются с тем, что никто не может изготовить башмаки, если он не сапожник, хотя перед всяким человеком мерка, нога и у него, кроме того, есть руки. Относительно же философии сторонники непосредственного знания

¹ Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 136–137.

² Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. С. 173.

³ *История философии: Запад — Россия — Восток* (книга первая: Философия древности и средневековья). М., 1995. С. 34.

⁴ Витгенштейн Л. *Логико-философский трактат*. Афоризм 4.003.

⁵ Цицерон М.Т. Три трактата об ораторском искусстве. М., 1972. С. 220

придерживаются мнения, что каждый, без всякой подготовки, является философом, может отрицать, критиковать, как ему на ум придет, имеет готовый ответ на философские вопросы»¹

Поскольку на коренящиеся в священной игре вопросы может ответить обычный человек, то достоинство философских вопросов усматривается в неразрешимости. По мнению Г.Г. Гадамера, подлинная философская проблема «неизбежно оказывается настолько многозначительного и основополагающего свойства, что встает каждый раз заново, ибо никакое мыслимое “решение” ее не в состоянии разделаться с ней окончательно»². Истоки этой трактовки философских проблем Г.Г. Гадамер находит у Аристотеля, который рекомендовал в споре выставлять неразрешимые тезисы. Такие вопросы выставлялись и Сократом, который оставлял их неразрешенными.

Неразрешимость ряда вопросов философии не позволяет отнести их к собственно философским. Уже в архаическое время «самой высшей мудростью считалось задать такой вопрос, на который бы никто не смог ответить»³. Эти вопросы были унаследованы философами от предшествующей религиозной традиции, на что обратил внимание О. Конт, который пристрастие к неразрешимым вопросам атрибутировал первобытной (теологической) философии⁴

С точки зрения философа любой вопрос разрешим тем или иным способом. Платон полагал, что человек «может дать правильный ответ на любой вопрос — при условии, что вопрос задан правильно»⁵. Для философа неразрешимых вопросов нет.

В развернутом виде этот вывод сформулирован Николаем Кузанским в положении о совпадении ответа и вопроса. Инверсия вопроса и есть ответ. На вопрос «Что есть бог?» отвечают: чтойность (бог есть что). На вопрос об истинном понятии о боге советуют посмотреть на истину. Поскольку вопрос ставится на некотором основании, обращение к основанию разрешает вопрос: «Простец. Смотри, как легка в божественном трудность: она всегда сама представляется вопроша-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 469.

² Гадамер Г.Г. История понятий как философия // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 32.

³ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. С. 129.

⁴ Конт О. Дух позитивной философии // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 11.

⁵ Платон. Федон // Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. 73а.

ющему в самом способе, каким задается вопрос ... Ритор. Если то, что подразумевается в любом вопросе, в теологии является ответом на вопрос, то тогда в отношении бога не бывает никакого собственного вопроса, раз в таких вопросах ответ и вопрос совпадают»¹. По образному выражению Ж. Дерриды, под маской вопроса уже прокралось лицемерие ответа²

Правило Кузанского действует и по отношению к философским вопросам детей. «Каждый вопрос содержит свернутую, неявную детскую гипотезу, — пишет Т.В. Морозова. — В этом можно удостовериться, адресовав (“вернув”) ребенку его собственный вопрос»³. Нет ответа на вопрос, который не задан. Ответ существует и тогда, когда вопрос не задан. Ответов несравненно больше, чем вопросов⁴, тем и трудно вопрошание.

Совпадение ответа с вопросом буквально. Сначала вопрошают оракула, но его ответ и есть задача. По принципу тождества вопроса и ответа строились диалоги Алкуина. Выделяя четыре стадии развертывания дидактического диалога, С.С. Неретина пишет: «Загадка представляет собой Логос в его превращениях, антитезах, метаморфозах, конечности, вечности, взаимопревращенности вещей, доведенных до предела осмысленности»⁵. На первой стадии диалога действует принцип «вопрос-отгадка — ответ-загадка». Далее на вопрос-загадку следует ответ-отгадка. На третьей стадии возникают вопрос-загадка и ответ-загадка. И, наконец, ученик и учитель обмениваются вопросами-ответами как равный с равным.

¹ Кузанский Н. Книги простецы // Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. М., 1979. Т. 1. С. 376. См. также: Маркс К. К еврейскому вопросу. С. 384; Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 6.5; Шлик М. Поворот в философии. С. 30; Гадамер Х.Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. С. 427; Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм. С. 305.

² Деррида Ж. Насилие и метафизика // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000. С. 368.

³ Морозова Т.В. Феномен «детского философствования» и его ценность для образования // Образование и наука на пороге третьего тысячелетия. Тезисы международного конгресса. Новосибирск, 1995. С. 77. Более подробно о методике ответов см.: Фитцпатрик Д.Г. Диалог с ребенком: Как ответить на трудные вопросы вашего ребенка о жизни. М., 1996.

⁴ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. Архангельск, 1995. С. 16.

⁵ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 225.

«Мы задаем один вопрос, а вместо ответа получаем их целый рой»¹, — сетовал М. Монтень. О безмерности философских вопросов с досадой говорил Сенека: «И об одной только душе нет числа вопросам: откуда она? какова она? когда возникает? как долго существует? переходит ли с места на место, меняет ли обиталища, перебрасываемая во все новые виды одушевленных существ? или ей суждено только однократное рабство, а потом, отпущенная на волю, она бродит по вселенной? телесна она или нет? что она будет делать, когда мы перестанем быть ее орудиями? как она воспользуется свободой, когда убежит из здешней темницы? забудет ли прежнее? познает ли себя, лишь расставшись с телом и удалившись ввысь?»²

Функционирование ответа в качестве ответного вопроса создает впечатление того, писал Л. Шестов, что в «философии — огромное количество вопросов и полное отсутствие ответов»³, что стихия философа — «проблематическое и вечно проблематическое»⁴, что проблематичная форма философии — «не видимость и временность, а субстанция»⁵. Является ли философский вопрос причиной самого себя и субстанцией философской деятельности?

Разрабатывая онтологию вопроса, Ж. Делез сформулировал три основных ее принципа: «1) Вовсе не означая эмпирического состояния знания, призванного исчезнуть в ответах, когда ответ найден, вопрос заглушает все эмпирические ответы, претендующие на его отмену, чтобы “форсировать” единственный ответ, поддерживающий вопрос и вечно возобновляющий его, подобно Иову, настаивающему на ответе из первых рук, сливающемуся с самим вопросом (первая власть абсурда); 2) отсюда способность вопроса впутать в дело вопрошающего и то, о чем он спрашивает, а также поставить под вопрос самое себя: таков Эдип и его способ не порывать со Сфинксом (вторая власть загадки); 3) отсюда открытие Бытия как соответствующего вопросу, не сводимому ни к вопрошаемому, ни к вопрошающему, но объединяющему их в сочленении собственного Различия: не небытие и не нега-

¹ Монтень М. Избранные произведения в 3-х томах. М., 1992. Т. 3. С. 336.

² Сенека Л. А. Нравственные письма к Луциллию. С. 234.

³ Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). С. 210.

⁴ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 301.

⁵ Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм. С. 305.

тивное бытие, но не-бытующее или бытие вопроса (таков Улисс и ответ “Никто”, третья власть философской Одиссеи)»¹

В принципе, «любая речь — загадка»² Герменевтическое исследование показывает, что спрашивание есть «приведение-в-состояние-неопределенности»³, позволяющее увидеть возможности ответа. Горизонт вопроса открывает множество ответов, приводя спрашиваемое в состоянии неопределенности. Следовательно, для ответа на заданный вопрос, “мы, вопрошаемые, должны сами начать спрашивать»⁴ Неопределенность ответа открывает неопределенность, многозначность самого вопроса. В разрешении нуждается не только вопрос, но и ответ. Решается не столько вопрос, сколько его сопряженность с конкретным ответом. Возникающее соотношение неопределенностей постольку сохраняет себя, поскольку обеспечивает регулярное взаимоопределение спрашивающего и отвечающего.

Но открытость вопроса не безгранична. В вопрошании мы не окружены ничто, как полагает Ж.-П. Сартр⁵ Постановка вопроса имплицитно фиксирует предпосылки, ограничивающих горизонт вопроса. В этом смысле вопрос всегда поставлен. Поставленность вопроса, его предпосылочность не следует редуцировать к исключительно ментально-языковой основе. Метафизической концепции вопросов философии необходимо предпослать «физическую» концепцию вопроса и адекватного ему ответа. Необходимо начать с еще бесформенных, грубых, примитивных сил природы, в которых открывается знание.

По Платону, «слова дуба были первыми прорицателями», было довольно «слушать дуб или скалу, лишь бы только те говорили правду»⁶. В Додоне можно было послушать шум и шелест священного дуба, журчание ключа, звон медной посуды на ветру, в Делосе — шелест лаврового дерева, в Дельфах — ветер, пронесившийся по бронзовому треножнику. «Но помимо таких непосредственных природных звуков сам человек становится изречением оракула, когда он,

¹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 241.

² Левинас Э. Ракурсы // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000. С. 368.

³ Гадамер Х.Г. Истина и метод. С. 440–441.

⁴ Гадамер Х.Г. Истина и метод. С. 439.

⁵ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 44.

⁶ Платон. Федр. 275b.

одурманенный и возбужденный, теряет рассудок и из бодрствующего состояния погружается в природное состояние восторженности»¹ Так, в Дельфах пифия изрекала вещие слова, а в Трофонийской пещере человеку, задавшему вопрос оракулу, являлись видения.

Поскольку вопрос «как бы вскрывает бытие опрашиваемого», то «логос, раскрывающий это вскрытое бытие, всегда является ответом»² Поэтому философствовать начинали молотом. Пифагор был сыном Мнесарха, камнереза. Сократ — сын скульптора и каменотеса. Платон не раз сравнивал философа с молотобойцем, кулачным бойцом, прашником, вскрывающим бытие опрашиваемого. Так, Феодор говорит о гераклитовцах: «А если ты кого-нибудь о чем-либо спросишь, то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное речение за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь»³

Вопросы изначально найдены, на них натывается размышляющий ум, потом эти проблемы сделаны⁴. Иногда вопрос сам напрашивается, настигает нас, а не мы его ставим⁵

Каковы основания подобной феноменологии вопроса? Здесь существенна отечественная традиция отождествления предмета философии и ее основного вопроса. Как пишет В.И. Шароградский, «одни исследователи считают, что основной вопрос и предмет философии совпадают, другие — что первый является частью второго, третьи — что это существенно различные аспекты философского знания»⁶ Соотносительность предмета и вопроса проявляется в их тождестве. С одной стороны, «предмет есть вопрос; начинается искание или ожидание ответа на него — начинается философия»⁷ Предмет как вопрос различен в себе. Следовательно, с другой стороны, предмет воспринимается и как ответ на вопрос: «На то, что есть, мы теперь

¹ Гегель Г.В.Ф. Эстетика. В 2-х тт. СПб., 1998. Т. 1. С. 486.

² Гадамер Х.Г. Истина и метод. С. 427.

³ Платон. Тезтет // Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. 180а.

⁴ Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 22.

⁵ Гадамер Х.Г. Истина и метод. С. 431.

⁶ Шароградский В.И. Диалектика становления философской системы марксизма. Л., 1987. С. 59.

⁷ Шпет Г.Г. Мудрость или разум? С. 262.

смотрим другими глазами»¹ Таким образом, предметы разного рода, вещи и существа рассматриваются и как вопросы, и как ответы на скрытые вопросы, случаи решения задач.

С точки зрения социальной философии онтологический статус вопроса и ответа может быть понят в контексте структуры философской деятельности. В ней различены вопрошающий и вопрошаемый. Обмен вопросами и ответами предметно обусловлен мотивацией, понятийной средой движения. Таким образом, философская деятельность может быть представлена как самообусловленное взаимодействие субъектов философии. Вопросы и ответы не тождественны всей системе философской деятельности, а составляют живое бытие философии, опосредствованную живую деятельность вопрошания и ответствования — философствование, различенное в сопряженных актах философского взаимодействия. Вопрос снимает определенность, распредмечивает. Ответ утверждает вопрос, опредмечивает.

Неразрывная связь вопросов и ответов в философских отношениях не позволяет недооценивать роль ответа как конституенты философской деятельности. Как писал П.А. Флоренский, для философии существенна «“ответчивость” относительно каждой стороны действительности, так сказать, бухгалтерность сознания, возможность иметь в сознании каждую деталь и “делать подсчет” всякой грани ее...”² Ответчивость философа состоит в способности дать отчет в предположениях, используемых для обоснования каких-либо положений. Ответ принимается, и вопрос закрывается (как несостоятельный, беспредметный, преодоленный) при понимании и преодолении тех предпосылок, при которых он поставлен.

Таким образом, вопросы и ответы философии направлены на отчетливую экспликацию собственных скрытых предпосылок и оснований. Особенность философии состоит в принятии презумпции неизвестности ее предпосылок. Спрашивая, философ обнажает, раскрывает и выводит в открытое скрытые основания как вопроса, так и ответа.

Поэтому вопрос об основаниях (или началах) философской деятельности всегда рассматривался как основной (или начальный) вопрос философии. Какими бы многообразными способами ни форму-

¹ Шпет Г.Г. Мудрость или разум? С. 262.

² Флоренский П.А. Эмпирия и Эмпирия // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 190.

лировался и в каких бы разнообразных вариантах ни решался вопрос об экспликации оснований философской деятельности, принципиальным представляется отмечаемый Т.И. Ойзерманом факт того, что не всегда исходная категория совпадала с ответом на основной вопрос философии (в той или иной его репрезентации)¹ Обычно это объясняется превращенной формой философских учений, а также превратной формулировкой самого основного вопроса. Видимость его удачного решения, писал М. Шлик, «знающего человека не убедит; ибо есть опасность, что философия просто никогда и не доходила до постановки подлинных проблем»²

Недостаточно редуцировать основной вопрос философии только до вопроса о выборе теоретического основания философии. Уместным здесь представляется замечание Л. Витгенштейна: «Постоянно забывают восходить к основаниям. Вопросительные знаки ставят на недостаточной глубине»³. Если вопрос предметно выдвинут в метафизическом смысле, то он предрешен в «физическом» смысле. Следовательно, основной вопрос философии является не столько вопросом об исходной категории, сколько вопросом о выявлении социально-практических оснований философского спора, вопросом, требующим не только теоретического, но и социально-практического закрытия.

Важность теоретических вопросов, подчеркивал В.Г. Белинский, зависит от их отношения к действительности. Действительно важные вопросы, будучи решены, составляют простые истины жизни, в которых никто не сомневается, о которых никто не спорит, в которых все согласны, ибо эти теоретические вопросы решены самой действительностью. Историчная действительность великих вопросов определяет, что «у себя, в себе, вокруг себя, вот где должны мы искать и вопросов и их решения»⁴

Вопрошание основного вопроса метафизики есть в высшей степени вопрошание историческое. В основании основного вопроса, по М. Хайдеггеру, размещается предвопрос: он есть «как бы огонь, пылающий как в горне, в вопрошании основного вопроса, горнило всего

¹ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. М., 1984. С. 42.

² Шлик М. Поворот в философии. С. 29.

³ Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 105.

⁴ Белинский В.Г. Взгляд на русскую литературу 1846 года // Белинский В.Г. Собрание сочинений в трех томах. М., 1948. Т. III. Статьи и рецензии. 1843–1848. С. 666.

вопрошания»¹. Поясняя технологию вопрошания, М. Хайдеггер продолжает: «Это значит, для первичного спрашивания основного вопроса необходимо, чтобы в спрашивании его пред-вопроса мы заняли решительную позицию, достигнув существенной здесь устойчивости и утвердившись в ней. Поэтому вопрос о бытии мы и поставили в связь с судьбой Европы, внутри которой решается судьба Земли, — при этом для самой Европы наша историческая сиюбытность оказывается сердцевиной»²

В противоположность метафизической интерпретации основного вопроса социальная философия развивает «физическую», а точнее, социально-практическую концепцию его постановки и решения. Мистерии рационально разрешаются только в практике. Вектор поиска предпосылок философской деятельности смещается от теоретических начал к практическим основаниям.

О предметно-практическом характере окончательного разрешения и снятия вопросов философии писал Л. Витгенштейн: «Решение жизненной проблемы мы замечаем по исчезновению этой проблемы»³ И когда после долгих сомнений становится ясен смысл жизни, мы не в состоянии сказать, в чем состоит этот смысл. Таким образом, ответ не высказывается, но вопрос снимается.

Ответы на мучительные вопросы несут жизнь одному и смерть другому. Роковые загадки не страшны, пока они достояние Муз и предмет свободной игры ума. «Когда же такого рода загадки переходят от Муз к Сфинкс, т. е. к практике, — предостерегал Ф. Бэкон, — так что свои требования начинают настойчиво предъявлять действие, выбор, решение, вот тогда-то загадки становятся тягостными и страшными, чудовищно терзают и мучают человеческий ум, тянут его в разные стороны, буквально разрывают его на части, если люди оказываются неспособными разрешить и разгадать их»⁴

О социально-практическом характере коренных вопросов философии писали советские философы: «Именно в жизни берут начало самые серьезные, самые глубокие проблемы философии, именно

¹ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 124.

² Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 124.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 6.521.

⁴ Бэкон Ф. О мудрости древних // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1975. Т. 2. С. 288–289.

в жизни берут начало самые серьезные, самые глубокие проблемы философии, именно здесь находится главное поле ее интересов; все же остальное, вплоть до самых отвлеченных понятий и категорий, до самых хитроумных мыслительных построений, в конечном счете не более чем средства для разумения жизненных реальностей в их взаимосвязи, во всей полноте, глубине и противоречивости»¹ Отсюда следует, что «преобразование реальности, практика, и является той сферой, где только и могут получить разрешение философские проблемы, где выявляется действительность и мощь человеческого мышления»²

Наиболее наглядно социально-практическое основание вопросов философии проявилось в формировании древнекитайской философии. Характеризуя ее центральный вопрос, В.Г. Иванов использует одну из концептуализаций основного вопроса социальной философии: «Поскольку философские школы складываются в Древнем Китае в период ожесточенной борьбы эпох “весны и осени” и “сражающихся царств” (VII–III вв. до н. э.), в них оказались первостепенными преимущественно социально-политические вопросы. Не проблема “человек — мир” и тем более не натурфилософские проблемы стали центром внимания древних мыслителей. Проблема человека и общества — вот что интересовало тогда философов»³ Древнекитайская философия предстает как социальная философия — философия с центральной проблемой «человек — общество».

В.П. Горан отмечает ценность социальной проблематики для генезиса древнегреческой философии: «Функционирование такого демократического института, как народное собрание, приучало их участников к публичному и свободному обсуждению общественно значимых вопросов, а следовательно и к способности принимать во внимание самые различные подходы, точки зрения и не видеть в этом ничего предосудительного»⁴, — что не могло не найти отражения в мировоззренческих представлениях.

Итак, как бы содержательно ни фиксировался основной вопрос той или иной философии, он так или иначе социально заземлен. Тяго-

¹ Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 12.

² Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 13.

³ Иванов В.Г. История этики Древнего мира. Л., 1980. С. 75.

⁴ Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1. С. 118.

тение вопросов философии к социальным основаниям подчеркивал М.К. Петров. По его мнению, источник устойчивости и живучести философии «локализован на уровне социально значимой проблематики, требующей постоянных усилий для приведения ее в более или менее “решенную” форму ориентира или вектора возможных социальных изменений»¹

Эксплицитно социально-практическая интерпретация основного вопроса философии была осуществлена в XIX в. в виде социального вопроса. По определению Л. Штейна, «его сущность составляют формы и условия человеческого сожителства и человеческого сотрудничества»² В разных формах этот вопрос обсуждался достаточно давно. Но его особенность, по мнению Л. Штейна, состоит в том, что, во-первых, «этот вопрос первоначально был поставлен философией и постоянно обсуждался представителями этой науки», и, во-вторых, «охватывающая и глубокая разработка этого вопроса и в нашем веке снова была предпринимается философами»³

Особая заслуга в выдвижении социального вопроса принадлежит Ж.Ж. Руссо. Социальный вопрос как вопрос о социальном неравенстве он непосредственно связывал с традиционной проблематикой философии: «Наиболее полезным и наименее продвинувшимся из всех знаний человеческих мне представляется знание человека; и я осмеливаюсь утверждать, что одна надпись дельфийского храма содержала в себе наставление более важное и глубокое, чем все толстые книги моралистов. Поэтому я смотрю на предмет этого рассуждения как на один из самых интересных вопросов, которые может выдвинуть для обсуждения философия, и, к несчастью для нас, как на один из самых щекотливых вопросов, которые могли бы разрешить философы, ибо как познать источник неравенства между людьми, если не начать познания их самих? и как удастся человеку увидеть себя таким, каким создала его природа, через все те изменения, которые должна была произвести в его изначальной организации последовательная смена времен и вещей, и отделить то, что было ему присуще

¹ *Петров М.К.* Социология познания и «начало» философии // Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1997. С. 256–257.

² *Штейн Л.* Социальный вопрос с философской точки зрения. Лекции об общественной философии и ее истории. М., 1899. С. 28.

³ *Штейн Л.* Социальный вопрос с философской точки зрения. Лекции об общественной философии и ее истории. С. 13.

с самого начала, от того, что обстоятельства и развитие прибавили к первоначальному его состоянию или изменили в нем?»¹ Как видим, вопрос об общественном неравенстве Ж.-Ж. Руссо оценивает как вопрос, который был выдвинут и решался философами.

Особый статус социального вопроса признавал Ф. Энгельс. Предвещая кровавое разрешение социального вопроса, он предлагал серьезно и беспристрастно заняться его решением. Для мирного разрешения социального вопроса необходимо, на его взгляд, создать для всех людей такие условия жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими ближними в человеческих отношениях. «Мы вовсе не хотим разрушать подлинно человеческую жизнь со всеми ее условиями и потребностями, — говорил Ф. Энгельс, — наоборот, мы всячески стремимся создать ее». Но для этого нужно заняться «серьезным и основательным изучением социального вопроса»²

Как известно, наиболее масштабным и значимым социальным вопросом Ф. Энгельс считал вопрос о всемирно-историческом поражении и порабощении женского пола. Правда, как можно заметить, постановку и разрешение социального вопроса Ф. Энгельс не соотносил с традиционной проблематикой философии, а также не связывал с выдвинутой позднее интерпретацией основного вопроса философии. Содержательную разработку социального вопроса он предназначал экономической науке. Так, по его мнению, «научное изучение так называемого социального вопроса, т. е. критика политической экономии»³, было целью жизни К. Маркса.

Еще один вариант постановки социального вопроса принадлежит Г. Зиммелю: «Как возможно общество?»⁴ Истоки социального вопроса он усматривает в учении Гоббса о договорном происхождении государства. Данный вопрос маркируется как «гоббсова проблема» и считается основной проблемой социологии.

Развитие социологии, пожалуй, не подтверждает предположения о том, что «гоббсова проблема» является основной проблемой социологии.

¹ Руссо Ж.-Ж. Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми. С. 64.

² Энгельс Ф. Эльберфельдские речи. Речь 15 февраля 1845 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 2. С. 554.

³ Энгельс Ф. Карл Маркс // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 16. С. 377.

⁴ Зиммель Г. Как возможно общество? // Зиммель Г. Избранное. М., 1996. Т. 2. Социализация жизни. С. 509–528.

логии. Во-первых, эта проблема вообще не фигурирует в дискуссиях социологов. Во-вторых, современная социология практически не обсуждает проблему социогенеза. В-третьих, в силу естественноисторической преемственности между животными сообществами и обществами эта проблема является тривиальной.

Пожалуй, не сразу можно сформулировать очевидные возражения к тезису о том, что социальный вопрос впервые был поставлен именно философами. Эта особенность социального вопроса определяет его специфически философский характер, тогда как основная масса остальных вопросов философии заимствована из других форм общественного сознания.

В философии социальный вопрос впервые поставили софисты в рамках эгалитарного афинского движения против рабства. Различая природу и установления, софисты фиксировали природное равенство людей и неравенство разных обществ или неравенство общества самому себе. Как указывал К. Поппер, в противоположность им Платон и Аристотель полагали, что «в естественном неравенстве между людьми коренится начало общественной жизни, таким должно быть и ее продолжение»¹

Социальное равенство и порождает ситуацию неопределенности социального положения вопрошающего и вытекающей отсюда неоднозначности содержания любого вопроса и ответа. Поэтому основной вопрос философии как вопрос об основаниях решается определением отношения эквивалентности социального положения вопрошающего и вопрошаемого. Без разрешения социального уравнивания решение любого вопроса философии остается проблематичным.

Каждое значимое (следовательно, и социально значимое) философское учение ставит и решает социально значимый вопрос. Этот вопрос концептуализируется разными способами, но окончательный ответ на него дается в проекте и практике разрешения социального вопроса. Конкретный социальный вопрос решается снятием того субъекта, который поставил вопрос и поставлен под вопрос. Именно в этом смысле социальный вопрос в различных его вариациях функционирует в качестве основания вопросов философии.

Л. Штейн констатировал, что «в действительности существует не один социальный вопрос, а целая перепутанная, переплетающаяся

¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. М., 1992. С. 105.

сеть социальных вопросов»¹. Поэтому возникает вопрос о соотношении конкретных социальных вопросов и основных вопросов конкретных философских учений.

Статус основного в европейской философии имеет вопрос о тождестве бытия и мышления. Его социально-практическую заземленность подчеркивал И.С. Нарский. «Основной вопрос философии имеет две стороны — онтологически-генетическую, в которой он выступает как вопрос о том, порождает ли сознание, дух материю или же, наоборот, сознание порождается материей, и гносеологически-аксиологически-практическую, в которой он оказывается вопросом о том, познает ли и насколько успешно сознание материю как свой будто бы продукт, или же наоборот, материя с той или иной степенью эффективности познает им, оценивает себя через свой собственный продукт, через человеческое сознание. Существенной чертой диалектико-материалистического решения основного вопроса философии является то, — продолжает И.С. Нарский, — что и первая и вторая стороны этого решения реализуются только через практическую деятельность людей: их трудовая практика сформировала их общественную жизнь и их сознание, практика же есть основа, критерий и цель познания»²

Заметим, что конкретизация вопроса об абстрактном тождестве бытия и мышления переводит его в генетический план: в вопрос о порождении — первичности или вторичности материи и разума. Генетическая интерпретация основного вопроса вскрывает его гендерную (родовую) подоплеку. Разъясняя содержание основного вопроса философии, Л. Фейербах уточнял: «Что такое любовь? Единство мышления и бытия. Бытие — это женщина, мышление — мужчина»³. В данном конкретном смысле Л. Фейербах явился выразителем материализма, совпадающего с гуманизмом. Позиция реального гуманизма в интерпретации основного вопроса была поддержана И.Т. Фроловым: «Че-

¹ Штейн Л. Социальный вопрос с философской точки зрения. Лекции об общественной философии и ее истории. С. 1.

² Нарский И.С. О соотношении диалектического и исторического материализма в связи с определением предмета философии // Предмет философии и система философского знания. Челябинск, 1981. С. 16–17.

³ Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской curriculum vitae. С. 178.

ловеческое общество, два лица необходимы для порождения человека как в физическом, так и в духовном смысле, считал Фейербах»¹

Как подлинно гуманистическая, эта идея высказывалась «господами гуманистами, называющимися профессорами изящных искусств» (Гервазий). Полиинний, другой персонаж диалога Д. Бруно «О причине, начале и едином» утверждает: «В конце концов, чтобы вернуться к своему положению, — женщина есть не что иное, как материя. Если вы не знаете, что такое женщина, ибо не знаете, что такое материя, то поучитесь сколько-нибудь у перипатетиков; научив тебя тому, что такое материя, они научат и тому, что такое женщина»²

Ссылаясь на первую книгу «Физики» Аристотеля, Полиинний проделывает следующее риторическое упражнение: «Отверстие матки никогда не скажет довольно, очевидно, этим подразумевается: материя (каковая обозначена этими словами), воспринимая формы, никогда не насыщается... Итак, материя у князя перипатетиков, воспитателя возвышенного гения великого македонца, не менее, чем у божественного Платона и других, или хаос, или вещество, или материал, или масса, или потенция, или склонность, или смешанное с лишением, или причина греха, или предрасположение ко злу, или само по себе не сущее, или само по себе непознаваемое, или познаваемое лишь по аналогии с формой, или чистая доска, или недоступное изображению, или субъект, или субстрат, или substerniculum, или свободное поле, или бесконечное, или неопределенное, или близкое к ничто, или ничто, и никакое, и нисколько, — наконец, после того как много было затрачено усилий к достижению общей цели, для определения этой природы, при помощи различных и разнообразных названий, теми самыми, кто достиг самой цели, она была названа женщиной; наконец, говорю я, чтобы все было восполнено одним жалким названием, людьми, лучше понимающими самое дело, она называется женщиной»³ Согласно Полииннию, форма, обозначаемая мужским родом, будучи сближена с материей и вступив с ней в соединение или совокупление, порождает заблуждение. Образ материи, на взгляд Полиинния, помогает показать, что «состояние природных вещей при помощи материального бытия такое же, каково

¹ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. М., 1989. С. 51.

² Бруно Д. О причине, начале и едином // Бруно Д. Диалоги. М., 1949. С. 253–254.

³ Бруно Д. О причине, начале и едином. С. 249–250.

экономическое, политическое и гражданское состояние — при помощи женского рода»¹ Таким образом, основной вопрос философии непосредственно соотносился с женским вопросом.

На XVIII Всемирном философском конгрессе тема «Мужское и женское начало в философии» обсуждалась при большом стечении публики² Как известно, феномен духовного порождения фиксировался еще в первобытности. Папуасы считали, что человек получает от матери свой физический облик, а от отца (посредством ряда ритуалов) человек получает связь с духами патрилинейных предков³ Отождествление женщины с телом, плотским началом, а мужчины — с духом, духовностью, Л.А. Мясникова рассматривает как универсалию мировой культуры⁴

Отождествление материи с материнским началом (мать тьмы вещей), а духа — с отцовским распространено во всех регионах мира⁵ В европейской философии непосредственное уподобление материи матери-кормилице, а эйдоса — отцу восходит к Платону⁶. Излагая его учение, Плутарх писал: «Итак, могущественная и божественная природа состоит из трех начал: сверхчувственного, материального и того, что происходит от них и что эллины именуют космосом. Платон обычно называет сверхчувственное идеей, образцом и отцом, а материальное — матерью и кормилицей, а также вместилищем и почвой рождения; то же, что происходит от обоих, — отпрыском и порождением»⁷

Проследивая от Пифагора до постмодерна гендерные основания главных тем западной философии, О.А. Воронина делает вывод, что символическая ассоциация мужского начала с духом, а женского начала с материей глубоко коренится в западной философской традиции. Она приводит показательное суждение Филона Александрийского о про-

¹ Бруно Д. О причине, начале и едином. С. 251.

² Говорят советские философы — участники конгресса // Вопросы философии. 1989, № 2. С. 94.

³ История первобытного общества: Эпоха первобытной родовой общины. М., 1986. С. 403.

⁴ Мясникова Л.А. Природа человека // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 700.

⁵ Рябов О.В. Русская философия женственности (XI — XX века). Иваново, 1999.

⁶ Платон. Тимей // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий. М., 1999. 49а–51а.

«Идея понимается как активное мужское начало, а оформляемая ею пустота — как женское» (См.: Кемеров В.Е. Идея // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 328.)

⁷ Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 50.

грессе: «Прогресс есть не что иное, как продвижение от женского к мужскому, так как женский пол, феминное, есть материальное, пассивное, телесное и чувственное, в то время как мужское — это активное, рациональное и более схожее с духовностью и мыслью. Мужское — более доминантное, чем женское, оно ближе к причинной деятельности; женское — это неполное, подчиненное, пассивное; рациональное, разумное, духовное — мужское, иррациональное — женское»¹

В немецкой классической философии гендерную интерпретацию основного вопроса излагал Шеллинг: «Ибо, как передано нам уже древними, то, что во всех вещах восприимчиво к различию, есть материнское начало, а понятие или бесконечное мышление — отцовское, третье же, происшедшее из обоих, возникло и носит характер возникшего; однако, будучи по своей природе причастно обоим и, связывая в себе вновь мышление и бытие преходящим образом, оно иллюзорно воспроизводит абсолютную реальность, из которой оно произошло; для себя же самого оно необходимо единично, но оно есть единичное и это определенное только посредством относительной противоположности реального и идеального, каждое из которых, не будучи смертным для себя, а будучи таковым посредством другого, предаёт временному существованию и саму вещь, или реальное»²

Гендерный подход допускает различные конкретные интерпретации социального содержания основного вопроса философии. Э. Блох показывает возможную взаимосвязь бинарных оппозиций «мужское — женское» и «верх — низ». Выделяя сексуальный аспект, он пишет: «Чем больше в патриархальные времена женщина сдвигалась вниз, женщина как тело, настолько же поднимался мужчина как дух, как рассудок против вожделения, как даль против пещеры, как пламя, возгорающееся кверху, в то время как камень падает, подобно Еве»³ Э. Блох подчеркивает, что материя «со времен Аристотеля, особенно левых аристотеликов (от Авиценны, Аверроэса до Бруно и Гете), в целом характеризуется как чрево рождения мира»⁴ Ссылаясь на Лукре-

¹ Философия: Учебник / Под ред. В.Д. Губина, Т.Ю. Сидориной, В.П. Филатова. М., 1996. С. 399.

² Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или о божественном начале вещей // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 527.

³ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. Екатеринбург, 1997. С. 215.

⁴ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 224.

ция, Э. Блох обращает внимание на корень *mater* в *materia*, указывает на описание Венеры как кормящей матери вселенной¹

Он предложил также собственно историко-материалистическую интерпретацию буржуазных революций: «И относительно чего самый решительный материалист в новейшем смысле — Демокрит не имел никакого социального заказа: от отчетливо политического, мятежного Низа. Подобное использование Низа, соединенное со старой посюсторонностью позиции, обнаружилось только при посредстве поднимающегося, становящимся революционным бюргерства. Это бюргерство нашло кульминацию в XVIII в., став тараном против духовенства, против отчетливого социального верха, выводящего свой блеск из потустороннего эфира. Достаточная причина, чтобы видеть в Низе таких новых мыслителей материи, как материалистические Дидро и Гольбах, вместе с развертыванием Высокого от так называемых низин, от низменного»² Диалектический материализм определяется как брак между идеалистической барышней-диалектикой и мужчиной-материалистом³

Популярное в мировой философии отождествление материи с женским началом (матерью-кормилицей), а духа (разума) с мужским началом раскрывает в борьбе материализма и спиритуализма (идеализма) борьбу женской и мужской партий. Эта борьба осуществляется в разных формах и проходит определенные стадии развития, ставящие и решающие конкретные социальные вопросы: семейный, детский, женский. Ее конкретно-историческое содержание и соответствующие философские отражения нуждаются в детальной реконструкции. Здесь можно лишь указать на возможную борьбу половых классов за господство в период агамии. Для эпохи группового брака наиболее значимо противоборство мужских и женских брачующихся экзогамных родов. В эпоху парного брака решался вопрос о смене матриархальной (и матрилинейной) семьи патриархальной (и патрилинейной) семьей⁴ Возможно, различные исторические модификации материализма и идеализма являются не только плодом умозрительного философского твор-

¹ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 243.

² Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 216. Роль таким образом понимаемого Низа в разрешении социального вопроса раскрыта в: Попов В.Г. Проблема массового субъекта в ранней публицистике Карла Маркса // Философские науки. 1989. № 12.

³ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 225.

⁴ Об этом пишут современные индийские философы. См.: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. М., 1980. С. 185.

чества, но и отражают в превращенной форме исторически конкретное оформление достигнутого союза полов¹

«Философия начинается вместе с браком»², — писал Новалис. Но традиционно брак считается состоявшимся только с рождением ребенка. «Один сын — не сын, два сына — полсына, три сына — вот сын», — говорит народная мудрость. Поэтому с майевтики, с практического решения детского вопроса начинается полноценная философия³. Главным образом этим и заняты философы «Государства» Платона.

Историческое снятие основного социального вопроса выражается в формировании надстроечных социальных взаимодействий. Вместе с этим уходят в основание и вопросы философии, решение которых выражается в выдвигании опосредствующих надстроечных философских взаимодействий. Сооружение вавилонской башни философских рефлексий вытесняет отработанные формации философской деятельности из актуального сознания в бессознательное.

§ 5. Множество методов философии

В современной философии проблема метода обсуждается преимущественно в аспекте метода науки⁴ или на примере методов отдельных философских направлений⁵. Проблеме метода философской деятельности в целом посвящено не так много работ. Цель настоящего раздела состоит в выявлении обобщающего концепта метода философии.

В наиболее общем виде метод философии понимается как ее путь. (Видение «путевого» характера философского мышления наи-

¹ Подробнее см.: Тюгашев Е.А. Философия в транзитивных обществах: гендерная ретроспектива // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. Новосибирск, 2000. Вып. II; Тюгашев Е.А. Философия и право в транзитивном обществе: гендерная перспектива // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. Новосибирск, 2001. Вып. III.

² Новалис. Афоризмы // Трактаты о любви. М., 1994. С. 60. В этом плане представляет интерес следующая работа: Антипова Н.А. «Изначальность женщины» у коренных народов Западной Сибири // Социокультурная динамика Ханты-Мансийского автономного округа сегодня и в перспективе XXI века: федеральный и региональный аспекты. Сборник тезисов к Всероссийской научно-практической конференции. Сургут, 1998. Секция 3–4. Ч. II. С. 23–25.

³ См.: Ахутин А.В. Дело философии // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 40–45.

⁴ См., например: Проблема метода в современной буржуазной философии. М., 1986.

⁵ См., например: Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990; Сартр Ж.-П. Проблема метода. М., 1994.

более просто, но вся его полнота недоступна для привычной сегодня запутанности в бесконечности методов¹). Более точно, путь философии есть путь субъекта философии. Поэтому, как выразился Ж. Делез, «философ — это путник, оставивший пещеру, и восходящий ввысь»². Путешествия, рассуждал Р. Декарт, нужны для поиска истины (истинного бытия). Это возможность менять миры, возможность как постороннему взглянуть на мир со стороны. Обычным для философа было метафизическое странничество. Эпиктет, советуя осмыслительно сходить с профанами, пока в ищущем не укрепятся прекрасные мнения и он не приобретет определенного умения быть непоколебимым, рекомендовал «удаляться из отечества, потому что старые привычки отвлекают и не дают возникнуть какому-то началу иной привычности...»³

Путь Демокрита классик немецкой литературы К.М. Виланд изобразил следующим образом: «Он шел избранным путем и провел многие годы в путешествиях по всем материкам и островам, которые возможно было тогда объездить. Ибо кто желал в те времена стать мудрым, тот должен был увидеть все своими собственными глазами. В ту пору еще не было ни типографий, ни журналов, ни библиотек, ни газет, ни энциклопедий, ни словарей, ни всяких прочих средств, с помощью которых, не ведая того и сам, становишься философом, критиком, писателем, эрудитом»⁴

К концу путешествия Демокрит, первый энциклопедист среди греков, знал множество деревьев и кустарников, трав и мхов от ливанского кедра до плесени аркадского сыра; и не только по внешней форме, названиям, родам и видам, ему были известны также их свойства, сила и достоинство. Он привез с собой обезьян, крокодилов, ручных драконов. Мудрость тогда была слишком дорогой, а число мудрецов невелико.

По предположению К.М. Виланда, Демокрит не ограничился сбором разнообразных сведений и дикувинок: «Но в тысячу раз больше, чем все

¹ Хайдеггер М. Отсутствие святых имен // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000. С. 255.

² Делез Ж. Логика смысла. С. 158.

³ Беседы Эпиктета. III (16). О метафизическом странничестве см.: Ницше Ф. Странник и его тень. С. 270—399; Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 9, 14—15.

⁴ Виланд К.М. История абдеритов. М., 1978. С. 14.

свои знания, ценил он мудрейших и лучших людей, с которыми стремился познакомиться всюду, где находил нужным останавливаться. Скоро обнаружилось, что он из их числа. Они стали его друзьями, поделились с ним знаниями, сократив ему тем самым многолетний и, может быть, напрасный труд найти то, что они уже сами открыли путем немалых усилий и стараний или, возможно, путем счастливой случайности»¹

Топика пути охватывала погружение в глубины, восхождение к высотам, герменевтическое кружение по поверхности. В поисках мировых начал досократики устремляли мысль в морские глубины и жерла вулканов. Платоновская душа-птица рвется из пещеры в небо. Цель восхождения, писал Х. Ортега-и-Гассет, «вынести на поверхность, обнажить, открыть тайное или сокрытое...»² Прагматик требует фронтир: «Идея — это продвижение идеи, освоение идеи»³ Совмещение разнонаправленных движений вынуждает философа блуждать и возвращаться, стоять вкопанным на месте. Поэтому прошлое философии выглядит суммой заблуждений.

По видимости беспорядочное блуждание философов породило сомнение в существовании метода философии. «Нет метода получить впечатление, влюбиться, сочинить стих, понять (хотя есть метод познания). В этом смысле нет и метода философствования»⁴, — считает А.В. Ахутин. Отказываясь от всякого метода, замечал А.Н. Уайтхед, «философы гордились тем, что они не поддерживают никаких систем»⁵ Поскольку система — это порядок, отказ от метода выражается в беспорядочном движении.

Что его философия есть топтание на месте, Александру Македонскому указали брахманы. Столь же ироничен Ф. Бэкон по отношению к перипатетикам (в широком смысле слова): «Странствия Демокрита, Платона, Пифагора — отнюдь не дальние, а, скорее, пригородные — прославлялись ими как нечто великое»⁶

¹ Виланд К.М. История абдеритов. С. 14.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 107.

³ Моро-Сир Э. Америка и философская потребность // Современная американская философия (Сборник переводов). М., 1976. С. 12.

⁴ Ахутин А.В. В стране Мамардашвили // Вопросы философии. 1996. № 7. С. 38.

⁵ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. М., 1990. С. 626.

⁶ Бэкон Ф. Новый Органон // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1972. Т. 2. С. 38. Столь же резки высказывания современных физиков. См.: Фейнман Р., Лейтон Р. Сэнди М. Фейнмановские лекции по физике. М., 1965. Т. 2. С. 24.

О необходимости блужданий писал Л. Витгенштейн: «Как только я пытался принудить мои мысли идти в одном направлении вопреки их естественной склонности, они вскоре оскудевали. — И это было, безусловно, связано с природой самого исследования. Именно оно принуждает на странствовать по обширному полю мысли, пересекая его вдоль и поперек в самых различных направлениях. — Философские заметки в этой книге — это как бы множество пейзажных набросков, созданных в ходе этих долгих и запутанных странствий. Причем с приближением к тем же или почти тем же пунктам с разных направлений, как бы заново, делались все новые зарисовки»¹ Философский танец состоит из разных подходов к цели и отходов от нее.

Возможно, как полагает Х. Ортега-и-Гассет, «нет никакой разницы в том, квалифицировать ли прошлое философии как ряд заблуждений или как ряд истин»² Все неполные, частичные истины — те шаги в реальности, через которые надо пройти. «Каждый из них — это “путь”, или “дорога” (*methodos*), приближающая нас к истине и позволяющая познать одну из ее сторон»³

Постоянное пребывание в пути, только приближающем к цели, создает впечатление тождества философской деятельности и ее метода. Эту точку зрения отстаивали аналитическая философия и структурализм, а также неопозитивизм, феноменология, критический рационализм и критическая теория Франкфуртской школы, считавшая, что единственная цель философии заключается только в беспощадной критике всего существующего. С методом отождествляли себя романтизм, марксизм, прагматизм. Данная традиция возводится к Сократу и Гегелю.

Отождествление философии и метода дает основания не только для редукции философии до метода, но и для интерпретации ее как метода. Как метод рассматривали весь диалектический материализм. Эта позиция обосновывается соотношением метода с теорией: «Метод находится в неразрывном единстве с теорией: любая система объектив-

¹ *Витгенштейн Л.* Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч. I. С. 75. О «блуждании окольными путями вокруг...» как методическом принципе говорил М. Хайдеггер. См.: *Хайдеггер М.* Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000. С. 98–99.

² *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии. С. 224.

³ *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии. С. 220.

ного знания может стать методом. По существу, это сама удостоверенная практикой теория, обращенная же к практике исследования»¹

Ле Хыу Танг предложил различать теорию и метод философии не только функционально, но и содержательно: «Нельзя смешивать материалистическую диалектику как теорию с материалистической диалектикой как методологией и с диалектическим методом (в качестве теории материалистическая диалектика является наукой о закономерностях взаимосвязи материи и сознания и всеобщих законах действительности, тогда как в качестве метода — это система регулятивных принципов, требований, разработанных на основе теории материалистической диалектики); всеобщей же методологией будет материалистическая диалектика, взятая в том ее аспекте, где она выступает как учение о всеобщем методе — методе диалектическом»²

Непосредственное сопоставление метода философии с различными уровнями (теорией; почему не с практикой?) и разделами философии (онтологией, методологией) не совсем верно. В структуре философской деятельности метод непосредственно соотносим только с субъектом, предметом, средствами и результатом. Именно в данном ракурсе описывал метод А.И. Герцен: «У Сократа нет системы, а есть метода; это какой-то живой, вечно деятельный орган мышления человеческого; его метода состоит в развитии самомышления; с какой стороны ни попался бы ему предмет, он, начиная со всей односторонности общего места, дойдет до многостороннейшей истины и нигде не теряет своих основных мыслей, которые проводит по всем областям, практическим и теоретическим»³

Принцип системно-деятельностной интерпретации метода формулировал Ю.М. Бражников. Он обратил внимание на многообразие трактовок метода (путь, способ, правило, прием, средство, принцип, процедура, подход, норма). Но, несмотря на рассеивание значений термина «метод», его семантическое поле ограничено: «Для всех точек зрения в рамках марксистско-ленинского подхода бесспорным

¹Копнин П., Туровский М. Метод // Философская энциклопедия. М., 1964. Т. 3. С. 410.

²Ле Хыу Танг. Материалистическая диалектика как теория, метод и методология // Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 55.

³Герцен А.И. Письма об изучении природы // Герцен А.И. Сочинения в 2-х т. М., 1985. Т. 1. С. 286–287; см. также: Энгельс Ф. Письмо К. Шмидту, 27 октября 1890 г. С. 352; Юркевич П.Д. Идея // Юркевич П.Д. Сочинения. М., 1990. С. 63.

в понимании метода является то, что он в любом случае понимается как особый компонент исследовательской деятельности. Следовательно, для адекватного понимания сущности и структуры метода его необходимо рассматривать в системе исследовательской деятельности в целом. Последняя представляет собой специфический вид человеческой деятельности и содержит в себе все ее компоненты»¹

При характеристике сократического метода обычно обращают внимание на то обстоятельство, что предметом его применения избирается другой субъект. «Киргегард и вообще избегает исчерпывающих определений: это связано у него с убеждением, что лучший способ общения с людьми есть “непрямое высказывание”, — пишет Л. Шестов. — Он перенял этот метод у Сократа, который видел свое предназначение не в том, чтобы нести людям готовые истины, а в том, чтобы помогать им самим рождать истины. Только рожденная человеком истина может пойти ему на потребу»²

Метод непрямого высказывания Сократ перенял у Гераклита Темного, который считал, что наиболее адекватной формой выражения мыслей должно быть нечто схожее с оракулами и прорицаниями сивилл. «Таким образом, уже здесь, на пороге зарождения философии, — писал Х. Ортега-и-Гассет, — “наведение на мысль” предлагается нам в качестве способа выражения, наиболее подходящего для философии»³

В силу субъектной направленности метода философии его толкование исключительно в аспекте предметно-вещной продуктивной деятельности вызывает возражения. Так, Ф. Шлегель подчеркивал: «И даже истинный продуктивный метод, в котором иные ищут и надеются обрести разгадку всего, является, правда, в качестве закона мышления формой самостоятельного мышления, но никак не сообщения, то есть не составляет формы всей философии, ибо чем была бы философия одиноких мыслителей без живого сообщества умов и взаимного воздействия?»⁴

Необходимость такой коммуникации хорошо показал Х. Ортега-и-Гассет: «Своеобразие бытия каждого, его индивидуальные осо-

¹ *Бражников Ю.М.* Сущность и структура метода // Роль методологии в развитии науки. Новосибирск, 1985. С. 60.

² *Шестов Л.* Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 28.

³ *Ортега-и-Гассет Х.* Возникновение философии. С. 261.

⁴ *Шлегель Ф.* Мысли и мнения Лессинга // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. II. С. 224.

бенности, таким образом, вовсе не препятствуют уловлению ими истины. Они представляют собой орган видения той части реальности, которая ему соответствует. Каждый индивид, поколение, эпоха выступают незаменимыми аппаратами познания. Целостная истина может быть получена только путем соединения того, что видит мой ближний, и того, что вижу я, — и так далее. Каждый индивид представляет существенную точку зрения. Сопоставив все частичные картины, можно соткать всеобъемлющую и абсолютную истину»¹

Метод философской деятельности есть и метод коммуникации, взаимного воздействия философов. В частности, на этом основании Р. Декарт одобрял схоластический метод. «Мы, однако, не осуждаем ввиду этого тот способ философствования, который дотоле изобрели другие, и орудия правдоподобных силлогизмов, чрезвычайно пригодные для школьных баталий, ибо они упражняют умы юношей и развивают их посредством некоего состязания, и гораздо лучше образовывать их мнениями такого рода, даже если те, очевидно, являются недостоверными, поскольку служат предметом спора между учеными, чем предоставлять их, незанятых самим себе, — писал он. — Ведь, может быть, без руководителя они устремились бы к пропасти, но, пока они идут по следам наставников, пусть отступая иногда от истинного, они наверняка избрали путь, во всяком случае, более безопасный по той причине, что он уже был изведен более опытными людьми»²

Поэтому обращение к учителям — первое требование к изучающему философию. Учитель был правилом, метой (от лат. — поворотной вехой), разворачивал ученика личным примером. Гегесию, попросившему Диогена почитать что-нибудь из его сочинений, тот ответил: «Дурак ты, Гегесий, нарисованным фигам ты предпочитаешь настоящие, а живого урока не замечаешь, и требуешь писаных правил». О том же сказано Фоме Неверующему: «А куда Я иду, вы знаете, и путь знаете. Фома сказал Ему: Господи! не знаем, куда идешь; и как можем знать путь? Иисус сказал ему: Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только чрез Меня» (14 Иоан., 4–6). Учитель правит учеников до тех пор, пока они сами не устанавливают правила, управляющие познанием.

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? М., 1991. С. 49.

² *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 80–81.

Сегодня признано, что в философии необходимо различать метод исследования и способ изложения¹ Различение в методе философии метода исследования (поиска, изобретения — метода анализа) и метода коммуникации (изложения, демонстрации, доказательства, обучения, изучения, усвоения — метода синтеза) проводили Р. Декарт и Т. Гоббс. Это различение закреплено в учебной² и энциклопедической литературе³

Ситуацию операциональной множественности методов философской деятельности наиболее полно очертил Д. Пасмор: «История показывает, что философы использовали большое множество методов. Некоторые их аргументы были формальными по своему характеру и напоминали математику; некоторые являлись попытками ниспровергнуть гипотезы путем обращения к повседневным наблюдениям; иногда они сводились к указанию двусмысленностей, неясностей и путаницы. Когда мы детально исследуем заявления об открытии правильного метода развития философии, мы всегда находим, что они не подкрепляются работами того философа, который делает эти заявления. Так, сомнения Декарта являются какими угодно, но не универсальными, собственные аргументы Юма не являются по своему характеру экспериментальными, «Трактат» Витгенштейна не сводится в большей своей части к раскрытию бессмыслицы. В других случаях сам метод оказывается подзрительным; это, несомненно, верно о диалектике Гегеля и о феноменологическом “методе заключения в скобки” Гуссерля. К тому же взгляд, что имеется только один правильный метод философствования, всегда опирается на философские доктрины, которые сами не развиваются с помощью предлагаемого метода; так обстоит дело с различием между данным и его интерпретацией (феноменология) и различием между конечными элементами и комплексом (анализ)»⁴

¹ Элез Й. Единство исследования и диалектического изложения // Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 73. См. также: Савченко Г.И. Метод исследования и способ изложения теории // Ленинская теория отражения в свете развития науки и практики. София, 1981. Т. 1.

² Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. М., 1997. С. 242.

³ Даламбер. Метод // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 342.

⁴ Пасмор Дж. Философия // Природа философского знания. Часть III. Аналитическая философия и структурализм (Критический анализ). Сборник обзоров. М., 1978. С. 44.

Выше говорилось о множественности методов, обусловленной топологически различными путями философии. Различают также методы исследования и коммуникации, обучения и изучения философии. Д. Пасмор учитывает факт множественности философских школ и ставит проблему рефлексивности метода — необходимости распознавать декларируемый метод и действительный путь философской деятельности.

Н. Аббаньяно формулирует близкие проблемы модификации и автокоррекции метода. Он указывает, что декларируемая приверженность какому-то данному методу исследования — это также «обязанность вносить в этот метод изменения, которых, смотря по обстоятельствам, требует его употребление... ибо приверженность методу означает не что иное, как его эффективное использование, а эффективное использование может в любой момент потребовать какого-то изменения»¹. Метод превращается в ничто, если своевременно его не изменять.

По способности метода к автокоррекции Н. Аббаньяно различает два типа философий: «Все, что можно в этой связи сказать, состоит в том, что существуют философии, которые в силу требований своего развития фактически осуществляют модификацию своего метода, не ставя своей задачей и не намечая заранее подобной модификации. И наоборот, существуют философии, которые допускают сознательно возможность модификации и пытаются гарантировать возможность их самокоррекции»²

Множественность методов философии обусловлена также структурой каждого отдельного метода. Платон в составе диалектического метода выделял познание, рассуждение, веру, уподобление. Эразм Роттердамский предложил 22 правила истинного христианства: «Мы попытаемся коротко дать некоторые правила — вроде гимнастических приемов; они, словно Дедалова нить, помогут тебе легче выпутаться из заблуждений этого мира, как из какого-то непроходимого лабиринта, и достигнуть чистого света духовной жизни»³ Р. Декарт перешел от 21 правила к 4 основным. Логика Пор-Рояля ре-

¹ Аббаньяно Н. О методе философии // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 482.

² Аббаньяно Н. О методе философии. С. 483.

³ Эразм Роттердамский. Оружие христианского воина. С. 126–127.

комендовали 8 основных правил¹, Я. А. Коменский — 3 метода², Даламбер — 2 метода³. Сложный перечень этапов метода без нумерации предложил Д. Дидро⁴. В.И. Ленин представил от 3 до 16 элементов диалектики, а также 4 требования диалектической логики⁵. Н. Гартман выделил 4 ступени феноменологического метода, другие феноменологи — 7 ступеней⁶.

В.В. Роктиянский отмечает эффект накопления и снятия методов: «Если задаться вопросом о том, что нового внес феноменологический метод в сравнении с другими методами, применявшимися в философии, то следует прежде всего признать, что принципиально новыми не были ни интуитивное рассмотрение феноменов, ни исследование сущностей, ни феноменологическая редукция (ср. “эпохе” скептиков), ни тем более герменевтическое истолкование скрытых смыслов, имевшее множество предшественников среди интуитивных методов метафизики. Применение всех этих средств феноменологами было лишь более осознанным и целеустремленным. Действительными новшествами феноменологии являются такие составляющие методы, как проследивание способов явленности и конституирования феноменов в сознании, но наибольшие конкретные ее достижения связаны отнюдь не с ними»⁷. Возникает вопрос, не разрешенный в обзоре, что, собственно, предложила именно феноменология?

Ф. Шлегель призывал к многообразию и свободной смене методов, но использование алгебраического метода в философии считал ложным: «В середине прошлого века почти все немецкие учебники в большей части наук были составлены в этой слепо перенятой из математики форме, и каждое отдельное суждение во всем строе этих бесконеч-

¹ Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. С. 270—271.

² Коменский Я.А. Вселенский совет об исправлении человеческих дел // Коменский Я.А. Сочинения. М., 1997. С. 339.

³ Даламбер. Метод. С. 342.

⁴ Дидро Д. Мысли к истолкованию природы // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. М., 1986. Т. 1. С. 341.

⁵ Ленин В.И. Еще раз о профсоюзах, о текущем моменте и об ошибках тт. Троцкого и Бухарина // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 42. С. 290.

⁶ Природа философского знания. Ч. II. Современная феноменология: Состояние и перспективы (Критический анализ). Реф. сб. М., 1977. С. 50, 96.

⁷ Природа философского знания. Ч. II. Современная феноменология: Состояние и перспективы (Критический анализ). Реф. сб. С. 105.

ных параграфов завершалось законченным актом такой доказательной манеры изложения. Хорошо известно, что как раз в это время философия, излагавшаяся таким неподходящим образом и в такой форме, была полна произвольных, ныне частью забытых гипотез, представляла собой настоящее сплетение таковых, что, разумеется, ни на шаг не приближало ее к истине — той истине, которую ищет философия и которая есть нечто более высокое, чем обычная задача на вычисление»¹ Сам Ф. Шлегель полагал, что философия нуждается в совершенно другом, более духовном и вполне внутреннем методе.

Гегель также считал, что «до сих пор философия еще не нашла своего метода»² По его характеристике, философия смотрела с завистью на системное построение математики, обходилась эмпирическими методами частных наук, «или выходила из затруднения тем, что просто отбрасывала всякий метод»³

Правда, примененный Гегелем метод, говорили современники, в действительности был не диалектическим, а частнонаучным. В гегелевской логике Шеллинг видел метод натурфилософии: «Гегель хотел построить свою абстрактную логику над натурфилософией. Однако привнес туда метод натурфилософии»⁴ Декларативный отказ Гегеля от применения математических методов в философии вовсе не означал действительного отказа. Он широко использовал арифметическое представление о триадичности и геометрические представления о кругообразности и спиралевидности диалектического движения.

В натурфилософском плане философия ассоциирована не только с математикой, но и с науками о живом. Об этом писал, в частности, Л. Фейербах: «Метод, которого я придерживаюсь как в жизни, так и в своих сочинениях, заключается в том, чтобы понять каждое существо в его роде, т. е. в роде, соответствующем его природе, и, следовательно, учить его философии только тем способом, который подходит для этого определенного существа. Истинный философ — это врач, но такой, который не позволяет своим пациентам догадаться, что он их врач, он при этом врачует их в соответствии с их природой,

¹ Шлегель Ф. Философия жизни // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. II. С. 337.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 37.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 35.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 506.

т. е. исцеляет их, исходя из них самих и через них самих»¹. Поэтому, скажем, для Л. Витгенштейна «нет какого-то одного метода философии, а есть методы наподобие различных терапий»²

Есть мнение, что философия использует разные методы, но не вырабатывает собственного метода. Будда учил: «В пробуждении нет порядка и последовательности, также нет в нем и никакого особого метода»³ Г.Ю. Струве утверждал: «О каком-либо особом философском методе, существенно различном от метода других наук, не может быть и речи»⁴ Тем не менее, наиболее убедительным вариантом решения проблемы специфического метода философии представляется традиция, интерпретирующая диалектический метод как первый собственно философский метод, не привнесенный в философию извне.

Идея диалектики как собственно философского метода была выдвинута кальвинистом Пьером де ла Рамэ. В трактате «Dialecticae» он оценивал диалектику как универсальный метод совершенного доказательства. Учение Рамуса о методе, развитое в дальнейшем кембриджскими неоплатониками, стало основой реформы системы образования в протестантских странах⁵

Поэтому не случаен тот факт, что впоследствии диалектический метод разрабатывался немецкими философами. Об этом пишет, в частности, М.А. Киссель: «Одно из главных открытий немецкого классического идеализма состояло во всестороннем развитии той мысли, что подлинный органон философской науки следует искать в диалектике как специфическом методе именно (и только) философского исследования. Конечно, эта тенденция полностью оформилась только у Гегеля, но, начиная с Канта, весь немецкий идеализм олицетворял протест против использования философией готового метода, предназначенного для обработки иного (нефилософского) содержания. Так было по-

¹ *Фейербах Л.* Фрагменты к характеристике моей философской curriculum vitae. С. 179.

² *Витгенштейн Л.* Философские исследования. Афоризм 133.

³ Сутра совершенного пробуждения // Избранные сутры китайского буддизма. СПб., 1999. С. 386.

⁴ *Струве Г.Ю.* Энциклопедия философских наук и направлений в связи с введением в философию. Ч. I. Введение в философию. Разбор основных начал философии вообще. Варшава, 1890. С. 313.

⁵ *Покровский Н.Е.* Ранняя американская философия. Пуританизм: Учебное пособие. М., 1989. С. 85–94.

кончено с идеей заимствования геометрического (математического) метода и подражания эмпирическому естествознанию»¹

По заключению В.У. Бабушкина, современная буржуазная философия абсолютизирует методы естественных или общественных наук. На его взгляд, марксистско-ленинская философия использует все существующие общенаучные средства и методы теоретического мышления за исключением эксперимента. Но решающее значение, по его мнению, имеет диалектика² Каким же образом совмещается диалектика с методами наук?

Любой философ практикует в своей деятельности тот или иной метод, который разлагается на множество элементарных методов, приемов, форм, способов и подходов, организованных в один комплекс, который и воспринимается как единый метод. Решая проблему единства и множественности метода философии, Н. Аббаньяно предложил воспользоваться понятием семьи концептов: «Для членов одной и той же семьи характерна не одна-единственная общая черта, а множество черт или особенностей, каждая из которых присуща лишь немногим членам, но комплекс которых составляет совокупность многочисленных отношений, которые каким-то образом отличают эту семейную группу»³ Он предлагает говорить о семье методов с разнообразными отношениями сходства и различия, спорной зависимости или взаимозависимости в любом направлении и на любом уровне.

Метафора семьи, на наш взгляд, не совсем удобна. Укажем хотя бы на то, что семья является довольно поздней и частной формой организации родовых отношений. Поэтому концепт семьи не способен определить конституцию множества методов. Метод есть порядок деятельности, устанавливаемый в ордалиях. Порядок определяется соизмерением соперников, отбором претендентов, различием вещи и ее симулякров в недрах псевдорода. «Речь идет о проведении различия, — писал Ж. Делез, — то есть о действиях в глубинах непосредственного, о диалектике непосредственного, опасном испытании»

¹ Киссель М.А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л., 1970. С. 6. См. также: Элез Й. Единство анализа и синтеза // Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 64.

² Бабушкин В.У. О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций. М., 1978. С. 170.

³ Аббаньяно Н. О методе философии. С. 480.

нии без путеводной нити и без сетки»¹ Согласно обычаю, ложные претенденты должны понести ответственность и умереть.

Методическое искание истины есть результат тех эпох, когда сражались между собой за убеждения, замечал Ф. Ницше. «Если бы отдельный человек не был заинтересован в своей «истине», т. е. в том, чтобы остаться правым, то вообще не существовало бы метода исследования; теперь же, при вечной борьбе притязаний различных лиц на безусловную истину, люди шаг за шагом шли вперед, чтобы найти неопровержимые принципы, на основании которых можно было бы проверять правомерность притязаний и полагать конец спору»²

Императивно организованный комплекс методов называется стратегией. По определению В.Е. Кемерова, стратегия — форма организации человеческих взаимодействий, максимально учитывающая возможности, перспективы, средства деятельности субъектов, проблемы, трудности, конфликты, которые препятствуют осуществлению взаимодействий. Понятие стратегии развивалось в связи с трактовкой военных действий как особого рода искусства, ремесла и философии, предполагающих манипулирование большими массами людей в широких пространственных и временных масштабах³

Понятие стратегии в методологическом смысле использовал Х. Ортега-и-Гассет: «Вот уже некоторое время мы, как древние евреи вокруг Иерихона, совершаем круги около философии. Эта стратегия циклического приближения. По мере того как мы совершаем эти обходы вокруг, перед нами возникают раз и другой повторяющиеся те же самые виды города; но каждый раз ближе и под другим углом»⁴. Излагая идеи персонализма, Э. Мунье формулировал основные принципы стратегии и тактики любой персоналистской революции⁵ Советские философы активно разрабатывали вопросы стратегии и тактики ленинизма⁶

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 84.

² Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 1. С. 485.

³ Кемеров В.Е. Стратегия // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 865.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Идея начала у Лейбница и эволюция дедуктивной теории. С. 307.

⁵ Мунье Э. Манифест персонализма. С. 408, 226.

⁶ Стратегия и тактика ленинизма // Большая советская энциклопедия. 2-е изд. М., 1955. Т. 41. С. 74–81. О методе как стратегии и тактике см.: Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция // Кант И. Тракаты. М., 1996. С. 63.

Уточнение конкретной целостности метода философской деятельности как стратегии актуализирует проблему специфики метода. Очевидно, что специфический облик стратегии философской деятельности определяется ведущим ее методом, который снимает в себе иные, ассоциированные методы, репрезентируя тем самым стратегию в целом. Таким специфическим, стратегически значимым методом философии, как подчеркивали П. Копнин и М. Туровский, является диалектика¹

Напомним слова Сократа: «Значит, в этом отношении один лишь диалектический метод придерживается правильного пути: отбрасывая предположения, он подходит к первоначалу с целью его обосновать; он потихоньку высвобождает, словно из какой-то варварской грязи, зарывшийся туда взор нашей души и направляет его ввысь, пользуясь в качестве помощников и попутчиков теми искусствами, которые мы разобрали»² Если в составе диалектического метода Платон выделял четыре раздела, то неоплатоники указывали на 15 элементов диалектики: «Так вот, поучает он пятнадцатью способами: и исполненный священного вдохновения, и с помощью доказательства, а также с помощью определения, разделения, анализа, определения признака, метафоры, сравнения, индукции, аналогии, арифметики, исключения, добавления, повествования и этимологии»³

Поглощающая способность диалектики по отношению к самым разным методам абсолютна. Но ценность диалектики как стратегии философской деятельности определяется ее функционированием и как метода исследования (поиска, изобретения), и как метода коммуникации (изложения, демонстрации, доказательства, обучения, изучения, усвоения), живого общения философов. Многообразие трактовок диалектики, пожалуй, только акцентирует ее отдельные стороны при сохранении определенного единства.

Оценивая развитие учений о диалектике в XX в., коллектив советских философов зафиксировал разнообразные формы деформации, разложения многовековой диалектической традиции на путях замены

¹ Копнин П., Туровский М. Метод. С. 412.

² Платон. Государство. 533d.

³ Анонимные пролегомены к Платоновской философии // Платон. Диалоги. М., 1998. (27).

«стихий понятия» иррациональными способами постижения¹ Заметим, что замена является не разложением, а его последствием. В этом отношении альтернативная интерпретация диалектики не предпочтительнее. Для восстановления целостности метода философской деятельности нужно возвратиться путем сложения, сборки упрощенных, частных версий диалектики к ее многосложному пониманию.

Диалектиком Сократ называл человека, умеющего ставить вопросы и давать ответы. Для Л. Фейербаха «истинная диалектика не есть монолог одинокого мыслителя с самим собой, это диалог между Я и Ты»² Напоминая исконное понимание диалектики, Г.Г. Гадамер писал: «Желание знать не может быть завершено, доведено до конца, как и всякий настоящий разговор, потому-то оно и называется искусством разговора, “диалектикой”, и встает вопрос, не следует ли то, что именуется диалектикой или на деле есть диалектика — это желание знать все до конца, эту первую философию, — понимать на основе такого фундаментального отношения мышления и говорения»³ Независимо от личного отношения к диалектике и умножения альтернатив любой акт отрицания диалектики оборачивается полаганием диалектики.

Диалектика в этом широком смысле слова и применяется в качестве метода философской деятельности. Соответственно, диалектика имеет ранг конкретно-всеобщего метода философии.

Основополагающее понимание диалектики как искусства вести беседу, как противоречия в его развитии позволяет содержательно определить диалектику как стратегию рефлексивной коммуникации. В рефлексивной коммуникации осуществляется взаимоотношение метода исследования и метода сообщения. Признание сущес-

¹ Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). М., 1987. С. 327. Впрочем, тенденция к иррационализму оценивается и как превращенная форма развития диалектического метода. См.: *Гарковенко Р.В.* Об одной особенности современного этапа развития диалектики // Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты). Тезисы XIII-й ежегодной научно-практической конференции кафедры философии РАН (31 января – 1 февраля 2000 года). М., 2000. С. 104.

² *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего. С. 145.

³ *Гадамер Г.Г.* Философия и герменевтика // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 12. Некоторые внутренние механизмы самоподдерживающегося философского «говорения» раскрываются в: *Дмитриевская И.В.* Системный характер философского диалога // Актуальные вопросы диалектики (историко-философские аспекты). Тезисы XIII-й ежегодной научно-практической конференции кафедры философии РАН (31 января – 1 февраля 2000 года). М., 2000.

твенности точки зрения другого влечет за собой уточнение собственной точки зрения, к развитию себя и через тур рефлексии — к развитию другого. Как показал В.Л. Каганов, возможно построение рефлексивной матрицы взаимных отображений философских учений, вступающих в коммуникацию¹

Расширенной концепции диалектики придерживался П.А. Флоренский. По словам Н.В. Мотрошиловой, в его изображении диалектика становится некоторым «ваянием» типических субъектов, осмысленным их взаимодействием² В марксистско-ленинской философии учение о живой диалектике получило социально-практическую интерпретацию. Так, Г.С. Батищев подчеркивал, что диалектика построения теории всегда будет лишь неполным выражением более богатой диалектики живого общения. На его взгляд, социальная, полисубъектная концепция диалектики придает различным теориям внутреннюю способность положительно участвовать в никогда не прекращающемся и непрерывном процессе взаимодействия теоретических систем и субъектов³

Социально-практический статус диалектики подчеркивал Л. Витгенштейн: «Гражданское положение противоречия, или его положение в гражданском обществе, — вот философская проблема»⁴. Гражданское противоречие есть общественное отношение, содержанием которого является взаимодействие противоположных социальных субъектов. Таким образом, диалектика есть не только учение о противоречии, но и действительное противоречие, составляющее основное отношение в системе отношений философской деятельности.

Интерпретация метода деятельности как отношения вытекает из его соотнесения со способом деятельности. В категориальной схеме, предложенной Ю.М. Бражниковым, способ — стихийное, бессознательное движение по предмету. Метод определяется как единство способа деятельности и нормативных форм (правил) управления этим способом. Метод есть рефлексивный, осознанный способ дея-

¹ Каганов В.Л. Рефлексивная модель философского знания и культура (методологический подход) // Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990. С. 180–181.

² История философии: Запад — Россия — Восток (книга третья: Философия XIX — XX вв.). М., 1995. С. 338.

³ Батищев Г.С. Категория противоречия и ее мировоззренческая функция // Диалектическое противоречие. М., 1979. С. 41.

⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования. Афоризм 125.

тельности¹. Вертикальная рефлексия способа деятельности и конституирует горизонтально рефлексированное основное отношение. Метод расширяется в систему.

Как основное философское отношение диалектика развивается из генетически первичного, исходного отношения философии. Стратегическая природа диалектики определяет первичное отношение как тактический комплекс. Специфика тактического методического комплекса состоит в его диспозитивной организации. Первым философом-тактиком был Ферекид Сиросский, собиравший мудрость посредством переписки, сидя дома. Совмещение разных воззрений в одном учении, «представляющем собою нечто похожее на платье, сшитое из разноцветных кусков материи»², называется эклектикой. Следовательно, эклектика является исходным философским отношением.

Стихийные эклектики накапливают сумму противоречивейших представлений, не сопоставляя их друг с другом. Систематичные эклектики делают это сознательно, полагая, что различные системы философии представляют собой нечто единое, одну философию. Они выбирают из различных философских систем «все хорошее», «спаивая воедино предшествовавшие начала»³. По оценке Д. Дидро, метод эклектика заключается в принятии какого-либо начала и взвешенной ассимиляции остальных положений. «Таким образом ему удастся создать фундаментальное целое, являющееся результатом его собственной работы над большим объемом собранных им частей, принадлежащих другим»⁴

Позитивную интерпретацию эклектики разделял М.К. Петров, который оценивал ее как способ первичного освоения новой проблематики. Эклектика, на его взгляд, включает как процесс конвергенции, так и процесс дивергенции. Последняя обнаруживает в единых и простых прежде терминах типологические различия и поляризует значения по различным концептам⁵. Так, на основе интеграции разных по происхождению предпосылок происходит сборка концепту-

¹Бражников Ю.М. Сущность и структура метода.

²Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 107.

³Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 107.

⁴Дидро Д. Эклектизм // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 619.

⁵Петров М.К. Эклектика // Философская энциклопедия. М., 1971. Т. 5. С. 543.

ального ядра системы, последующая дифференциация которого порождает систему и даже серию систем.

Пифагор для образования своей системы использовал теологов Египта, гимнософистов Индии, художников Финикии и философов Греции¹. Платон стал эклектиком, когда объединил Пифагора, Гераклита и Парменида² «Декарт был среди своих современников великим эклектиком»³, — восхищался Д. Дидро. Великим эклектиком был В. И. Ленин, который учил: «Черпать обеими руками хорошее из-за границы: Советская власть + прусский порядок железных дорог + американская техника и организация трестов + американское народное образование etc. etc. + + = Σ = социализм»⁴

Диалектику Гегель противопоставлял метафизике. Заметим, что философия заимствовала метафизический метод у естествознания и потому он не является собственно философским методом. Исключено также использование метафизики в рамках домашнего обихода. Организующим домашний быт методом философии выступает эклектика.

По отзыву Д. Дидро, именно эклектик дерзает мыслить по-своему, «не принимает ничего, что не подтверждается его опытом и разумом, а из всех философий, анализируемых им без всякого пиетета и пристрастия, составляет свою личную и домашнюю философию, принадлежащую лишь ему»⁵. И не только ему, так как все — во всем, подобно тому как в естественном состоянии все принадлежало всем. Эклектизм — это реликтовая философия, унаследованная от естественного состояния и представляющая поэтому самую простую, обычную, основную, самую массовидную, самую обыденную, миллиарды раз встречающуюся форму совместного философствования. Эклектика является абстрактно-всеобщим методом философской деятельности.

Как можно заключить, даже корифеи диалектики не с презрением, а с признательностью и уважением относились к эклектике как к абсолютно необходимому методу философствования. Имманентность эклектики философской деятельности констатирует Т.В. Филатов: «Внутренняя эклектичность философствования проявляется

¹ Дидро Д. Эклектизм. С. 620.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 107.

³ Дидро Д. Эклектизм. С. 620.

⁴ Ленин В.И. Планы статьи «Очередные задачи Советской власти» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 36. С. 550.

⁵ Дидро Д. Эклектизм. С. 618.

в том, что всякий достаточно образованный в историко-философском плане исследователь, синтезируя свою систему, концептуально воспроизводит на категориальном уровне всю известную ему философию в целом, вследствие чего накопление “философских знаний” приводит вовсе не к прогрессу и к большей степени ясности, как это, например, имело место в классическом естествознании, а наоборот, все к большей и большей неясности и запутыванию»¹ Вместе с тем из последовательной эклектики неизбежно вырастает диалектика. «Всякое концептуальное образование, — пишет он, — эксплицитно содержит в себе элементы концептуально-иного, логически не совместимые с концептуально-доминирующим, причем, в особые, критические моменты онтологизирования, иное, до того безнадежно затерянное в глубинах текста, внезапно расширяется, захватывая все новые и новые концептуальные поля»²

«Мы живем в мире эклектики»³, — не устает повторять А.А. Черепанов. По его мнению, эклектика неизбежна как способ мирного сосуществования в эпоху глобальных проблем. В перспективе решения глобальных проблем позитивную роль эклектики признает и Г.В. Карамышев. «В многоплановой практической деятельности людей порой бывает весьма необходимым и удобным такая характерная особенность эклектики как способность сблизить противоположные позиции, сдерживать намечаемый конфликт или даже раскол, дать возможность понять друг друга», — пишет он⁴ В поиске решения глобальных проблем, в достижении компромиссов, на его взгляд, пусть временную и подсобную, но положительную роль может сыграть и эклектика.

¹ Филатов Т.В. Введение в технологию философствования. С. 217.

² Филатов Т.В. Введение в технологию философствования. С. 217.

³ Черепанов А.А. Пути приращения научных знаний: Синтез теорий, эклектика или что-то третье? // Философия: история и современность. Новосибирск, 1998. С. 9. См. также: Черепанов А.А. Сказки о человеке. Материал к авторскому курсу «Основные вопросы философии в эпоху глобальных проблем». Новосибирск, 1999.

⁴ Карамышев Г.В. Неадекватное познание: Методологический анализ эклектики и софистики. Саратов, 1990. С. 91–92.

Глава II.

ФИЛОСОФИЯ КАК ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА

Для гносеологии привычны проблемы рефлексивности сознания, соотношения чувственного и рационального, теоретического и эмпирического в познании, роли практики в познании. Фундаментальные, абстрактно-общие различия гносеологии широко применяются для характеристики различных форм общественного сознания. Данные различия могут быть использованы для раскрытия сложности и своеобразия философского сознания.

На структурную сложность философского познания впервые обратил внимание Д. Анахт: «Необходимо знать, что философия нуждается во многих ступенях познания и поэтому имеется много ступеней философии. Следует знать пять познавательных способностей: ощущение, воображение, мнение, размышление»¹

Сложность организации философского сознания отражена в указанной В.Н. Ивановским широте семантического поля термина «философия». «Во-первых, под этим термином разумеют совокупность чисто практических, жизненных настроений и бессознательно складывающихся привычек поведения. Так, говорят о “философском спокойствии”, с каким кто-либо перенес тяжелую утрату, о “философском отношении к лишениям и тягостям жизни”, о “философском взгляде на мир и на жизнь”. Во-вторых, “философией” называют системы субъективных воззрений и убеждений, слагающиеся под самыми разнообразными случайными влияниями: наследственной традиции и профессии, обыденного жизненного опыта и окружающей среды и обстановки, занимаемого человеком общественного положения, характера полученного образования... В историческом процессе развития человеческой мысли мы встречаемся уже с иного рода “философиями”, являющимися сознательными продуктами работы людей, посвятивших

¹ Анахт Д. Определения философии. С. 79.

себя этому делу. Это уже не случайные домыслы, самопроизвольно отлагающиеся результаты жизненных столкновений, а планомерно выработанные и развитые системы воззрений специалистов и науки»¹

В.Н. Ивановский фактически задал определенную структуру онтогенеза философского сознания — от бессознательных привычек до специализированных систем профессионалов. В отличие от него А.В. Потемкин просто приводит 27 случайных значений термина «философия»²

Онтогенез философии снимает и воспроизводит ее филогенез, на что обратил внимание И.Я. Лойфман: «Различные типы философского сознания объединены в единую исторически развивающуюся систему. В ней философско-практическое сознание, обобщающее жизненный опыт народа, является генетически исходным. Философско-художественное и философско-теоретическое сознания, сложным образом взаимодействуют между собой и с породившей их базой. Если в системе античной философии доминировали философско-практическое и философско-художественное сознание, то в философии Нового времени ведущим становится философско-теоретическое сознание»³

Сегодня, как считают Г.Э. Бурбулис и Н.Н. Кирсанова, задача состоит в исследовании философского сознания в его жизненной укорененности, как многоуровневого явления⁴. И.И. Субботин призывает «видеть не только “вершины”, а всю шкалу философствования, от соприкасающихся с “вершинами” до едва возвышающихся над “плоской” бездуховностью»⁵. В изучении глубинных оснований философствования видит долг профессиональных философов З.А. Иманалиева: «Преодолевая высокомерие и снобизм по отношению к иным сферам и уровням существования философии, профессиональная, специальная философия должна идти на контакты с ними и анализировать формы своего “пресуществования”, к примеру, в сфере “житейской мудрости”, в сфере смыслов человеческого общения,

¹ *Ивановский В.Н.* Понятие философии. Структура философии // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 244.

² *Потемкин А.В.* Специфика философского знания. Ростов н/Д, 1973. С. 18–21.

³ *Лойфман И.Я.* Система функций философского сознания как мировоззренческого отражения бытия // Социальные функции философии. Свердловск, 1981. С. 15–16.

⁴ *Бурбулис Г.Э., Кирсанова Н.Н.* Возникновение марксистской философии: проблема мировоззрения и воспитания // Социальные функции философии. Свердловск, 1981. С. 129.

⁵ *Субботин И.И.* Актуальные задачи исследования социального функционирования философии. С. 10.

практики, политики, в деятельности различных социальных субъектов. Так, субъектами философской рефлексии являются не только философы-профессионалы и их сообщества, но и обыкновенные люди, группы, классы, политические партии, народы и нации, наконец, все человечество. Философия не ограничивается также только рациональным освоением мира, она использует и иные средства»¹

Таким образом, необходимо проследить генетическое единство философского сознания и практики, показать, как философия возникает из практики и возвращается в практику, формируя практику нового типа — философскую практику.

§ 1. Бессознательное в философии

По типологии Э. фон Гартмана, в философии бессознательное понимается гносеологически — как неизвестное и непознаваемое, физически — как лишенное сознания; психически — как не осознаваемое определенным образом и определенным уровнем сознания, метафизически — как универсальная деятельность Абсолюта² В психологии бессознательное — совокупность психических образований, процессов и механизмов, в функционировании и влиянии которых субъект не отдает себе отчета. Бессознательное проявляется как: 1) неосознаваемые побудители деятельности; 2) механизмы выполнения привычных поведенческих автоматизмов и стереотипов; 3) подпороговое восприятие объектов; 4) неосознаваемые механизмы творческих процессов; 5) коллективное бессознательное. Неосознаваемые процессы не требуют контроля со стороны сознания, что позволяет разгрузить его для выполнения других задач³

Сопоставляя высший Дух и человеческое сознание, Ансельм Кентерберийский поставил вопрос: «А как можно хотя бы только представить себе, что высшая мудрость когда-нибудь не понимает себя, если разумное сознание способно помнить не только о себе самом, но и об этой высшей мудрости и разуметь и ее и себя?»⁴

¹ Иманалиева З.А. Концепция человека как методологическое основание исследования феномена философии. С. 78.

² Никитин С.А. Психоанализ // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 710.

³ Психологический словарь. С. 34

⁴ Ансельм Кентерберийский. Монологион. С. 83–84.

В абсолютной сознательности философии был убежден Д.Л. Мордухай-Болтовский. На его взгляд, научное сознание содержит в себе бессознательные процессы, которые отсутствуют в философии: «Вполне естественно предполагать, что в мышлении философа работа мысли идет только в сфере сознания, мало распространяясь в подсознательное. Мышление математика, наоборот, глубоко внедряется в бессознательную сферу, то всплывая на ее поверхность, то погружаясь в глубину. Известны случаи, когда в состоянии эпилептических припадков продолжали играть на рояле или когда трудно разыскиваемое решение геометрической задачи всплывало с утренним пробуждением ото сна, в продолжение которого неусыпная бессознательная мысль продолжала работать; но нам неизвестны философские теории, созданные в эпилепсии или во сне»¹

Бабочке Чжуан-цзы приснилось, что она Чжуан-цзы. Р. Декарту приснилось *cogito ergo sum*. Д. Дидро детально анализирует сон Д'Аламбера² 30 мая 1873 года в постели Ф. Энгельсу по поводу естественных наук пришли в голову диалектические мысли, на изложение которых у него ушло более 10 лет. Два сна Л. Витгенштейна были объектом его философствования всю жизнь³

По мнению Ф. Ницше, только в сновидении человек узнает о разделении мира на две половины, что дает начало всей метафизике⁴ Предполагали, замечал С.Н. Булгаков, что основные идеи философии возникли благодаря работе сновидений: «Философствование есть рефлексия разума на осознанные в качестве истинных его узрения, играющих роль его исходных аксиом, а вместе с тем и объектов рефлексии, критического исследования, анализа, доказательства. Основные идеи философии не измышляются, но рождаются в сознании, как семена, как зародыши будущих философских систем. Дневное сознание философа оплодотворяется ночными грезами сновидца»⁵

В Упанишадах доказывалось, что «нормальное восприятие наяву материального мира превосходится восприятием в сновидениях, которое в свою очередь превосходится восприятием во сне без сновиде-

¹ Мордухай-Болтовский Д.Л. Философия. Психология. Математика. М., 1998. С. 86.

² Дидро Д. Сон Д'Аламбера // Дидро Д. Сочинения: в 2-х т. М., 1986. Т. 1. С. 392–436.

³ Бартли III У. Л. Витгенштейн // Л. Витгенштейн: человек и мыслитель. М., 1993. С. 157–160.

⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. С. 244.

⁵ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 71.

ний, или сушупти, а далее это восприятие во сне без сновидений в конечном счете преодолевается восприятием четвертой фазы, называемой турия, под которой подразумевается восприятие в мистическом транс¹. Цель йогической практики заключалась в прекращении деятельности сознания, в его остановке и достижении бессознательно-го сосредоточения². В европейской философии большое значение бессознательному состоянию придавал Плотин. В «Эннеадах» он писал о сновидениях: «Сознание как бы ослабляет сопровождаемые им действия; отдельно от него они чище, в них больше интенсивности и жизни. Да, в бессознательном состоянии существа, достигшие мудрости, ведут более интенсивную жизнь. Эта жизнь не распространяется до уровня сознания, она концентрируется в самой себе»³.

Ф. Шлегель считал, что большая часть философии, бодрствуя, лишь грезит. «Она теряет из виду свой подлинный предмет, теряет твердую почву, на которой она могла бы прочно стоять и беспрепятственно действовать, когда она покидает свою сферу и, с одной стороны, постоянно воспаряет в небеса, строя там всевозможные метафизические воздушные замки или плетя диалектические измышления, либо блуждает по земле, и насильственно вторгаясь во внешнюю действительность, хочет заново пересоздать и реформировать все в соответствии со своими идеями»⁴.

Для Л. Фейербаха спекулятивная метафизика — «философия в состоянии сомнамбулизма», когда «субъект грезит с открытыми глазами»⁵. Согласно В.С. Соловьеву, система К. Вольфа была бессознательной метафизикой: «Человеческий ум как бы во сне предавался метафизическим грезам, не давая и не спрашивая отчета в их возможности»⁶.

Непробудный, безмятежный рационалистический сон Л. Шестов видел в книгах Э. Гуссерля⁷. Этот сон Л. Шестов рассматривал как продолжение первоначального небытия, из которого мы вырва-

¹ Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. М., 1981. С. 230.

² Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 94–95.

³ Цит. по: Адо П. Что такое античная философия? С. 29.

⁴ Шлегель Ф. Философия жизни. С. 336.

⁵ Фейербах Л. К критике «позитивной» философии // Фейербах Л. Сочинения: В 2 т. М., 1995. Т. 1. С. 14.

⁶ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 26.

⁷ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 242.

ны неведомой силой. «Мы все, в большей или меньшей степени, и, живя, продолжаем спать, мы все — зачарованные нашим еще столь недавним бытием лунатики, автоматически движущиеся в пространстве»¹ Поэтому столь популярен, на его взгляд, механический материализм.

Философия, разумеется, определяла себя не как сомнамбулизм, а как наиболее бодрствующее сознание. Будда — это первый пробужденный. Все античные философы, указывал Л. Шестов, «стремились вырваться из гипнотизирующей власти действительности, сонной действительности»². В философии пробуждения Плотина экстаз был попыткой «уже здесь, на земле, проснуться от самовнушений, расколдовать вековые чары, которые, воплотившись в образ “самоочевидных истин”, парализуют ум и волю даже отважнейших людей»³ Это пробуждение философов Гегель оценивал как подвиг, в котором «они из глубин духа извлекают то, что само по себе разумно, и переносят его в сознание»⁴

Пробуждением философ обязан не себе. Пифия ввергла в раздумья Сократа. Указание Д. Юма прервало догматическую дремоту И. Канта⁵. Декабристы разбудили А. И. Герцена, а он развернул революционную агитацию. «Я думаю, что такого рода “пробуждения” знали многие философы»⁶, — утверждал Л. Шестов. Но не всякая философия пробуждала. «Между догматизмом и критицизмом существует лишь то различие, — писал А. Шопенгауэр, — что критицизм

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 159.

² Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 161.

³ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 240.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 99.

⁵ Согласно В.В. Васильеву, пробуждение есть многоэтапный процесс, завершение которого находится под вопросом: «Так что первое “пробуждение”, также не обошедшее без участия Юма, не было окончательным. Здесь можно было бы вспомнить теорию о различных фазах сна. Первое “пробуждение” Канта в действительности было переходом из глубокой в поверхностную фазу. И лишь второе “пробуждение” обернулось бодрствованием. Но настоящее бодрствование являет нам вещи без примеси фантазии. Любая такая примесь оставляет в бодрствовании элемент сна. Лучшим прибежищем для снов наяву служат неясности наших представлений». (См.: Васильев В.В. Кант: «пробуждение от догматического сна» // Вопросы философии. 1999. № 1. С. 103).

Велик соблазн привести здесь предупреждение П.В. Копнина: «Ревизионизм паразитирует на догматической дремоте некоторых философов...» (См.: Копнин П.В. К вопросу об изменении содержания категорий в связи с развитием познания // Диалектика и логика научного познания. М., 1966. С. 140.)

⁶ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 215–216.

представляет собой попытку пробудить нас от сна жизни, догматизм же, наоборот, повергает нас в еще более глубокий сон»¹

Пробуждения философов Ф. Ницше объяснял действием инстинкта² По его наблюдениям, большая часть философского мышления определяется инстинктами³ При этом «каждый инстинкт властолюбив: и как таковой, он пытается философствовать»⁴

Демон Сократа — пример инстинкта философа. По Ф. Ницше, в своем демоне Сократ находил твердую опору, когда его ум колебался. «Инстинктивная мудрость показывалась в этой совершенно ненормальной натуре только для того, чтобы по временам проявлять свое противодействие сознательному познанию»⁵. Инстинкт Сократа критиковал его разум, поскольку логическая способность этого разума была настолько гипертрофирована, что не могла обращаться на себя.

О философском инстинкте писал Г.В. Лейбниц⁶ Он выражен, по Г.В. Лейбницу, в максимах философии: «Ваш ученый автор думает, что только школы склонны составлять максимы, а между тем это общий и очень разумный инстинкт человеческого рода. Вы можете судить об этом по пословицам, которые существуют у всех народов и которые являются обыкновенно всего лишь максимами, признанными общественным мнением»⁷

Бонавентура говорил, что мудрецы обязаны переводить на язык концептуальной ясности имплицитную истину, укрытую в действиях простецов. Из обыденного сознания извлекаются аксиомы философии. Это возможно потому, объяснял Гегель, что «идеализм имеет место уже в нашем обыденном сознании...»⁸

¹ Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах // Шопенгауэр А. Об интересном. М., 1997. С. 70.

² Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. С. 108.

³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 245–246.

⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 248.

⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. С. 108.

⁶ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. М., 1983. Т. 2. С. 88, 92.

⁷ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. С. 430.

⁸ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 139.

Бессознательное философское мышление Гегель называл естественной логикой. По его мнению, высшая задача науки логики — «очистить категории действующие лишь инстинктивно как влечения и осознаваемые духом прежде всего разрозненно, тем самым как изменчивые и путающие друг друга...»¹. После изучения в школе науки логики ее категориями пользуются в жизни, но такое применение категорий опять-таки носит бессознательный характер²

Нечто философское, то, что Гегель называл *implicite*, содержится также в мифологии: «В своей сознательной мысли древние не имели в виду такой философы, но этого никто и не утверждает; нелепо, однако, возражение, что такое содержание не заключается в мифах *implicite*»³

По М. Унамуно, философия эксплицируется из языка: «Сам язык наш, как и всякий другой культурный язык, имплицитно несет в себе некую философию. Действительно, язык — это потенциальная философия. Платонизм — это греческий язык, который мыслит в Платоне, развивая свои светские метафоры; схоластика — это философия мертвой латыни средних веков в борьбе с народными языками; в Декарте мыслит французский, в Канте и Гегеле — немецкий, в Юме и Стюарте Милле — английский»⁴

А. Шопенгауэр сравнивал философию с чудовищем со многими головами, каждая из которых говорит на своем языке. Конфликт языков не безразличен, когда разворачивается спор о потенциале того или другого языка в презентации философских мыслей, о признании вообще той или иной национальной философии философией в том или ином национальном смысле, а не «звучком невнятным», по выражению М. Эпштейна⁵ В столкновении языков, говорил Г.Г. Гадамер, «выходит на свет неосознанная философия, залегающая в словообразованиях и понятийных образованиях повседневного языка, как и языка науки»⁶

Языковой конфликт разрешается посредничеством метаязыков. «Ведь точно так же, как Фома Аквинский должен был посред-

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 17.

² Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 14.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 133.

⁴ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. С. 284.

⁵ Эпштейн М. «Симпозион» и русская философия // Вопросы философии. 1997. № 2. С. 179.

⁶ Гадамер Г.Г. История понятий как философия. С. 42.

ничать между Ветхим Заветом и Аристотелем, как Кант должен был посредничать между Новым Заветом и Ньютоном, как Бергсон и Дьюи должны были посредничать между Платоном и Дарвином, как Ганди и Неру должны были посредничать между языком Локка и Милля и языком Бхагаватгиты, так же кто-то должен будет посредничать между эгалитарным языком политики и явственно неэгалитарными языками многих различных культурных традиций»¹, — не теряет надежды Р. Рорти. Поиск языка философии остается одной из сложных проблем философской мысли, поскольку сам язык философии пока не манифестирован как отдельный предмет философии²

Под неявным философским знанием предлагается понимать такое философское содержание, которое не получило адекватного выражения в философском языке: оно содержится там имплицитно³. Пример неявного философского знания приводит Н.В. Мотрошилова, описывая становление античной философии. Она отмечает, что античная философия «поначалу стихийно», но постепенно «с все большей мерой сознательности вычленяла свой предмет». И далее указывает: «В марксистской литературе стало общим местом утверждение, что первые греческие философы были стихийными материалистами. Между тем один из непреложных и очень важных фактов состоит в том, что первые философы, не знали, что они мыслят материалистически. Они лишь стихийно вступили, ведомые пока еще скрытой логикой проблемы первоначала, на дорогу, которая только через века приведет к понятию материи, не говоря уже о возникшем в еще более далекое от них Новое время понятии материализма»⁴

¹ Рорти Р. Философия и будущее // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 33.

² Оценку современного состояния изученности проблемы см.: Заиченко Г.А. Метафизика и язык философии // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997. С. 403. Примечательно, что В.В. Биbihин не выделяет особый язык философии. (См.: Биbihин В.В. Язык философии. М., 1993.) Ж. Деррида считает для философии достаточными языковые ресурсы естественного языка. (См.: Деррида Ж. Есть ли у философии свой язык? [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.antropolog.ru/doc/library/derrida>).

³ Розова С.С., Сычева Л.С., Соловьев О.Б. Философия. Курс авторизованного изложения. С. 28.

⁴ История философии: Запад — Россия — Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 44.

М.К. Мамардашвили предложил различать реальную философию и язык ее — философию понятий, учений и систем. «Философия учений и систем есть способ экспликации реальной философии. Реальное дело философии (т. е. какие в действительности акты философствования совершены в культуре и установились внутри ее в виде неосознаваемых навыков), разумеется, требует экспликации, и средством такой экспликации является специальное профессиональное занятие, называемое философией»¹ Реальной философией люди, сами не зная, занимаются независимо от уровня их философского языка.

Уместно здесь напомнить рассуждение К.Н. Леонтьева из письма В.С. Соловьеву об элементарной философии языка: «Совсем без философии, я знаю, нельзя; всякий мужик философствует немного; и не только тогда, когда он говорит “Бог”, “душа”, “трех” и т.д., но и тогда, когда он говорит “стол”, “шапка”, “жена”, “работа”; ибо и это все отвлечения. Фейербах, конечно, прав (реально), говоря, что “головы” вообще нет, а есть “вот эта моя голова”, “жены” вообще нет, а есть “вот эта ваша жена” и т. п. Но не только от такой элементарной, но и от несравненно высшей философии в угоду фейербаховскому капризу отказаться нельзя»²

По мысли М.К. Мамардашвили, в естественном языке «существует некоторое потенциальное вербальное присутствие философской мысли. И незаметно для себя мы оказываемся в плену этой вербальной реальности»³

Трудности репрезентации языка философии отметил С. Вивекананда: «Ребенок, речь которого состоит из неопределенных и непонятных звуков, делает попытку, я в этом вполне уверен, — выразить в них самую высокую философию; только у ребенка нет ни органов, ни средств для выражения. Язык самого глубокого философа и выражения ребенка различаются только в степени, а не в роде»⁴

¹ Мамардашвили М.К. Философия — это сознание вслух. С. 59.

² Леонтьев К.Н. Письма к Владимиру Сергеевичу Соловьеву // Леонтьев К.Н. Избранное. М., 1993. С. 369.

³ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 16.

⁴ Вивекананда С. Философия йогии. Магнитогорск, 1992. С. 169.

Различение только в степени, а не в роде означает, что и выражения глубокого философа, сходящего, по замечанию К. Поппера, с ума от собственных слов, еще более невняты и непонятны¹. По отзыву Л. Витгенштейна, философы обнаруживают в своем языке множество бессмыслиц, несуразиц и ошибок, некорректностей², непроходимую путаницу противоречий, косноязычие, тяжелый, заплетающийся язык, который пытается выразить укорененные в нас «глубокие беспокойства»³, или, как говорил Л. Шестов, глубочайшие неизведанные тайны⁴. О чем невозможно говорить, о том невозможно молчать. Логотерапия оговорок, ошибок, описок, замещающих невыразимое, М.С. Козловой напоминает психотерапию: «предполагаемый эффект — успокоительный»⁵.

Содержащаяся в языке буквальная философия есть элементарная или стихийная философия. По А. Грамши, стихийная философия заключена: 1) в языке как совокупности определенных понятий и представлений; 2) в обыденном сознании и здравом смысле; 3) в народной религии и фольклоре. Стихийная философия, объясняет А. Грамши, приобретает случайно, навязывается внешним окружением, одной из многих социальных групп, в которые каждый автоматически включен с момента своего сознательного вступления в мир⁶.

Интроекция «превращает допущение обыденного сознания в философский концепт: это обыденное сознание, ставшее, философским»⁷. Связанность сознательной философии с обыденным сознанием показывает, по мнению Ж. Делеза, безуспешность попыток разрыва с доксой: «Конечно, философия отвергает всякую частную доксу, не принимает частные предложения здравого смысла и обыденного сознания. Конечно, она не признает ничего в отдельности. Но от доксы она сохраняет основное, то есть форму; и от обыденного сознания — основное, то есть стихию; и от узнавания — основное, то есть образец (согласованность способностей, основанную на мыслящем субъекте как универсальном,

¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2.: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. С. 269.

² Витгенштейн Л. Философские исследования. Афоризм 119.

³ Витгенштейн Л. Философские исследования. Афоризм 111.

⁴ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 51.

⁵ Козлова М.С. Проблемы оснований математики (К публикации заметок Л. Витгенштейна) // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. II. С. XXVII.

⁶ Грамши А. Тюремные тетради. С. 25–26.

⁷ Делез Ж. Различие и повторение. С. 168.

и воздействующую на некоторый объект)»¹ Народный предрассудок, иронически замечал Ф. Ницше, сохраняет господство «над всегда лишь незначительной осмотрительностью философов»²

Степень рефлексивности философов в действительности невелика. Как механично, «машинально и даже без внутренней наблюдательности и осмысливания, — восклицал Фихте, — создаются их философские определения!»³ По резкому суждению П.А. Сапронова, «философская невменяемость Соловьева далеко оставляет позади себя Хомякова»⁴

Принято считать, что философию отличает рефлексия. Но отсутствие внутренней наблюдательности при философствовании позволяет различать наивную (нерефлексивную) и рефлексивную философию. Так, В.П. Фофанов полагает, что на этапе становления теоретическая философия была недостаточно рефлексивна и питала некоторые иллюзии⁵ Г.А. Антипов рассматривает философию как культивированную, целенаправленную рефлексию⁶ Вместе с тем, как напомнила О.В. Зиневич, рефлексия присуща не только философии, но и другим формам общественного сознания⁷. Религиозное и художественное сознание обладают не меньшей, а в ряде случаев, возможно, и большей мерой рефлексии. Нередкие призывы к разработке рефлексивной философии как раз подразумевают недостаточную рефлексивность наличной философии.

Рефлексивность философии есть эффект ее историчности. «На каждом последующем этапе своей истории философия осуществля-

¹ Делез Ж. Различие и повторение. С. 169.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего. С. 257.

Как известно, в своих «Парижских докладах» Э. Гуссерль утверждал: «Однако благодаря новым исследованиям, особенно благодаря прекрасным и основательным исследованиям г.г. Жильсона и Койре, мы знаем, в какой значительной степени схоластика скрыто и как непроясненный предрассудок присутствует в “Медитациях” Декарта». (Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. 1991. № 2. С. 16.)

³ Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993. Т. 1. С. 521.

⁴ Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. СПб., 2000. С. 374.

⁵ Фофанов В.П. Социальная деятельность и теоретическое отражение. С. 144.

⁶ Антипов Г.А. От философии к литературе. От литературы к философии // Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990. С. 97.

⁷ Зиневич О.В. Рефлексия как объект философского исследования // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1981. С. 35.

ет, по гегелевской терминологии, перевод части содержания последующих этапов из состояния в-себе-бытия в состояние для-себя-бытия, — пишет В.П. Горан, — т. е. частично осуществляет осознание и концептуальную экспликацию в последующих учениях тех особенностей предшествующих учений, которые составляют существенный аспект их содержания, но в самих этих учениях еще не осознаны, не выделены и не оформлены концептуально»¹ Таким образом, сознательность философии носит относительный характер.

Как неререфлективную философию А.Ф. Лосев характеризовал миф. «Сейчас, в преддверии самой философии, мы должны сказать, что мифология тоже есть определенное мировоззрение, и в этом смысле она тоже содержит в себе нечто философское. Но все эти философские элементы на стадии мифологии даны в слитном и нерасчлененном виде. Такую философию нужно назвать дорефлективной философией, — писал он. — То, что после абсолютного господства мифологии объявит себя уже не как мифология, но как философия, по необходимости будет заключаться только в том, чтобы расчленить отдельные мировоззренческие моменты, которые в самой мифологии даны нерасчлененно и вполне слитно»²

Впрочем, философия сама не лишена наивности. По оценке Гегеля, «греческое философствование наивно потому, что оно еще не принимает во внимание эту противоположность между бытием и мышлением, а исходит из бессознательной предпосылки, что мышление есть также и бытие»³ Развитие философии не устраняет ее наивности. В отношении предшествующей философии Гегель писал: «Предпосылкой старой метафизики была вообще предпосылка наивной веры, согласно которой мышление постигает вещи, как они существуют в себе, и вещи лишь в качестве мыслимых суть поистине»⁴

Гегель также не избежал упреков в бессознательности. Шеллинг не преминул отметить следующее: «Предметом гордости гегелевской философии является то, что в ней якобы отсутствует какая бы то

¹ Горан В.П. Предметная специфика и функции философии. С. 38.

² Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. С. 36

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 152.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 134.

ни было предпосылка. Между тем это не соответствует истине. Проникнув в ее основу, в то, что в ней не сказано, а молчаливо предпосылается и что именно поэтому трудно познать, мы обнаружим, что этим последним, воздействующим на все базисом являются максимы наипростейшего рационализма, принятые в качестве само собой разумеющихся основоположений, в которых никто никогда не сомневался и сомневаться не мог»¹

Наивный реализм признают в качестве основы гносеологии как марксизм², так и интуитивизм³ Г.Г. Гадамер приветствовал «наивность рефлексии»⁴ Создание наивной философии А. Шопенгауэр считал высшей задачей: «Вполне объективной, вполне наивной, подобно всякому истинному созданию искусства, будет эта философия»⁵ Образец сознательно наивной философии — феноменология. Э. Гуссерль: «Я сказал: путь философии лежит через наивность... Старые и новые философии остаются наивно объективистскими»⁶ По мнению Н. Аббаньяно, феноменологический идеал философии как объективной науки составляет «проявление философской наивности»⁷, так как покоится на иллюзии незаинтересованности философа-наблюдателя.

Любопытный спор о наивности онтологии состоялся между В.П. Фофановым и С.Н. Ереминым в 1991 г. на семинаре отдела философско-социологических исследований Института философии и права СО АН СССР. Изложим аргументацию С.Н. Еремина: «Характеризуя мой подход к оценке и анализу социальных проблем, способ фиксации той или иной социальной ситуации, В.П. Фофанов нередко указывал на мое тяготение к так называемому “наивному реализму” Говоря языком философии, речь шла о моем тяготении к обыденной точке зрения на протекающие процессы, за которыми,

¹ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 527–528.

² Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 66.

³ Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992. С. 161.

⁴ Гадамер Г.Г. Философские основания XX века // Гадамер Г.Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 20.

⁵ Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 74.

⁶ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 120–121.

⁷ Аббаньяно Н. Позитивный экзистенциализм. С. 311–312.

разумеется, нужно усматривать еще и их сущность. Согласен с этим последним утверждением, но хочу подчеркнуть наличие органической связи между “наивным реализмом” и реализмом науки. Во-первых, к сущности мы “не пробьемся” помимо ее реального воплощения, и в этом аспекте взгляд “наивного реализма” плодотворен как первый и необходимый шаг к действительно научному познанию. Во-вторых, “наивный реализм” — источник, или, если хотите, поставщик собственно научных проблем. Более того, именно “наивный реализм” диалектично снимается более высоким уровнем познания. Он “переплавляется” в понятийном аппарате науки и ее логических схемах и структурах. В связи с этим следует отметить устойчиво воспроизводящееся соотношение “наивного реализма” и собственно науки. Иначе говоря, наука должна самовоспроизводиться в органическом единстве с “наивным реализмом”, вовсе не снимая его собой, а постоянно воспроизводя его как свой собственный контекст, который относительно самостоятелен хотя бы в силу своей непосредственной функциональности. К примеру, логически обосновывая и утверждая ту или иную онтологическую схему, мы не можем обойтись без “наивного реализма” ни в стадии ее разворачивания, ни тем более в стадии ее реализации, когда, придавая ей практически-конструктивный характер, мы вынуждены пользоваться языком и представлениями этого реализма»¹

Спор о скрытой наивности онтологии показателен, в частности, потому, что упреки в наивности взаимны. Так, десять лет спустя А.А. Черепанов, ничего не слышавший об этом споре, характеризуя подход В.П. Фофанова к оценке и анализу социальных проблем, его способ фиксации той или иной социальной ситуации, указывает на его тяготение к наивному объективизму: «Он живет в придуманной им “системе социальной деятельности”, нисколько не сомневаясь в ее объективности и незаблемости»². А. А. Черепанов далее признает, что в «детстве» Дискуссионного клуба Новосибирского государственного университета также были попытки загнать всех в «единую», «объективную», «правильную» систему.

¹ Еремин С.Н. Онтология и реальность. Труды философско-методологического семинара отдела философско-социологических исследований ИФиП СО АН СССР. Семинар II. Новосибирск, 1991. С. 3–4.

² Черепанов А.А. Сказки о человеке. С. 54.

О латентности онтологических допущений писал В.А. Лекторский. На его взгляд, «любая философская онтологическая модель предполагает если не эксплицитное выражение, то, по крайней мере, неявное принятие определенных теоретико-познавательных предпосылок»¹ Эти имплицитные предпосылки как бы «упрятаны», по его выражению, в системе онтологических утверждений.

Скрытыми также являются действительные социально-практические предпосылки философского творчества. «Классовый характер влиял на изменение “имманентных”, прежде всего гносеологических, структур философии постепенно, чаще всего стихийно и бессознательно, — пишет Э. Савицкая. — Лишь в исключительных случаях темпы и драматизм общественного развития наряду с возможностью использовать уже сформировавшиеся философские и идеологические системы, возникшие в других условиях, создавали такое положение, при котором социальные импульсы развития философии наглядно обнаруживались и рефлексировались самим философами»²

Не менее проблематичным оказывается и осознание преемственности в философских школах. «Показательно и то, что осознанное, эксплицитное отношение какого-либо мыслителя к своим предшественникам зачастую не совпадало с реальной идейной и проблемно-теоретической преемственностью между ними»³, — полагает В.А. Жучков. Примерами относительной верности своим великим учителям, по его мнению, являются, сократики и перипатетики, картезианцы и лейбницианцы, кантианцы и гегельянцы. Разумеется, этот список не завершен.

Поскольку рано или поздно приходится нести ответственность за бездумные поступки, философы призывали к отчетности в своей деятельности. Требование ясности и отчетливости философского сознания Л. Шестов возводил к Сократу. Того же мнения придерживался Г.Г Гадамер, для которого деятельность Сократа связана

¹ Лекторский В.А. К проблеме диалектики субъекта и объекта в познавательном процессе // Проблемы материалистической диалектики как теории познания: Очерки теории и истории. М., 1979. С. 35.

² Савицкая Э. О социальных «парадоксах» истории философии // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 113.

³ Жучков В.А. Специфика философии как методологическая проблема историко-философской науки. С. 92.

«с критическим поворотом мышления к тому, чтобы во всем давать себе отчет: желать знать, что содержится в произнесенных словах, додумывать до конца, на что направлен разговор людей, разумный разговор, что в нем подразумевается»¹. В «Апологии» Сократ отчетывается в собственной жизни. Такой же отчетности и отчетливости сознания он требовал от собеседника. В «Государстве» человек, который способен дать отчет и себе и другому, называется диалектиком². Со времени Сократа, подчеркивал В.С. Соловьев, философ отличал себя от не-философа тем, что он не принимал окончательно никакого утверждения «без предварительного отчета и проверки разумным мышлением»³.

Ответчивость и отчетность, по оценке Л. Шестова, определяла специфическую сознательность философии: «Обыкновенные люди, живущие бессознательно, т. е. никогда не подводящие итогов своим душевным расходам и приходам, всегда смотрели на философов, как на своих добровольных бухгалтеров. Еще афинское юношество с любовным интересом следило за тем, как искусно Сократ доискивался посредством своей диалектики затерянных всеми “последних оснований” человеческих поступков. В бухгалтерии, как известно, ни одна копейка не должна исчезать бесследно, и Сократ оправдывал возлагавшиеся на него надежды. Равенство между активом и пассивом человека получалось у него идеальное. Может быть, в этом и секрет того странного обстоятельства, что столь беспорядочные и неуравновешенные натуры, как Алкивиад, всей душой привязывались к Сократу. Алкивиад давно потерял счет своему состоянию, и оттого от времени до времени ему приходилось обращаться к Сократу, который своими речами и рассуждениями вносил в душевный хаос своего молодого друга порядок и гармонию: Алкивиад отдыхал с Сократом. Разумеется, отдыхал с тем, чтобы потом опять начать свою бурную жизнь: отдых бывает так сладок утомленному человеку»⁴.

Отчетливость философского сознания Л. Шестов интерпретировал с позиций экономического детерминизма — как его бухгалтер-

¹ Гадамер Г.Г. Философия и герменевтика. С. 12.

² Платон. Государство. 336b.

³ Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 761.

⁴ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. С. 62.

ность. Но это требование отчетности философского мышления опирается на политико-правовую практику афинской демократии, требовавшей отчетов и отчетности от частных и должностных лиц в тех или иных поступках.

Требуя отчетливости, философия безотчетна. По Фихте, метафизика безотчетна в силу эмоциональной приверженности тому или другому скрытому пункту системы¹ По наблюдению Гегеля, «многие наши философские стремления, если присмотреться к ним ближе, оказываются ничем иным, как методом прежней метафизики, некритическим и безотчетным мышлением»² Метафизика рационализма, указывал Гегель, бессознательно «превращала душу в вещь, следовательно, в нечто совершенно абстрактное, хотя в то же время и определенное сообразно отношениям чувственного восприятия»³

По мнению В.С. Соловьева, бессознателен не только рационализм, но и эмпиризм. Материалисты не отдают себе отчета, когда переходят за границы эмпирии и принимают за реальное первоначало нечто эмпирически данное. Поэтому материализм В.С. Соловьев называет бессознательною метафизикою эмпиризма. Рационалисты не отдают себе отчета, когда переходят границы теории и принимают за эмпирически данное дух⁴

Рационализм абсолютизирует разум, отождествляет с ним действительность. В этом проявляется действие механизма рационализации. В частности, как писал М. Мерло-Понти, разум отождествлялся с причинностью: «Всюду, где обнаруживалась обусловленность, люди полагали, что в состоянии решить любой вопрос, любую проблему, идет ли речь о сущности или об истоке, объясняя любой факт воздействием его причины»⁵ Овеществление разума олицетворяет его в Разуме. «Но никто не отдавал себе отчета в том, что следуют мифологии. Все верили, будто говорят от имени разума»⁶, — отмечал далее М. Мерло-Понти.

¹ *Фихте И.Г.* Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему. С. 541.

² *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 155.

³ *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. М., 1956. С. 59.

⁴ *Соловьев В.С.* Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 111.

⁵ *Мерло-Понти М.* Всяду и нигде // Мерло-Понти М. В защиту философии. М., 1996. С. 127.

⁶ *Мерло-Понти М.* Всяду и нигде. С. 127.

Пример неразумия философа — апология Сократа, которая начинается фразой: «Как подействовали мои обвинители на вас, о, мужи афиняне, я не знаю; что же меня касается, то от их речей я чуть было и сам себя не забыл: так убедительно они говорили»¹ Рассказывая о дельфийском оракуле, признавшем Сократа мудрейшим из всех, Сократ чистосердечно утверждал: «Сам я, конечно, нимало не сознаю себя мудрым...»² Чтобы не опровергнуть прорицание оракула, Сократ стал ходить по порядку, испытывать себя и других, выясняя, что многие только кажутся мудрыми, а чтобы в самом деле быть мудрыми, то этого нет. Он сравнивал себя с оводом, который целый день, не переставая, всюду садится и каждого будит, уговаривает, упрекает, чтобы сограждане не провели всю жизнь во сне.

Из-за этой службы у Сократа не было времени на разные достойные дела. Убеждая других заботиться о добродетели, он забросил свои дела и не один десяток лет терпел упадок домашнего хозяйства. Досужие сыновья богатых граждан наслаждались тем, как Сократ испытывал людей: «Это ведь не лишено удовольствия»³ Подражая, они принимались пытаться других⁴ Так Сократа возненавидели многие.

На упрек в бесстыдстве Сократ отвечал, что это ему поручено богом «и через прорицания, и в сновидениях, вообще всякими способами, какими когда-либо еще обнаруживалось божественное определение и поручалось человеку делать что-нибудь»⁵. Желая всякого добра афинянам, Сократ ставил службу богу выше их пожелания: «Слушаться буду скорее бога, чем вас, — и, пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу...»⁶ Ведь если «где кто поставил себя, думая, что для него это самое лучшее место, или же поставлен начальником, там и должен переносить опасность, не принимая в расчет ничего,

¹ Платон. Апология Сократа // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. М., 1999. 17а.

² Платон. Апология Сократа. 21b.

³ Платон. Апология Сократа. 33с.

⁴ «Великую философию всегда сопровождает некий параноидальный пыл — не терпеть рядом с собой ничего, кроме себя; преследовать с со всей хитростью разума все, что есть иное, хотя перед лицом преследования это другое постоянно указывает на себя» (См.: Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003. С. 30.)

⁵ Платон. Апология Сократа. 33с.

⁶ Платон. Апология Сократа. 29d.

кроме позора, — ни смерти, ни еще чего-нибудь»¹. Поэтому «отпусти-те меня или нет — поступать иначе, чем я поступаю, я не буду, даже если бы мне предстояло умирать много раз»²

Войдем в положение Сократа. Навязчивую тягу к философствованию он объяснял поручением бога. Он не мнил себя мудрецом. Прорицание ввергло его в душевное смятение: правда ли он мудрее всех? Пытая себя и других, Сократ постоянно убеждался в том, что многие только мнят себя мудрецами. Очевидно, что у Сократа был невроз.

К. Хорни указывает на следующие признаки невроза навязчивости: «Невротик склонен ощущать себя жертвой посторонней воли, но в то же время он настаивает на том, чтобы мир приспособлялся к нему. Он склонен ощущать себя поработленным, но в то же самое время настаивает на безусловности своей власти над другими. Он хочет быть беспомощным, быть объектом внимания и заботы, но в то же самое время настаивает не только на своей самодостаточности, но и на своем всемогуществе. Он склонен ощущать себя ничтожеством, но раздражается, когда его не принимают за гения»³. Мазохистским тенденциям противостоит крайнее подчеркивание невротиком уникальности своей индивидуальности.

Эти симптомы отчетливо проявляются в «Апологии Сократа». Для Сократа характерна аффективно нейтральная навязчивость — бесплодное мудрствование (умственная жвачка) с произвольно возникающими представлениями типа неразрешимых вопросов⁴

Нетрудно заметить, что при таком понимании философское мышление с точки зрения окружающих имеет явно выраженный невротический характер⁵. Для подлинного философа отсутствует область стабильности, беспроблемности. Невротической чертой явля-

¹ Платон. Апология Сократа. 28d.

² Платон. Апология Сократа. 30c.

³ Хорни К. Невротическая личность нашего времени. Самоанализ. М., 1993. С. 210.

⁴ Невротизм философа В.А. Шапошников усматривает: 1) в стремлении поставить все под вопрос и отсутствии области стабильности в его сознании; 2) в страсти подвергать все сомнению и утверждать собственное незнание. (См.: Шапошников В.А. О нелокальном характере философского мышления. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.philosophy.ru/library/misc/diskurs>).

⁵ «Философ обычно ассоциируется с человеком не от мира сего, скорее ненормальным, чем психически здоровым» (См.: Нагуманова С.Ф. Философия как терапия // Современные концепции философии. Казань, 1998. С. 95.)

ется и неотъемлемая страсть философской мысли подвергать все сомнению, утверждать собственное незнание.

О болезненности состояний Сократа писал Гегель: «Это — нечто вроде каталепсии, состояние, вероятно, родственное магнетическому сомнамбулизму; в этом состоянии Сократ совершенно умирал для чувственного сознания. Это физическое освобождение внутреннего абстрактного “я” от конкретного, телесного бытия индивидуума представляет собою внешнее доказательство того, как глубока была совершавшаяся в нем внутренняя работа духа. В его лице мы видим вообще обращение сознание вовнутрь, которое в нем, как в первом явившемся примере такого обращения, существовало антропологически, между тем как позднее оно сделалось привычкой»¹ У Сократа внутреннее откровение духа только что начало отделяться от внешнего откровения оракула, что проявилось в физиологической форме. Демон Сократа, по мнению Гегеля, есть зародыш самосознания, но еще не ум и не произвол самого Сократа²

Гений Сократа — его личный оракул. «Этот субъективный голос носил форму знания, которое вместе с тем было связано с бессознательностью, знания, которое может при других обстоятельствах появиться также и как магнетическое состояние»³ По мнению Гегеля, результаты работы бессознательного не уступал сознательному рассуждению: «У Сократа мы встречаем в бессознательной форме то, что обыкновенно имеет место на основании рассудительного обдумывания»⁴

Невроз Сократа был полезен. Ссылаясь на изречение бога, он обошел всех, кто слыл знающим что-либо — государственных мужей, поэтов, ремесленников. Так, в короткое время Сократ узнал многое. Его расследование, в частности, показало, что мудрым оказался бог, сказавший, что мудрее всех Сократ. Но доводы Сократа не убедили суд.

В отношении дела Сократа и других акций по защите философии интересны мысли М. Мерло-Понти: «Есть все основания опасаться того, что и наше время заставляет человека замыкаться в себе самом, а философию — превращаться в темное дело. Ведь философство-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1993. С. 38.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 66.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 63.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 63.

вать — значит искать, а это, в свою очередь, значит, что существуют, вещи, которые следует наблюдать и о которых следует говорить. Сегодня же мы ничего не ищем. Мы “возвращаемся” к той или иной традиции, мы “защищаем” ее»¹

Сократ защищал традицию божественной мудрости. В быту мудрость давно распалась по роду занятости и богу-куратору профессии. Поэтому публично Сократ апеллировал не к частной, а к высшей мудрости. Приватно: «И я отвечал самому себе и оракулу, что для меня выгоднее оставаться как есть»² Сократу выгоднее под прикрытием только ему знакомого с детства бога будить погруженных в заботы людей, экспроприировать их частную мудрость.

Впрочем, он прекрасно отдает себе отчет в том, что его приватная мудрость наиболее прагматична: «Будьте уверены, о мужи афиняне, что если бы я попробовал заниматься государственными делами, то уже давно бы погиб и не принес бы пользы ни себе, ни вам. И вы на меня не сердитесь, если я вам скажу правду: нет такого человека, который мог бы уцелеть, если бы стал откровенно противиться вам или какому-нибудь другому большинству и хотел бы предотвратить все то множество несправедливостей и беззаконий, которые совершаются в государстве. Нет, кто в самом деле ратует за справедливость, тот, если ему и суждено уцелеть на малое время, должен оставаться частным человеком, а вступать на общественное поприще не должен»³ Сократ считал себя «слишком порядочным человеком, чтобы оставаться целым»⁴, участвуя во всем этом.

Считая себя мудрее всех по праву выжившего в непростых перипетиях афинской политики, Сократ наделяет мудростью бога. Здесь действует такой механизм психологической защиты как проекция. К мудрованию Сократа вполне применима мысль М. Мерло-Понти: «Пройдя определенный момент, идеи перестают обогащаться и жить, они опускаются до уровня оправданий и предлогов, превращаясь в реликвии, дело чести, и то, что помпезно называют развитием идей, на деле представляет собой кладбище наших воспоминаний, страхов и фобий»⁵

¹ Мерло-Понти М. *Всюду и нигде*. С. 30–31.

² Платон. *Апология Сократа*. 22е.

³ Платон. *Апология Сократа*. 31е–32а.

⁴ Платон. *Апология Сократа*. 36с.

⁵ Мерло-Понти М. *Всюду и нигде*. С. 31.

Что же дальше? В нарциссической перверсии Я превращается в Оно. В версии А.М. Пятигорского: «Философия для меня — это постоянная, почти непрерывная, особенно в последние годы, работа по расшифровке впечатлений, страхов и тревог собственной жизни, которые, когда работа, хотя бы первичная, уже проделана, становятся не моими, ничьими фактами сознания. От них, если нужно, можно опять вернуться к жизни»¹

Возвращаясь к жизни, бессмертные даосы, по общему мнению, произносили безумные речи. Лао-цзы признавался: «Я даже не уверен, что мои слова не безумны, а уж речи благородных мужей из Лу — самые безумные в мире»² От даосизма до дадаизма проследивает эволюцию безумной мудрости В. Нискер³ По мнению Ф. Шлегеля, «в гениальном бессознательном философы могли бы оспорить первенство у поэтов»⁴. Л. Шестов считал, что «философия должна быть сумасшедшей, как вся наша жизнь»⁵ Х. Ортеге-и-Гассету история философии напоминала сумасшедший дом. «Философия, которая если что-то нам и обещает, так это максимальную рассудительность (“истину”, “разум”), — замечал он, — будучи рассмотрена в своей исторической совокупности, вдруг обнаруживает черты, весьма напоминающие безумие»⁶ На вопрос о философии М. Хайдеггер ответил: «Это безрассудство»⁷ Учителя дзэн выходят за пределы своего рассудка и выводят нас за пределы нашего рассудка⁸

Представление об иррациональности философии широко распространено. На него ссылался Б. Рассел: «Ни один человек не должен браться за философию, если он полагает, что вся философия есть просто выражение иррациональных предпочтений. Но каждый фило-

¹ Пятигорский А.М. Философия одного переуллка // Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996. С. 483.

² Чжуан-цзы // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995. С. 323—324. См. также вступительную статью: Малявин В.В. Мудрость «безумных речей» // Чжуан-цзы. Ле-цзы. М., 1995.

³ Нискер В. Безумная мудрость. СПб., 2000.

⁴ Шлегель Ф. Фрагменты // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. I. С. 307.

⁵ Шестов Л. Potestas clavium (Власть ключей). С. 61.

⁶ Ортега-и-Гассет Х. Возникновение философии. С. 238.

⁷ Хайдеггер М. Беседа // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 146. См. также: Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 248.

⁸ Именно как «выхождение из ума, сошествие с ума» предлагает понимать начало философии — «из-умление» — А.В. Ахутин. См.: Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия // Ахутин А.В. Тяжба о бытии. М., 1996. С. 278.

соф согласится с тем, что многие философы склонны к определенным предпочтениям и имеют нерациональные резоны, обычно ими не осознаваемые для многих воззрений»¹

Попытка понять собственные основания заканчивается погружением в еще более глубокое бессознательное. Когда «рационализм и эмпиризм, входя в разум своих основных начал», сознательно отрицают метафизику, писал В.С. Соловьев, то они опять-таки вступают «на первые, бессознательные ступени своего развития» и порождают новые метафизические системы абстрактного спиритуализма и материализма² Материализм сублимирует частное эмпирическое существование (вещество), бессознательно выходит за границы эмпирии и приписывает веществу ценность абсолютной субстанции. Спиритуализм бессознательно ограничивает абсолютную логическую субстанцию идентификацией ее с частным эмпирическим существованием³

Вторичная физикализация логоса — необходимый момент его развития. В префилософичной имманенции, полагают Ж. Делез и Ф. Гваттари, работа философии идет средствами из разряда грез, патологических процессов, эзотерических опытов, опьянения или трансгрессии. Философия преобразуется через регрессию, так как «мы можем мыслить, лишь становясь чем-то иным, немыслящим, — животным, растением, молекулой, элементарной частицей, которые пересматривают нашу мысль и дают ей новый толчок»⁴

Соппротивление бессознательного так высоко, что раздается призыв: «Будем довольствоваться нашей бессознательной философией, если уж она действительно существует»⁵. Для удовольствия философу необходимо снять себя, действительно уйти в основание, погрузиться в социальное бессознательное. Сократ не хотел говорить с судьями по-рабски, вопия и рыдая с коленопреклонениями то, что всего приятнее было бы слышать, и потому не смог защитить себя. На его взгляд, причина была в следующем: «Сам-то я убежден в том, что ни одного человека не обижаю сознательно, но убедить в этом вас не могу, потому что мало времени беседовали мы друг с другом; в са-

¹ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск, 1994. Т. 2. С. 267.

² Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 110.

³ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 111.

⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 57.

⁵ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 517.

мом деле, мне думается, что вы бы убедились, если бы у вас, как у других людей, существовал закон решать дело о смертной казни в течение не одного дня, а нескольких; а теперь не так-то это легко — в малое время снимать с себя великие клеветы»¹

Роскошь внимания разумным доказательствам требовала досуга, которого, похоже, не доставало тем, кого Сократ бессознательно обидел. Иной путь защиты избрал Ф. Ницше. Вот как характеризует этот путь А. Белый: «В себе осознал Ницше эту грезу как веление инстинкта самосохранения; инстинкту подчинил логическое мышление; подобно Авенариусу, он — философ алогизма. Но глубже Авенариуса понял он невозможность проповеди алогизма в терминах теоретической философии. Вот почему не доказательство, а внушение полагает он в основу своего метода»²

Впрочем, логическое доказательство тоже не более чем внушение, убедительное только для сочувствующих. А. Тарский прямо писал: «В классической математике вплоть до конца XIX в. понятие доказательства имело главным образом психологический характер. Доказательство было некоторой интеллектуальной деятельностью, целью которой было убеждение самого себя и других в истинности обсуждаемого предложения»³ По ироническому замечанию В.А. Успенского, «доказательство — это просто рассуждение, убеждающее нас настолько, что с его помощью мы готовы убеждать других»⁴

Философская деятельность есть работа с бессознательным. Это путь не Нарцисса, а Геракла. Философы пришли к нему при анализе наук, которым «всего лишь снится бытие, а наяву им невозможно его увидеть, пока они, пользуясь своими предположениями, будут сохранять их незыблемыми и не отдавать себе в них отчета»⁵. Задача философии состоит в прояснении оснований (начал) наук и любой другой деятельности⁶ С тех пор, отмечал М. Шлик, когда внутри науки возникает «необходимость заново поразмыслить над истинным смыс-

¹ Платон. Апология Сократа. 37а.

² Белый А. Фридрих Ницше // Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 181.

³ Тарский А. Истина и доказательство // Вопросы философии. 1972. № 3. С. 142.

⁴ Успенский В.А. Теорема Геделя о неполноте. М., 1982. С. 9.

⁵ Платон. Государство. 533с.

⁶ Отсюда известные констатации того, что позитивные науки пронизаны неосознанной метафизикой. (См., например: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 201.)

лом фундаментальных понятий и в результате достигается более глубокое понимание их смысла, это сразу же считается выдающимся философским достижением»¹

С прояснением оснований выясняется и то, что определенная философия сама образует и формирует, по выражению С.С. Розовой, определенный фон человеческой деятельности²

Задача работы философа с бессознательным ставилась, в частности, В.В. Целищевым³. Он обращает внимание на существование «скрытой метафизики»⁴, глубинных (фоновых) философий. В.В. Целищев отмечает, что «большинство работающих математиков, никак не выражающих своего отношения к основаниям математики, и уж тем более к философии, являются, однако “стихийными платонистами”, поскольку уверены в объективном и независимом от человека существовании математических объектов»⁵. На его взгляд, направления в философии математики определяются расхождениями скорее психологическими, нежели философскими. Одни приходят к философии вследствие занятий математикой. Другими движут философские мотивы. В.В. Целищев ставит задачу конструирования наиболее естественной философской позиции, приемлемой для основной массы математиков. Такая философия, благодаря тому, что она связана с практической жизнью и вытекает из нее, стала бы, как мечтал А. Грамши, «обновленным обыденным сознанием»⁶

Поэтому философия всегда стремилась работать с бессознательным. В этом действительно состоит определенная специфика философского познания. Пожалуй, можно согласиться с А.Н. Кочергиным и Г.А. Антиповым, что для философа рефлексия — это самоцель⁷. На это обращал внимание Э.Г. Юдин, который отмечал, что стремление

¹ Шлик М. Поворот в философии. С. 32.

² Розова С.С. Методологическая деятельность ученого // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1981. С. 19.

³ Целищев В.В. Естественность и искусственность в философии математики // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 2. С. 72—79.

⁴ Целищев В.В. Отношение логики к философии и некоторые проблемы методологии науки // Методологические проблемы современной науки. М., 1979. С. 191.

⁵ Целищев В.В. Естественность и искусственность в философии математики. С. 72.

⁶ Грамши А. Тюремные тетради. С. 32.

⁷ Кочергин А.Н., Антипов Г.А. Предмет философии: Методические рекомендации для аспирантов нефилософских специальностей, изучающих марксистско-ленинскую философию. Новосибирск, 1983. С. 10.

к отчетливому самосознанию достаточно резко отделяет философию от других форм мировоззрения, которые, опираясь на определенные ментальные структуры, содержат их лишь имплицитно, не делая предметом специального рассмотрения¹ Установка на актуализацию бессознательного, разгрузка подсознания несет чувство облегчения и освобождения, что всегда воспринималось как терапевтическая функция философии.

Итак, философская деятельность характеризуется не только как сознательный, но во многом и как бессознательный процесс взаимопревращения иррационального и рационального, стихийного и сознательного, инстинктивного и дистинктивного, имплицитного и эксплицитного, наивного и рефлексивного, безотчетного и отчетливого, спящего и бодрствующего, грезящего и трезвого, догматического и критического сознания. Бессознательное в различных его формах оказывается не только исходным, но и промежуточным и конечным пунктом философской деятельности. Как бодрствующее состояние перемежается сном, так и сложным образом структурированное бессознательное опосредствует движение философской мысли.

Разум существовал не всегда в разумной форме. «Реформа сознания состоит только в том, чтобы дать миру уяснить свое собственное сознание, чтобы разбудить мир от грез о самом себе, чтобы разъяснить ему смысл собственных действий»² Критическая философия необходима как работа современности над уяснением самой себе смысла собственной борьбы и собственных желаний. Эта работа для нас и для всего мира может быть делом только объединенных сил.

§ 2. Психологические корни философии

Одним из основных различий в структуре познавательной деятельности является различие чувственного и рационального познания. Оно проводится не только по отношению к обыденному познанию, но и при описании таких специализированных форм духовной деятельности, как миф, религия, искусство, наука. Философию обычно понимают как рациональное познание.

¹ Юдин Э.Г. Отношение философии и науки как методологическая проблема // Философия и наука. М., 1972. С. 167.

² Маркс К. Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 381.

Показательно убеждение С.Э. Крапивенского: «От большинства других форм общественного сознания философия отличается отсутствием в своей структуре психологического уровня отражения окружающего мира. Философия имеет дело с абстракциями самого высокого порядка (“бытие”, “материя”, “природа”, “общество”, “сознание”, “культура”), само рождение которых свидетельствует, что психологический уровень познания, который, несомненно, имел место при движении к ним от единичного через особенное, остался за границами философии»¹

Против рационалистической редукции философии к чистому разуму Ф. Ницше выдвинул психологию философов. «...Их отвлеченнейшие соображения и их «духовность» являются все-таки только последним бледным отпечатком некоторого физиологического факта; здесь абсолютно отсутствует свободная воля, все — инстинкт, все заранее направлено по определенному пути...»² — писал он. На психический уровень философского сознания указывал также П.С. Юшкевич. По его убеждению, «ее корни заложены не в уме, а в нижних этажах душевной жизни, часто в глубине бессознательного»³

Для философа, отмечал К.Г. Юнг, весьма типичен предрассудок в том, что его установки и наклонности имеют статус всеобщего. Философ не признает (если только его не припереть к стенке), что его философия есть «его» философия. Выступая от лица психологов, К.Г. Юнг твердо заявлял: «Сегодня мы убеждены, что во всех областях знания существуют психологические предпосылки, которые оказывают большое влияние на выбор материала, метод исследования, природу выводов и формулировку гипотез и теорий»⁴. Личность Канта, считает К.Г. Юнг, была решающим фактором, обусловившим характер его «Критики чистого разума».

Невнимание марксистов к психической составляющей философии Мао Цзэдун объяснял тем, что «Маркс и Энгельс не разъяснили принципы относительно скачка от практики к чувственному позна-

¹ Крапивенский С.Э. Социальная философия. Волгоград, 1996. С. 224.

² Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. М., 1994. С. 212.

³ Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). С. 154.

⁴ Юнг К.Г. Психологические аспекты архетипа матери // Юнг К.Г. Душа и миф: шесть архетипов. М. — Киев, 1997. С. 213–214.

нию и от чувственного познания к познанию рациональному»¹. Вместе с тем в отечественной учебной литературе была представлена не только рационалистическая интерпретация философии.

А.Г. Спиркин определяет философию как «особый настрой души и ума человека»², как «специфический тип мышления и даже своего рода «философичный» эмоциональный настрой, систему мировоззренческих чувств»³. Философия призвана, на его взгляд, утешать человека, дарить радость, нести боль эпохи. В.П. Яковлев пишет, что философ вдохновляется одним глубоким переживанием, интуицией, а рациональные аргументы и построения играют вторичную, производную роль, предназначены для изложения философского открытия. Впрочем, он подчеркивает, что философские идеи сверхрациональны и принимаются на веру, беспредпосылочно⁴.

Возражая С.Э. Крапивенскому, заметим, что хотя философия имеет дело с абстракциями высокого порядка, житейское сознание не менее, а даже более абстрактно. Проблематично также исключение анализа единичного из философии. В истории философии нередки описания философского восприятия единичного. В.А. Канке выделяет целое направление в философии — чувственно-эстетическую философию, — которая делает акцент на индивидуальном, а не на общем и универсальном⁵. По заключению М.С. Козловой, «философская значимость единичного, индивидуально неповторимого была глубоко прочувствована в сочинениях Шопенгауэра, Кьеркегора и других философов, восставших против рационализма, панлогизма с его подчеркнутым интересом к универсальному»⁶.

Любопытно, что Гегель интерпретировал пантеизм как учение, практически не выходящее за пределы психологического уровня отражения: «Пантеизм вообще не доходит до расчленения и системати-

¹ Мао Цзэдун. Относительно естественных наук. Из беседы с Чжоу Пэйюанем и Н // Маоизм без прикрас: Некоторые уже известные, а также ранее не опубликованные в китайской печати высказывания Мао Цзэдуна. Сборник. М., 1980. С. 76.

² Спиркин А.Г. Основы философии: Учебное пособие для вузов. М., 1988. С. 5.

³ Спиркин А.Г. Основы философии: Учебное пособие для вузов. С. 7.

⁴ Философия: Учебник для высших учебных заведений. Ростов н/Д.: Феникс, 1995. С. 12.

⁵ Канке В.А. Философия. Исторический и систематический курс: Учебник для вузов. 2-е изд-е, перераб. и доп. М., 1997. С. 11.

⁶ Козлова М.С. Примечания и комментарии. С. 502. См., например: Бубер М. Вопрос к Единичному // Историко-философский ежегодник '96. М., 1997.

зации. Там, где он является в форме представления, он — опьяняющая жизнь, вакхическое созерцание, не позволяющее выступить расчлененным единичным образованиям вселенной; напротив, это созерцание все снова погружает эти образования в сферу всеобщего, возвышенного и необъятного. И, тем не менее, это воззрение составляет для каждой здоровой натуры естественный отправной пункт. В особенности в юности мы себя чувствуем, через посредство все вокруг нас и нас самих одушевляющей жизни, в братском единении со всей природой, симпатизируем ей; так обретаем мы ощущение мировой души, единства духа с природой, имматериальности самой природы»¹

Характеризуя современную Гегелю философскую атмосферу, К.С. Бакрадзе продолжает типологический ряд форм философской чувственности: «Чувство, интуиция, любовь, прекрасное, экстаз, пророческие слова — все это считалось приманкой для того, чтобы вызывать желание приобщить к философии. Экстаз, а не понятие считалось органом познания абсолюта; отрицая понятие как орган познания и, считая интеллектуальную интуицию божественным даром гениальных личностей, философы на самом деле отдавались во власть случайного содержания и собственного произвола в этом содержании; они считали, что бог открывает им мудрость во сне; но все, что они в действительности получают и порождают во сне, представляет собой только сон»²

Философское направление, придающее особое значение указанным формам чувственного познания, принято называть иррационализмом. Сенсуализм обычно ограничивается анализом элементарных форм чувственного познания. В отличие от сенсуализма, иррационализм, с одной стороны, претендует на описание бессознательной духовной жизни, а с другой стороны, притязает на высшие чувства, протекание которых носит сознательный характер и имеет познавательную ценность.

Так и в философии, по мнению В.И. Ожогина, методологическое самоопределение есть не только сугубо рациональный акт, последо-

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 59.

² Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды: В 4-х т. Тбилиси, 1973. Т. 2. С. 65.

вательное и внутренне непротиворечивое решение проблемы оснований, но и момент интуитивного прорыва, озарения, иррациональной случайности¹

Философский сенсуализм как учение о чувственном основании философского познания оформился в демокрито-эпикурейской традиции. Вождем внешнего, чувственного философствования Гегель считал Ф. Бэкона. В целом, писал Гегель, «интуиция и внутреннее чувство, молитва, страстное стремление и образность мысли, аллегории... почитаются отчасти существенной формой философии»²

Чувственная природа философии деятельности отражена в самом ее названии — любовь к мудрости. «Само слово «философия» довольно точно выражает специфику философского знания, достижение этого знания посредством философствования, размышления, понимания через посредство «любви к мудрости», — пишут П.В. Алексеев и А.В. Панин. — Это лишь в наше время, не в меру машинообразному рассудку буквальный перевод слова «философия» кажется анахронизмом, подлежащим забвению»³ На концептуальное значение этимологии термина «философия» обратил внимание А.М. Руткевич: «Начиная, по крайней мере, с нового времени, философы редко вспоминают о том, что первоначально «любовь к мудрости» была не игрой чистых понятий, не совокупностью теорий, выдвинутых в рамках научного сообщества. Для даоса, пифагорейца, киника, францисканца или алхимика философия представляла собой значительно больше. Она совпадала с жизнью, преобразовывала психический или даже телесный облик человека»⁴

«Поллюбить мудрость — значит почти обрести ее»⁵, — писал Эразм Роттердамский. «Философия, о чем свидетельствует уже само ее наименование, есть свободная любовь, и без нее она мертва»⁶, — заявлял Шеллинг.

¹ Ожогин В.И. Методологические проблемы изучения восточной философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1996. № 1. С. 90.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 295.

³ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. С. 80.

⁴ История философии: Запад — Россия — Восток (книга третья: Философия XIX–XX вв.). С. 211.

⁵ Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу. С. 71.

⁶ Шеллинг Ф.В.Й. Первая лекция в Мюнхене. С. 378.

«Любомудры» по-разному оценивают связь любви и мудрости. Для откровенно чувственной философии Л. Фейербаха «новая философия опирается на истину любви, на истину чувства. В любви вообще, в чувстве всякий человек признает истинность новой философии. Новая философия в отношении своих основ есть не что иное, как сущность чувства, возведенная до сознания; она только подтверждает в уме и при помощи ума то, что исповедуется сердцем каждого человека — действительного человека. Она есть возведенное к разуму сердце»¹ Для Г.Г. Шпета, наоборот, «уклад сознания, который мы называем философским энтузиазмом, или *amor intellectualis*, есть совокупность переживаний, фондированных на разумном познавательном акте»²

Любовь к мудрости — это сложное и высокое чувство, объединяющее множество аффектов, мыслей и переживаний. Наиболее простым из них является *fileo*, ощущение вкуса. «Мудрость есть то, что имеет вкус; слаще ее для разума ничего нет, — полагал Николай Кузанский. — И нельзя ни в коем случае считать мудрецами тех, кто говорит лишь с помощью слов, но не через вкушение»³ О вкусе (или пресности)⁴ мудрости было известно не только философам. П.Л. Лавров писал: «Философствование имеет для Фамусова значение гастрономического»⁵. Известны гастрономические основания философствования Р. Барта⁶

Невкусное пахнет плохо. Ф. Ницше утверждал: «Я первый открыл истину через то, что я первый ощутил — вынюхал — ложь как ложь... Мой гений в моих ноздрах...»⁷

Наиболее чувствителен к сладкому кончик языка. Вкусовой рецептор возбуждается как под непосредственным воздействием вкусового стимула, так и в результате индукции, повышающей уровень

¹ *Фейербах Л.* Основные положения философии будущего. С. 129.

² *Шпет Г.Г.* Мудрость или разум? С. 314.

³ *Кузанский Н.* Книги простецы. С. 366.

⁴ *Жюльен Ф.* «Пресность» как добродетель: от эстетики к политике в китайской традиции // Бог — человек — общество в традиционных культурах Востока. М., 1993. С. 66–71.

⁵ *Лавров П.Л.* Три беседы о современном значении философии. С. 516.

⁶ *Барт Р.* Удовольствие от текста // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 462–518.

⁷ *Ницше Ф.* Эссе homo. Как становятся сами собой. С. 775.

нервной энергии в рецепторе. Поэтому не менее вкусно созерцание истинного бытия, доступное философу¹

Уже пирроники не признавали ничего неочевидного. По мнению М. Бубера, выдвинув положение о господстве зрения над остальными чувствами, греки сообщили философствованию оптический характер: «История греческой философии есть история — в Платоне окончательно прояснившаяся, а в Плотине нашедшая свое завершение — “оптизации мышления”»²

Перцептивная деятельность непосредственного созерцания предметов в подлиннике называется интуицией. Ценность интуиции Р. Декарт видел в возможности усмотрения самоочевидных значений терминов. По его мнению, «причиной заблуждений философов бывает то, что они пытаются с помощью логических дефиниций объяснять простейшие и само собой понятные вещи: таким образом, они только их затемняют»³

Зрительные ощущения, составляющие созерцание, обобщаются не только в умозрении, но и во взгляде на мир — мироз созерцании и мировоззрении. Л. Витгенштейн разъяснял: «Философ говорит: «Смотри на вещи так!»»⁴ Французский философ А. Гуйе подчеркивал, что подлинные разногласия между философами предшествуют их философским учениям: «Философия есть видение мира, и существуют разные философии, так как философы по-разному видят один и тот же мир»⁵

Визуальное познавательное движение описывал П.С. Юшкевич: «В каждом из нас находится зародыш философа, каждый из нас способен в известные моменты своей жизни подняться над уровнем обычного, раздробленного существования и окинуть одним всеохватывающим взглядом доступную ему сумму сущего. Философы отличаются только особенной повышенностью этого космического чувства, особенной яркостью и постоянством его и лишь затем уже

¹ Платон. Государство. 582с.

² Бубер М. Затмение бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии. С. 364. В связи с этим в философии возможно и необходимо использование наглядных моделей. См.: Ладенко И.С. Интеллект и логика. Красноярск, 1985. С. 39–62.

³ Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 317.

⁴ Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 345.

⁵ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. С. 13.

диалектической сноровкой, позволяющей им развернуть в обширные логические системы немногочисленные элементы их первичной интуиции»¹

По Н.А. Бердяеву, философ и его философия специфицируются первородной философской интуицией² Согласно А. Бергсону, простая интуиция опосредствуется и разворачивается в сложную систему³ А.Ф. Лосев формулирует общую закономерность: ранняя философия развивается преимущественно как интуитивная, тогда как зрелая философия приобретает рассудочный, дискурсивный характер⁴

Первичная интуиция разворачивается в дискурс посредством разнородных элементарных ощущений. Наряду с экстерорецептивной чувствительностью особое значение для философского мышления имеет интерорецептивная чувствительность. «Так же как существование математической фигуры основано на внешнем чувстве, — указывал Шеллинг, — вся реальность философского понятия основана исключительно на внутреннем чувстве»⁵

Наиболее мощный активатор коры головного мозга — проприоцептивные импульсы, превосходящие зрительную и слуховую чувствительность. Кинестетический уровень философского сознания детально исследовали феноменологи⁶ На познавательную ценность кинестетических ощущений указывал А. Бергсон, говоря о силах, которые мы чувствуем в вещах и в нас: «Опустимся во внутрь самих себя, чем глубже будет расположена та точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет давление и порыв, которое выпрет нас наверх. Философская интуиция есть это прикосновение, философия есть этот порыв»⁷ У Джеймс сходным образом определял философию как «смутное чувство», «индивиду-

¹ Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). С. 157–158.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 236.

³ Бергсон А. Философская интуиция // Новые идеи в философии. Сб. № 1. Философия и ее проблемы. СПб., 1912. С. 3.

⁴ Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 36.

⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. С. 241. См. также: Фихте И.Г. Факты сознания // Фихте И.Г. Сочинения в двух томах. СПб., 1993. Т. II. С. 621.

⁶ Прехтель П. Введение в феноменологию Гуссерля. Томск, 1999. С. 49—52.

⁷ Бергсон А. Философская интуиция. С. 22.

альный способ воспринимать и чувствовать биение пульса космической жизни»¹

Биение космической жизни в философе довольно болезненно. Вот как описывает пульсацию духа Ф. Ницше: «Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них; которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как привычные для него события и грозовые удары; который, быть может, сам представляет собою грозовую тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом и треском и всякими жутями. Философ: ах, существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, — но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не “приходить в себя”, не возвращаться к самому себе»²

«После такого самодознания и самоискушения, — продолжает Ф. Ницше, — учишься смотреть более зорким взором на все, о чем до сих пор вообще философствовали; разгадываешь лучше, чем прежде, произвольные околицы, плутания, пригретые солнцем привалы мысли, вокруг которых вращаются и которыми совращаются страждущие мыслители именно в качестве страждущих; теперь уже знаешь, куда больное тело и его нужда бессознательно теснит, вгоняет, завлекает дух — к солнцу, покою, кротости, терпению, лекарству, усладе любого рода... Не болезнь ли была тем, что инспирировало философа. Бессознательное облечение физиологических потребностей в мантию объективного, идеального, чисто духовного ужасает своими далеко идущими тенденциями, — и довольно часто я спрашивал себя, не была ли до сих пор философия, по большому счету, лишь толкованием тела и превратным пониманием тела»³ Цenia болезненные ощущения, Ф. Ницше заявлял, что философы не мыслящие лягушки и не регистрирующие аппараты, что философы должны непрестанно рожать мысли из собственной боли⁴

¹ Джеймс У. Прагматизм. Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. С. 209.

² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 403.

³ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 1. С. 492.

⁴ Ницше Ф. Веселая наука. С. 493.

По мнению М. Монтеня, к занятиям философией более располагает почечнокаменная болезнь: «Припомни людей древности, жаждавших, чтобы их настигали бедствия, и они тем самым могли непрерывно упражняться в добродетели. Подумай и о том, что в этом случае сама природа посодествовала твоему вступлению в эту славную философскую школу, приверженцем которой ты никогда не стал бы по доброй воле»¹. По-видимому, к философии располагают и другие болезни.

«Боль, страдание — есть начало пробуждения»², — убеждал Л. Шестов. Как думал В.С. Соловьев, «смерть Сократа, когда ее переболел Платон, породила новый взгляд на мир — платонический идеализм»³. Развивая эту мысль, Л. Шестов писал: «Весь гений свой Платон направил к тому, чтобы заморозить эту страшную, непрекращавшуюся и невыносимую боль, которую он испытывал при воспоминании о позорной смерти «лучшего из людей». Его философия и поэзия его философии были борьбой и преодолением этой боли»⁴.

Из разнообразных ощущений, контрапункта тональностей возникают переживания, возбуждающие и волнующие философа. Принцип эмоциональной детерминации философской деятельности был сформулирован Л. Фейербахом: «Философ обязан не только познавать вещи, он прежде всего должен их переживать»⁵.

Противопоставление переживания познанию характерно для новоевропейской философии. В античности эмоции рассматривались как особый вид познания. На когнитивную функцию эмоций указывалось и позднее. Вот, например, точка зрения Б.В. Яковенко: «Каждое отдельное переживание, даже самое недифференцированное и мимолетное, есть всегда постижение, осмысление и всегда, значит, философично. Может быть смутное, спутанное, отрывочное переживание, но не может быть переживания, лишённого смысла: само переживание бессмыслицы имеет ведь свой явственный смысл... В этом смысле можно сказать, что любое переживание есть *implicite*, потен-

¹ Монтень М. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. С. 361.

² Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 164.

³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Сочинения. М., 1990. Т. 2. С. 605.

⁴ Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). С. 159.

⁵ Фейербах Л. Фрагменты к характеристике моей философской *curriculum vitae*. С. 178.

циально, мирозерцательный микрокосм, есть мимолетное изживание философии, обнаружение живого философствования»¹

Концепцию философского переживания как живого философского знания разрабатывает А.И. Селиванов. На его взгляд, «переживание служит отправной точкой философствования и его смысловым наполнением»² Из факта разнообразия переживаний А. Мацейна делает вывод о том, что «в фундаменте каждой философии лежит какое-либо основное переживание, из которого философия и происходит»³ Г.Г Шпет говорил о возможности выделения «одного переживания или, точнее, одной группы переживаний, занимающих вообще наискромнейшее место в жизни человека, но иногда разрастающихся до чудовищных размеров»⁴, — группы философских переживаний.

По определению А.И. Селиванова, философское переживание есть «чувственное эмоциональное отношение к философской проблематике, отношение к тому или иному решению проблемы»⁵. Для конкретно-содержательного определения философские переживания следует специфицировать в структуре базальных эмоций. Эти эмоции немногочисленны и включают шесть первичных страстей: радость, печаль, страх, гнев, удивление, отвращение.

Наиболее философской эмоцией считается удивление. Наиболее лаконичен М.К. Мамардашвили: философия есть просто удивление⁶ По словам М. Хайдеггера, «удивление как пафос есть архе (начало) философии»⁷, «удивление поддерживает и пропитывает философию»⁸

Понимание философии как удивления восходит к Сократу: «Ибо как раз философу свойственно испытывать изумление. Оно и есть на-

¹ Яковенко Б.В. Мошь философии // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. М., 1990. С. 100.

² Селиванов А.И. Мозаичная философия развивающегося мира. Уфа, 1997. С. 86.

³ Мацейна А. Происхождение и смысл философии // Историко-философский ежегодник '93. М., 1994. С. 289. Иллюстрацию этого тезиса на примере Ф. Ницше см.: Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. С. 484.

⁴ Шпет Г.Г. Мудрость или разум? С. 262.

⁵ Селиванов А.И. Мозаичная философия развивающегося мира. С. 78.

⁶ Мамардашвили М.К. Философия и личность // Человек. 1994. № 5. С. 18.

⁷ Хайдеггер М. Что такое философия? С. 14. См. также: Элен П. Удивление — пафос философской мысли // Разум и экзистенция. Анализ науки и вненаучных форм мышления. СПб., 1999.

⁸ Хайдеггер М. Что такое философия? С. 15.

чало философии...»¹ Аристотель наметил динамику развития эмоции: «Ибо теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать, причем вначале они удивлялись тому, что непосредственно вызывало недоумение, а затем, мало-помалу продвигаясь таким образом далее, они задавались вопросом о более значительном, например, о смене положения Луны, Солнца и звезд, а также о происхождении Вселенной»²

Сквозь призму удивления рассматривал генезис философии В. Виндельбанд. Он писал: «Явление превращения эмпирических предметов друг в друга дало первый толчок философскому мышлению. Неудивительно, что столь подвижный и наблюдательный народ, каким были ионяне, рано обратил внимание на эти превращения, возбуждавшие в нем чувство удивления»³ По его мнению, телеологический характер учения Анаксагора объясняется «его изумлением перед гармонией звездного мира, который, получив исходивший от Нус первоначальный толчок, движется беспрепятственно по установленному закону»⁴

С.С. Неретина поставила специальную историко-философскую задачу: «представить “точки удивления” средневековой философии исключительно через текстологический анализ...»⁵ Удивление средневекового философа иллюстрирует сценка, изображенная Николаем Кузанским: «Во время юбилейного праздника, когда многие спешили в Рим, полные необыкновенного благочестия, один философ, выдающийся среди прочих ему современных, стоял, как рассказывают, на мосту и с удивлением рассматривал проходящих. Некий оратор, весьма любознательный, усердно разыскивает его, узнает его по бледности лица, тоге, спускающейся до пят, и прочим атрибутам мыслителя, дружески его приветствует и спрашивает, какая причина так прочно удерживает его на месте.

Философ. Удивление!

Ритор. Удивление, видимо, является стимулом для всех, кто стремится знать ту или иную вещь. Поэтому, раз ты считаешься среди

¹ Платон. Тезет. 155d.

² Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М., 1976. Т. 1. 982b.

³ Виндельбанд В. История философии. Киев, 1997. С. 35.

⁴ Виндельбанд В. История философии. С. 53.

⁵ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 349.

ученых выдающимся, я думаю, что это удивление весьма велико, если оно привело тебя в такое волнение.

Философ. Ты прав, друг. Когда я смотрю, как бесчисленные толпы людей почти со всех стран света, теснясь, проходят мимо меня, я удивляюсь единой вере всех при таком разнообразии их внешнего вида. И хотя ни один из них не может походить на другого, однако едина вера всех их, приведшая их с различных концов земли в такое благочестии»¹

Способность именно удивления «превращать человека из просто-го зрителя в созерцателя истины, в размышляющего теоретика, Дионисия — в «теорию», а сам глагол «смотреть-рассматривать» — в глагол «размышлять-умозаключать», по мнению М.К. Петрова², была замечена Аристотелем. В теории удивление изживается, или скрывается. Так, Демокрит восхвалял свойство подлинных философов «не удивляться»³. Р. Декарт советовал избавляться от чрезмерного удивления обширными познаниями, исследуя все то, что может показаться самым редким и странным⁴. По Д. Дидро, экспериментальная философия должна развеять удивление⁵.

Полагая удивление отправным пунктом философствования, Гегель видел завершение философствования в понимании системы предмета. «Созерцание есть поэтому только начало познания. К такому его положению и относится изречение Аристотеля, что всякое познание начинается с удивления. В самом деле, так как субъективный разум в качестве созерцания обладает достоверностью, но при этом лишь неопределенной достоверностью, состоящей в том, чтобы находить себя же самого в объекте, которому первоначально еще присуща форма неразумности, — то предмет внушает ему чувство изумления и почтения. Философское мышление должно, однако, возвыситься над точкой зрения удивления. Глубокое заблуждение думать, что мы уже действительно познаем вещь, имея о ней непосредственное созерцание. Завершенное познание является достоянием исключительно чистого мышления, понимающего разума; и только тот, кто возвысился до этого мышления, обладает совершен-

¹ Кузанский Н. Книги простецы. С. 386.

² Петров М.К. Античная культура. М., 1997. С. 273.

³ Тахо-Годи А. Примечания // Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. С. 563.

⁴ Декарт Р. Страсти души // Декарт Р. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 514.

⁵ Дидро Д. Мысли к истолкованию природы. С. 338.

но определенным истинным созерцанием; для него созерцание составляет только наиболее подходящую форму, в которой снова концентрируется его уже совершенно развитое познание. В непосредственном созерцании я, правда, имею перед собой весь предмет в его целом, но лишь во всесторонне развитом познании, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая внутри себя расчлененная, систематическая целокупность»¹

С точки зрения Гегеля, мышление в понятиях не исключает чувственного созерцания. «Мы, люди нового времени, благодаря всему нашему образованию посвящены в представления, которые нам очень трудно преступить, так как эти представления обладают глубочайшим содержанием, — писал Гегель о представлении как уровне философствования. — В лице античных философов мы должны себе представить людей, всецело стоящих на почве чувственного созерцания и не имеющих никакой иной предпосылки, кроме неба над ними и земли вокруг них, ибо мифологические представления были отброшены в сторону»² Философское представление как форма чувственного сознания рационально опосредовано и обладает глубочайшим содержанием.

Поэтому удивлению не отказывают в начале философии. Подлинный философ от удивления избавляется. Итогом, по выражению Ф. Ницше, становится однообразное в мудреце. Если «у коров встречается иногда выражение удивления, граничащее с вопросом», то «во взгляде высоко интеллигентных лиц разлито выражение *nil admirari*, напоминающее однообразный цвет безоблачного неба»³

¹ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 252.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 138–139.

³ Ницше Ф. Странник и его тень. С. 390. См. также: Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 463.

В отношении сравнения выражения удивления у мудреца и у коровы, напомним, что Х. Ортега-и-Гассету удивленные, широко раскрытые глаза интеллектуала, которому все в мире странно и чудесно, напоминали сову Минервы: «Удивление — залог понимания. Это сила и богатство мыслящего человека. Поэтому его отличительный, корпоративный знак — глаза, изумленно распахнутые в мир. Все на свете незнакомо и удивительно для широко раскрытых глаз. Изумление — радость, недоступная футболисту, но она-то и пьянит философа на земных дорогах. Его примета — замороженные зрачки. Недаром же древние снабдили Минерву совой, птицей с ослепленным навеки взглядом. (См.: Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М., 1997. С. 43).

Возможно, поэтому Л. Шестов отказывался принимать удивление как начало философии. Комментируя убеждения С. Кьеркегора, он писал: «Также Платон, а вслед за ним и Аристотель учили: начало философии есть удивление. Если бы нужно было в нескольких словах формулировать самые заветные мысли Киркегарда, пришлось бы сказать: самое большое несчастье человека — это безусловное доверие к разуму и разумному мышлению, начало же философии есть не удивление, как полагали древние, а отчаяние. Во всех своих произведениях он на тысячи ладов повторяет: задача философии в том, чтоб вырваться из власти разумного мышления и найти в себе смелость искать истину в том, что все привыкли считать парадоксом и абсурдом»¹

Усомнимся: что знал С. Кьеркегор о настоящем отчаянии? А с удивлением явно он был знаком. Среди «Афоризмов эстетика» мы находим экзистенциальные удивления. Прогрессивно-регрессивный метод: «Удивительная вещь: во всех возрастах жизни человек занят одним и тем же, трудится над разрешением одной и той же проблемы и не только не двигается с места, а скорее даже идет назад»². Пограничная ситуация: «Удивительно! С каким страхом цепляется человек за жизнь, одинаково боясь и утратить ее, и удержать за собою»³

Что такое удивление? Г. Парсонс: «“Удивление” — это своеобразная брешь в человеческом знании, в его уверенности в своей осведомленности, неожиданное открытие “черной дыры” в установившейся и привычной системе знания, ошеломляющий удар по нему. Быть “пораженным” означает в данном случае быть сраженным острием меча странного события»⁴ По типологии А. Шопенгауэра, ошеломить может как видение самого мира, — что рождает истинного философа, так и знакомство с какой-либо системой, — что рождает неистинного философа (в случае Фихте, по его мнению). Но, в любом случае, «философом становятся в силу какой-то ошеломленнос-

¹ Шестов Л. Киркегард — религиозный философ // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. С. 390.

² Кьеркегор С. Афоризмы эстетика // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. С. 13.

³ Кьеркегор С. Афоризмы эстетика. С. 16.

⁴ Парсонс Г. Философия удивления // Парсонс Г. Человек в современном мире. М., 1985. Ч. III. Глава 1. С. 212.

ти, от которой стремятся освободиться...»¹. Изумление тревожит дух и делает для него невозможной жизнь без размышления над нею²

В истоке удивления находится недоумение, чувство несоответствия созерцаемого умозрению. Развита Э. Блохом аналитика удивления показывает, что «совсем простые, невинные и кратковременные впечатления могут вызвать удивление, разрывы и трещины в привычном восприятии»³. Поражающий смутно и неопределенно мыслительный шок первого удивления не сохраняется вместе со всем тем, что его вызвало. «Молодой первовопрос, который еще вообще понятия не имеет, чего он хочет, легко забывается»⁴. Но сохраняются трещины и разрывы в привычном восприятии. Удивление остается верным себе. Возможно «испытать удивление в его длительности и движении, через мгновения, частности и ступени»⁵. При достаточной глубине его предмет изменяется не эмпирически, а со «всем своим Всем», направленным на сам вопрос, «идущий через мир незавершенным и нерешенным». Все «единичные, сиюминутные, эмпирические формулировки вопроса представляют собой вариации импульса, исходящего от удивляющего основного вопроса»⁶

В тональности философского удивления скрыт отрицательный момент — «ошеломление», «трещина», или, как говорит А.В. Ахутин, «трагическая апория, своего рода отчаяние, неразрешимая “амехания”: невозможность поступить правильно в условиях невозможности не поступать»⁷. Отрицательность философского переживания подчеркивается традицией, отказывающейся принимать удивление как начало философии. Об этом писал Л. Шестов: «Начало философии не удивление, как учили Платон и Аристотель, а отчаяние. В отчаянии, в ужасах человеческая мысль перерождается и обретает новые силы, подводящие ее к несуществующим для других людей источникам истины. Человек продолжает думать, но он думает совсем

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 167.

² Шопенгауэр А. Введение в философию // Шопенгауэр А. Об интересном. М., 1997. С. 32.

³ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 56.

⁴ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 58.

⁵ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 59.

⁶ Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 58–59.

⁷ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). С. 267. Примечание А.В. Ахутина.

не так, как думают люди, которые, удивляясь тому, что мироздание открывает им, стремятся понять строй бытия»¹

Концепцию отрицательности философского переживания разрабатывал А. Мацейна: «Удивление и сомнение отнюдь не исчерпывают всей широты происхождения философии. Наряду с этими двумя источниками есть и третий. Он так же силен, чтобы потрясти бытие человека, разбудить вопрошание и так начать философию. Этот третий источник есть страдание. Все-таки страдание, хотя оно может потрясти мыслителя глубже, чем удивление или сомнение, реже узнается и труднее признается как начало философствования»². В буддизме А. Мацейна видит самую яркую форму философии, возникшей из страдания и развившейся в систему. В страдании как страсти видел чувственный источник философии Л. Фейербах³

С точки зрения А. Мацейны, в сомнении мир переживается как коварство. В удивлении мир переживается как гармония. Но в обоих случаях, полагал он, у человека нет желания изменить мир. Прекрасным космосом можно лишь восхищаться, в сомнении от обманчивого мира убежища надо искать в своем сознании. Познавательная ценность страдания в тождестве его предмета субъекту: «Хаос как объект страдания раскрывается и в нас: мы сами существуем хаотично»⁴. По сравнению со страданием, удивление и сомнение созерцательны: «Никакой философии не происходит из удивления, если объект удивления — мир как космос — находится лишь рядом с нами, если бы мы сами не были микрокосмом: гармонией, светом, красотой, хотя и в маленьком масштабе. Сомнение не заставит нас опираться на него самого как на очевидность, если бы коварный и обманчивый мир нам угрожал только снаружи, если бы мы не переживали самих себя, полными обмана и коварства»⁵

Страдание (отчаяние, ужас) — аффекты, повторение и накопление которых ведет к разрядке, аффективному взрыву. Следовательно,

¹ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). С. 28.

² Мацейна А. Происхождение и смысл философии. С. 277.

³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии // Фейербах Л. Сочинения: В 2-х т. М., 1995. Т. 1. С. 80. См. также: Манн Т. Философия Ницше в свете нашего опыта // Манн Т. Художник и общество: Статьи и письма. Сборник. М., 1986. С. 196.

⁴ Мацейна А. Происхождение и смысл философии. С. 290.

⁵ Мацейна А. Происхождение и смысл философии. С. 289.

они едва ли могут быть устойчивыми источниками философии. «В какой-то момент заявляет о себе необходимость “взвесить”, сравнить, поразмыслить, и философия в этом смысле есть мудрость, родившаяся в глубинах первоначального сострадания; философия — и я здесь не злоупотребляю словами — это мудрость сострадания, мудрость любви»¹, — отметил Э. Левинас. Свойствами обобщения и коммуникации обладают более длительные, стабильные состояния. Ведь возможно «испытать удивление в его длительности и движении, через мгновения, частности и ступени»². В противоположность панике или ужасу, пишет Г. Парсонс, удивление сохраняет «независимость суждения, способность к формированию идей, любознательность, игру, воображение, контроль над эмоциями, который позволяет сохранять определенную дистанцию по отношению к явлению, вызвавшему удивление»³.

Относительная стабильность удивления отмечалась феноменологами. Как пишет Г.М. Тавризян, «одной из методологических задач феноменологии была культивация заново возрождаемого “изумления” перед реальностью как определенного способа беспредпосылочного ее осознания, прямо противоположного “свыкнутости”»⁴. Так, например, Э. Финк определял феноменологию как «неустанное изумление»⁵.

Более сложной эмоциональной формой философии является настроение — «в смысле настроенности и созвучия» душевной жизни, как определял философское настроение М. Хайдеггер⁶. Думая, что «философия осуществляется всегда в некоем фундаментальном настроении»⁷, следуя Новалису, М. Хайдеггер рассматривал как фундаментальное настроение ностальгию, стремление быть повсюду дома.

¹ Левинас Э. Философия, справедливость и любовь // Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000. С. 356.

² Блох Э. Тюбингенское введение в философию. С. 59.

³ Парсонс Г. Философия удивления. С. 214.

⁴ Тавризян Г.М. История, философия, история философии в свете «христианского экзистенциализма» Г. Марселя // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 183–184.

⁵ Тавризян Г.М. История, философия, история философии в свете «христианского экзистенциализма» Г. Марселя. С. 184. См. также: Романенко Ю.М. Методическое сомнение и методическое удивление в философии Р. Декарта // Мысль: Декарт: два века новой философии. СПб., 1998. С. 17–69.

⁶ Хайдеггер М. Что такое философия? С. 14.

⁷ Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. С. 120.

По оценке Гегеля, «многие философские произведения ограничиваются тем, что высказывают, таким образом, лишь умонастроения и мнения»¹. Выделяя философию настроения как отдельное течение, В. Вундт оценивает Ф. Ницше как мыслителя, «философия которого есть и желает быть только настроением и ничем иным...»²

Согласно П.Д. Юркевичу, движения сердца, различные переживания формируют определенные настроения, которые направляют анализ и мышление³. Но наличие «особенного умственного и нравственного настроения»⁴ В.С. Соловьев считал достаточным для признания человека философом. Исследуя психологические начала философии, П.Л. Лавров указывал не только на творческую фантазию, но и на настроение: «Различные мыслители в разное время по личному своему настроению или под влиянием современных им событий принимали за исходную точку тот или другой из этих узлов, начинали с того или другого явления как основного, существенного, и отсюда вытекает разнообразие философских систем»⁵

Значение эмоционального настроя для философствования подчеркивали неопозитивисты. Р. Карнап полагал, что «философствование началось в виде эмоциональных исканий, ими же оно и заканчивается»⁶. И.С. Нарский пишет, что как определенное настроение неопозитивизм рассматривал и себя: «Они стали рассматривать позитивизм как наиболее «естественное» умонастроение, восходящее корнями якобы к Монтеню и Вольтеру, Бэкону и Ньютону, Гете и Фейербаху»⁷

А.Ф. Грязнов подчеркивает, что такое, казалось бы непостоянное и мимолетное человеческое состояние, как настроение, не следует недооценивать. «В фундаментах самых изощренных философских конструкций можно в конечном итоге обнаружить влияние пережи-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 100.

² Вундт В. Введение в философию. С. 209.

³ Юркевич П.Д. По поводу статей богословского содержания, помещенных в «философском лексиконе» (Критико-философские отрывки). С. 246–247.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 180.

⁵ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 528.

⁶ Цит. по: Нарский И.С. Позитивистская концепция истории философии в ее вариантах и метаморфозах // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 132.

⁷ Нарский И.С. Позитивистская концепция истории философии в ее вариантах и метаморфозах. С. 128.

ваний, настроений, жизненных установок и предпочтений их создателей»¹, — пишет он.

Репродукция философского настроения предваряет категориальное усвоение философии. Одной из наиболее важных проблем преподавания философии, по мнению Г.Г. Зотова, является то, «как и в какой пропорции сочетать передачу студентам объективного содержания достигнутого философского знания с воспитанием у них навыков философствования (это прежде всего философский настрой сознания, который включает не только мышление в смысле “холодного разума”, поставившего задачей поиск ответов на самые трудные вопросы касательно человеческой жизни и строения мироздания, но и образный (эстетический, и эмоциональный, и этический и прагматический компоненты)»²

Поскольку определенное настроение является неотъемлемым компонентом философской системы, будь то оптимизм Лейбница или пессимизм Шопенгауэра, при развернутом гносеологическом определении философии может быть указано на фактор настроения. Так делает, например, В.Н. Сагатовский: «Философия — это выявление предельных оснований мировоззрения в единстве умозрения, категориальной рефлексии, целостного настроения и глубинной любви к мудрости»³

В основе философствования находят серьезность, смех, плач... В известном смысле цель философской деятельности, заключает А. Кувшинов, состоит в изменении настроения, в перенастройке духа⁴ Философское настроение — результат философии, манифестируемый в плаче Гераклита, смехе Демокрита, мягкой иронии Сократа («удивлении мыслящего духа самому себе, часто разрешающемуся в тихой улыбке»⁵), в безразличии Пиррона, возвышенности и торжественности Плотина, в божественном всепонимании Спинозы. Обращаясь к людям «из плоти и крови», философ, восклицал М. Уна-

¹Грязнов А.Ф. Два «Введения в философию» (англо-американский вариант) // Джеймс У Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 280.

²О преподавании философии (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1997, № 9. С. 11.

³Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения. В 3 ч. Ч. 1. Введение: философия и жизнь. СПб., 1997. С.77.

⁴Лао-Цзы. Книга о пути и силе. Новосибирск, 1992. С. 97. Примечание.

⁵Шлегель Ф. Философия языка и слова. С. 361.

муно, философствует «не только разумом, но и волей, чувством, плотью и кровью, всею душой и всем телом»¹

Православная концепция цельного знания утверждает, что при каждом движении души все ее струны — и разум, и голос восторженного чувства, и внушение эстетического смысла, и «господствующая любовь своего сердца» — должны быть слышны в полном аккорде, сливаясь в один гармонический звук, в одно живое и цельное зрение ума² Многие русские философы разделяли точку зрения православия, которое требовало цельного и живого знания. Так, например, Н.А. Бердяев определял философское познание как «духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и волящее существо»³

Конкретное единство души и тела выражено в психофизиологической конституции человека, т. е. в его темпераменте. Из учения Гиппократов вытекает, что пропорция четырех элементов определяет не только тип психофизиологической конституции, но и тип философской конституции. На различие темпераментов философов обратил внимание Аристотель, который относил Эмпедокла, Сократа, Платона к меланхоликам⁴ «А что же такое меланхолия?» — спрашивал С. Кьеркегор. И отвечал: «Истерия духа. В жизни каждого человека рано или поздно настает момент, когда непосредственность, так сказать, теряет свое главное жизненное значение, и дух стремится проявить себя в высшей форме сознательности бытия. Непосредственность, как цепь, привязывала человека ко всему земному, теперь же дух стремится уяснить себя самого и извлечь человеческую личность из этой зависимости, чтобы она могла сознать себя в своем вечном значении. Если этот переход от бессознательной непосредственности к сознательному просветлению чересчур замедляется — человеком овладевает меланхолия»⁵

¹ Уナムуно М. О трагическом чувстве жизни. С. 49.

² Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 260.

³ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 235.

⁴ Якубанис Г. Эмпедокл: философ, врач и чародей. Данные для его понимания и оценки. Гельдерлин Ф. Смерть Эмпедокла: Драма. Киев, 1994. С. 66.

⁵ Кьеркегор С. Гармоническое развитие в человеческой личности эстетических и этических начал // Кьеркегор С. Наслаждение и долг. Ростов н/Д, 1998. С. 238.

Понятие типа темперамента подразумевало, что пропорция четырех элементов определяет тип психофизиологической и философской конституции. Эта зависимость была намечена Фихте: «Догматик горячится, перевирает и стал бы преследовать, если бы имел на это власть; идеалист хладнокровен и не прочь высмеять догматика. Какую кто философию выберет, зависит поэтому от того, какой кто человек, ибо философская система — не мертвая утварь, которую можно было бы откладывать или брать по желанию; она одушевлена душою человека, обладающего ею»¹

О влиянии темперамента на систему философа писал У. Джеймс: «Философ доверяет своему темпераменту. Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту. Философ ищет мира, который подходил бы к его темпераменту, и поэтому верит в любую картину мира, которая к нему подходит. Он чувствует, что люди противоположного темперамента не находятся в гармонии с истинной сущностью мира; в глубине души он считает их непонимающими дела и “не на своем месте” вопросах философии, хотя бы они и далеко превосходили его в своей способности к диалектике»²

Не исключено, что базовый элемент темперамента становится и базовым элементом философской системы. Так, например, Л. Фейербах говорил о сангвиническом принципе французского сенсуализма и схоластической флегме немецкой метафизики³. В общем виде эта закономерность формулировалась Г. Башляром, который писал о философских системах: «Каждая из них связывала со своим формальным первопринципом одну из четырех материальных стихий, которые затем стали отличительными признаками философских темпераментов. В этих философских системах научная мысль неразрывно связана с первичными материальными грезами, а спокойная и непреходящая мудрость укоренена в неизменности субстанций»⁴

¹ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение. С. 460. Указывалось, что системы индийской философии разрабатывались применительно к людям разного склада и темперамента. См.: Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. М., 1994. С. 25.

² Джеймс У. Прагматизм Новое название для некоторых старых методов мышления. Популярные лекции по философии. С. 210–211; см. также: Ницше Ф. Странник и его тень. С. 309; Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 105.

³ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. С. 80.

⁴ Башляр Г. Вода и грезы. Опыт о воображении материи. М., 1998. С. 19–20.

Любовь к мудрости, как и другие чувства, есть сложная форма отражения, в структуру которой входят эмоции и понятия. Метафизическая интерпретация философии разделяет и изолирует понятия и эмоции как формы философского знания. Этот разрыв лишает философское мышление достаточного основания, порождает сенсорный голод и болезненно переживается. Вот что писал об этом И.А. Ильин: «В настоящее время философия переживает тот момент, когда понятие прожило свое богатство, износилось и протерлось до дыр. И современные гносеологи напрасно выворачивают его, надеясь починить его как-нибудь или уповая на самочинное внутреннее зарождение в нем своего содержания. Понятие голодает по содержанию все сильнее и сильнее, оно вспоминает те времена, когда в нем жило бесконечное богатство, когда оно само несло в себе бездну; понятие жадно тянется к иррациональному, к неизмеримой полноте и глубине духовной жизни. Не погибнуть в иррациональном, а впитать его и расцвести в нем и с ним — вот чего оно хочет; философия должна вспыхнуть и разверзнуть неизмеримые недра в себе, не порывая своего родства с наукой, т. е. сохраняя в себе борьбу за доказательность и ясность»¹

Диалектическая концепция чувственного и рационального познания фиксирует фактическое тождество противоположностей. Так, например, слово Конфуция, пишет И.И. Семененко, отличается двойственностью, двуплановостью: оно характеризуется рационально-логически, но проникнуто иррационально-мистическими интенциями. «Однако этот иррациональный аспект отнюдь не является простым отрицанием рационального, — продолжает И.И. Семененко. — Противостоя ему, он вместе с тем составляет его высший и сокровенный смысл»² Синкретизм, символизм, своеобразный алогизм и традиционализм восточной философии, как подчеркивает В.И. Ожогин, требует постепенного и поэтапного проникновения в органическую образно-метафорическую ткань ее текстов, интуитивного постижения контекстуальных смыслов и предельно осторожного истолкования посредством синонимических рядов лексики³

¹ Ильин И.А. «Нет на свете ничего прекраснее индивидуального...». Из неопубликованных писем И.А. Ильина к Л.Я. Гуревич (предисловие к публикации А. А. Самохиной) // Вопросы философии. 1996. № 2. С. 110–111.

² Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. М., 1987. С. 48.

³ Ожогин В.И. Методологические проблемы изучения восточной философии. С. 95.

В истоках орфическим словом «теория» обозначалось страстное и сочувственное и вместе с тем интеллектуальное созерцание¹ «Говорят: мыслитель созерцает идеи»², — соглашался Я.Э. Голосовкер. И далее оговаривался: «Да, но философское “созерцание” — очень опасное слово»³ На его взгляд, созерцание зрителя и философское созерцание противоположны: «Когда зритель созерцает картину, статую, слушает музыку, читает стихи и т. д., он прежде всего насыщает свое воображение. Оно либо втягивает в себя воспринимаемое впечатление, поедает его, проглатывает и насыщается им, либо остается голодным. Этот процесс прямо противоположен философскому созерцанию. Когда мы, философы, наглядно созерцаем, мы воображаем внутренние образы, воображаем идеи, т. е. воображаем смыслообразы. Но, воображая, мы их одновременно понимаем»⁴

Я.Э. Голосовкер подчеркивает активный, творческий характер философского созерцания, его реализацию не в понятиях, а в «смыслообразях» (сущность, бытие и т. п.). Он убежден, что «в подлинной философии “созерцать” означает “воображать”»⁵ На этой основе Я.Э. Голосовкер развивает концепцию «философии-как-искусства»: Обращая к метафоре мироздания, он следующим образом разъясняет понимание философии как искусства архитектоники: «Поэтому мы могли бы рассматривать философию как искусство построения мира и мировой истории из внутренних образов, которые в конечном счете суть смыслообразы, т. е. создают здание смыслов. Система философии и есть такое здание»⁶

Очевидно, что первичные философские образы и представления, формирующиеся на уровне мироощущения и мировосприятия, накапливаются, наслаиваются друг на друга, трансформируются. Про-

¹ Слово «теория», как указывает С.С. Аверинцев, означало для грека «созерцание» (почти «гляжение»), бездеятельное и бескорыстное всматривание в черты телесных и бестелесных эйдосов — «умо-зрение» в буквальном смысле слова (См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1997. С. 52.). Соответственно, мыслители греческой патристики предпочитали говорить не о «доказывании», а о «показывании» бытия Бога (См.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. С. 34.)

² Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты) // Голосовкер Э.Я. Логика мифа. М., 1987. С. 146.

³ Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты). С. 146.

⁴ Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты). С. 147.

⁵ Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты). С. 148.

⁶ Голосовкер Э.Я. Имагинативный абсолют. Часть 1 (фрагменты). С. 148.

исходит работа с образами — работа воображения. Регулируемая эмоционально-чувственными факторами и источниками работа воображения фундирует философские системы¹

Как пишет О.В. Зиневич, эмоциональная насыщенность философской онтологии была блестяще показана А.Ф. Лосевым: «По Лосеву, платоновская онтология строится на чувстве, желании, чаяньях и недоговоренностях о духовном преображении мира и личности»² Не трудно показать, что каждая категория гегелевской Логики представляет собой эмоционально заряженный комплекс (или содержит эмоциональный субстрат)³

Поэтому следует согласиться с утверждением Ф. Ницше, что понятия философии всегда облечены «эмоцией — надеждой, страхом, ненавистью, страстным стремлением или радостью исследования...»⁴. Эмоционально насыщенные философские понятия в схоластике называли концептами. С.С. Неретина выделяет несколько признаков концепта: «Концепт же формируется речью (1), освященной Св. Духом (2) и потому осуществляющейся “по ту сторону грамматики” — в пространстве души с ее ритмами, энергией, интонацией (3). Концепт предельно субъективен (4). Изменяя душу индивида, размышляющего о вещи, он при формировании предполагает другого субъекта, слушателя или читателя (5) и в ответах на его вопросы актуализирует смыслы (6). Память и воображение (7) — неотъемлемые свойства концепта, направленного на понимание здесь и теперь, в едином миге настоящего (8), с одной стороны, а с другой — концепт синтезирует в себе три способности души и как акт памяти ориенти-

¹ «Каждая философия несет в себе оттенок тайного образного мировидения, которое в явном виде никогда не включается в ход рассуждения». (См.: *Vaithed A.H.* Избранные работы по философии. С. 63.)

² *Зиневич О.В.* Эволюция христианского отношения к Платоновскому Эросу в ранних работах А.Ф. Лосева // Гуманитарные науки в Сибири. 1999. № 1. С. 29.

³ «В сущности говоря, логика Гегеля оказывается превосходной психологией, правильным описанием того брожения, вследствие которого представления человека переплетаются и перемешиваются друг с другом. Эта чуткость, благодаря которой “один шаг возбуждает тысячу нитей” в сплетении наших мыслей, эти полные фантазии переливы и мерцания, в силу которых аналогичные направления мысли вторгаются друг в друга, — все это по существу носило эстетический характер, и именно поэтому не соответствовало строгим притязаниям науки...» (См.: *Виндельбанд В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками. М., 2000. Т. 2. От Канта до Ницше. С. 398.)

⁴ Цит. по: *Адо П.* Что такое античная философия? С. 83.

рован в прошлое, как акт воображения — в будущее, а как акт суждения — в настоящее (9)»¹

Абстрактно-гносеологическое представление о понятии как форме мышления применительно к философскому познанию конкретизируется в учении о концепте как специфической форме философского мышления. По мнению С.С. Неретиной, концептуализм является основополагающей гносеологической ориентацией с двумя напряженно взаимодействующими ветвями — реализмом и номинализмом²

Обосновывая философию здравого смысла, Д. Локк, по мысли К. Маркса, показал, что «не может быть философии, отличной от рассудка, опирающегося на показания здоровых человеческих чувств»³ Единство чувственного и рационального реализуется на взгляд М. Унамуно таким образом, что философия, «то есть наш способ понимания или непонимания мира и жизни, произрастает из нашего чувства», которое, как и все «аффективное, коренится в подсознательном, или, пожалуй, в бессознательном»⁴ Рационализация чувственного отражения перестраивает его структуру, вследствие чего рациональное оказывается всего лишь опосредствующим звеном в развитии чувственности субъекта философии. Абсолютным знанием философа, приходит к выводу М. Мерло-Понти, оказывается перцепция⁵

Как пишет М.С. Козлова, по учению Л. Витгенштейна, «итог философствования — изменение сознания того, кто искал ответы на мучительные вопросы и пришел к свободному от всевозможных заблуждений, непредвзятому, неискаженному пониманию, видению реалий — мира жизни, самого себя»⁶ Любовь к мудрости, инструментально использующая богатство схоластических различий для проникновения в тончайшие нюансы душевных переживаний, превращается в мудрую любовь — салонную евро-

¹ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 273.

² Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. 274.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 144.

⁴ Унамуно М. О трагическом чувстве жизни. С. 26.

⁵ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 14.

⁶ Козлова М.С. Примечания и комментарии. С. 504.

пейскую философию XII–XVIII вв., ориентированную на женскую аудиторию¹

Отнесемся внимательно к свидетельству книги Бытия: «И увидела жена, что дерево хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание; и взяла плодов его, и ела; и дала также мужу своему, и он ел» (Быт. 3:6). Если бы Ева не вожделела знать, человечества бы не было²

Метафора мудрой любви³ может быть прочитана как понимание. Понимание не только рационально, но и эмоционально. По наблюдению В. Дильтея, в процессе понимания, «происходит сопереживание чужих форм жизни путем своего собственного жизнеощущения»⁴ В современной герменевтике «связь герменевтических процедур с эмпатическим сопереживанием не вызывает сомнений»⁵ В философское понимание, как считает П.А. Сапронов, органично входит чувство любви: «Философия же, будучи любовью к мудрости, тем самым вмещает ее в мудрость, познание и понимание»⁶ Достигая понимания, субъект философии рационально преобразует исходное эмоциональное состояние, интегрирует эмоциональное и рациональное в форме деятельности, совпадающей с бытием. Как показывает В.И. Кузин, понимание как способ бытия конституирует особый тип онтологии⁷. В статусе фундаментального экзистенциала понимание определяет такой путь бытия-в-мире.

¹ О практической метафизике любви в лирике трубадуров см.: История зарубежной литературы. Средние века и Возрождение: Учебное пособие для филологических специальностей вузов. М., 1987. С. 74, 80.

² Некоторые сведения об исключительной роли женщин в историко-философском процессе приводятся в работе: *Ванчугов В.В.* Женщины в философии (Из истории философии в России конца XIX — начала XX вв.). М., 1996.

³ *Власов В.Н.* Философия: от прошлого к будущему // Современные вопросы естествознания. Тезисы докладов семинара «Пульс будущего». Новосибирск, 1996. С. 51.

⁴ Цит. по: *Цурганова Е.А.* Понимание // Современное западное литературоведение (страны Западной Европы и США): концепции, школы, термины. Энциклопедический справочник. М., 1996. С. 258.

⁵ История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 1. С. 267.

⁶ *Сапронов П.А.* Русская философия. Опыт типологической характеристики. С. 373.

⁷ *Кузин В.И.* Понимание и деятельность // Социокультурные исследования. 1997. Новосибирск, 1997.

§ 3. Эмпирический базис философии

В опубликованном в 1828 году философском диалоге патриарха русской науки профессора Московского университета М.Г. Павлова «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» есть любопытный фрагмент: «Менон. Тем более надеюсь заслужить от вас благодарность, ежели я, разрушив ваше очарование касательно любомудрия, представлю оное в истинном виде и докажу, что любомудрие, т. е. философия, не только не отвергает эмпирии, напротив, без оной быть не может. Полист. Эмпирия необходима для любомудрия? Какая нелепость!»¹

Сто семьдесят лет спустя профессора философского факультета Московского государственного университета П.В. Алексеев и А.В. Панин с горечью пишут: «Здесь мы сталкиваемся, прежде всего, с широко распространенным мнением, будто философское знание сугубо теоретично. Философия якобы не имеет своей эмпирии, своего эмпирического уровня. Если и применяется в этом случае понятие эмпирического, то для указания чего-то, находящегося за пределами собственно философского знания»²

Действительно, толкование философии как теоретической формы сознания сегодня утвердилось. Теоретическое отношение к действительности рассматривается как признак, отличающий философию: «От других форм мировоззрения — фольклорно-мифологической, религиозной и т. д. — философия отличается тем, что она реализует мировоззренческую функцию на основе теоретического отношения к действительности, противопоставляя антропоморфизму мифологии представление о мире как о поле действия объективных безличных сил, а традиционности и непосредственности мифа — сознательный поиск и выбор подобных представлений на основе особых логических и гносеологических критериев»³

Из положения о преимущественно теоретической форме философии Т.И. Ойзерман делает вывод, что «философское знание в при-

¹ Павлов М.Г. О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных // Русская философия первой половины XIX в.: Хрестоматия. Свердловск, 1987. С. 393.

² Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. С. 80.

³ Лекторский В., Огурцов А., Швырев В., Юдин Э. Философия. С. 332.

нции не может быть эмпирическим»¹ А.Л. Никифоров заявляет, что, в отличие от науки, «утверждения философии эмпирически не проверяемы и неопровержимы»² В.К. Шохину «неизвестен случай, чтобы кто-то усомнился в том, что философия ассоциируется с некоторым теоретическим знанием, а философ — с теоретической деятельностью»³ Н.А. Хохлов пишет, что философия, подобно логике и математике, не пользуется эмпирическими методами, а мир философа нельзя подтвердить или опровергнуть обращением к фактам⁴ В.У. Бабушкин полагает, что «философское знание не поддается непосредственной эмпирической проверке»⁵. Истоки мнения об исключительном теоретизме философии усматривают в позитивизме⁶

В одном из обобщающих трудов советских философов констатировалось следующее: «Вопрос об эмпирических основаниях философии, о тех фактах, которые подлежат анализу и обобщению в философской теории, к сожалению, недостаточно разработан в нашей философско-методологической литературе»⁷ Коллектив авторов, в состав которого входят П.Н. Федосеев, И.Т. Фролов, В.А. Лекторский, В.С. Швырев, Б.Г. Юдин, к эмпирическому базису философии относит как данные специальных наук, так и весь опыт человечества. Полагая, что марксистско-ленинская философия, как и любое подлинно научное знание, имеет свою эмпирическую основу, указанные авторы квалифицируют недооценку этого эмпирического базиса как откат на давно преодоленные позиции старой спекулятивной умозрительной философии.

¹ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. С. 109.

² Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 114.

³ Шохин В.К. Первые философы Индии. С.12.

⁴ Хохлов Н.А. Философия, ее предмет и социальные функции. С. 6, 15. Следует отметить, что вплоть до начала XX века логика и математика считались преимущественно эмпирическими науками.

⁵ Бабушкин В.У. О природе философского знания: Критика современных буржуазных концепций. С. 146.

⁶ Никитин Е.П., Харламенкова Н.Е. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии (к истории проблемы) // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 84. На этом основании отрицание эмпирической обоснованности философии В.Д. Скаржинская квалифицирует как философский ревизионизм. См.: Скаржинская В.Д. Марксистское учение о развитии и критика современного ревизионизма // Материалистическая диалектика как общая теория развития. М., 1982. С. 464.

⁷ Материалистическая диалектика: Краткий очерк. М., 1985. С. 25.

Наряду с радикальным философским теоретизмом в отечественной литературе развивается направление, указывающее на эмпирические основания философии. Положение об эмпирической обусловленности теоретической философии впервые сформулировал Г.Н. Теплов: «Философия есть такая наука, в которой все доказывать надобно из начал прямых и бесспорных, что ежели всегда учинено будет, то никогда сомнительства никакого не сделает. Начала самые надлежит брать из опытов, что мы прежде уже называли историческим познанием»¹ История, следовательно, рассматривалась как внешнее эмпирическое основание философии.

Первый историк русской философии Гавриил (В.Н. Воскресенский) писал, что русская философия не признает своей теоретической односторонности. Краеугольным камнем исконно русского философствования он полагал «рационализм, соображаемый с опытом...»²

П.Л. Лавров подчеркивал, что факты являются главным основанием построения правильной философской системы: «Всякое противоречие между фактом и системой влечет за собой неизбежное осуждение системы. Она должна обнять все известные факты, или она неполна»³

Представление о философии как форме общественного сознания позволяет предположить, как пишет Б.А. Парахонский, что «она, подобно всем прочим формам, не сводится лишь к своему теоретическому модусу»⁴ На несводимость философии к теории указывал Н.Н. Трубников: «Именно философия, не только профессиональная, определенная как теоретически развитое мировоззрение, как теория и система знания, но и непрофессиональная, определенная как стихийно складывающееся в процессе человеческой жизнедеятельности мирозерцание, с самого начала соединяет эти отрасли с питающими их корнями, лежащими за пределами специального знания»⁵

¹ Теплов Г.Н. Знания, касающиеся вообще до философии // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 216.

² Ванчугов В.В. Гавриил // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 107.

³ Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии. С. 530.

⁴ Парахонский Б.А. Протофилософское сознание и реальность мифа. С. 66.

⁵ Трубников Н.Н. О соотношении материалистической диалектики и специально-научного знания // Проблемы материалистической диалектики как теории познания: Очерки теории и истории. М., 1979. С. 17.

Констатируя, что философию принято трактовать как систему теоретического знания, Л.А. Зеленов подчеркивает, что философское знание формируется не только в системах профессионального философствования, но и в системе обыденно-эмпирической философии (мифы и легенды, пословицы и поговорки, сказки). Философия — это «форма общественного сознания, общественного, а не профессионального, всеобщего, а не теоретического...»¹

Анализируя ленинское сопоставление диалектики как философской науки и диалектики эмпирической («суммы примеров»), М.А. Булатов делает вывод, что диалектическое понимание самой диалектики требует выделения эмпирического основания диалектики. На его взгляд, «сознательный, целенаправленный показ того, как развивается диалектическая философия, требует создания научной теории эмпирического базиса философского знания»²

Пафос эмпиричности философии — достаточно древняя традиция, тесно связанная с философским сенсуализмом. Сознательный эмпиризм манифестирован Эпикуром: «Мы должны во всем держаться ощущений, держаться наличных бросков мысли или любого иного критерия, держаться испытываемых нами претерпеваний — и это даст нам средства судить об ожидающем и неясном»³ Его последователь Филодем доказывал, что философия, как и все другие области знания, есть эмпирическая наука⁴

Радикальный эмпиризм был присущ санкхья-йоге, философская проблематика которой излагалась через анализ опыта йогической работы с психикой. По наблюдению Е.П. Островской и В.И. Рудого, Патанджали в своих трактатах не стремился установить исходные основания школы, он лишь систематизировал опыт, «факты йоги»⁵. По общему мнению буддологов, все высказывания буддистов являются эмпирическими, основанными на наблюдении, а высказывания оппонентов опровергаются на тех же эмпирических основаниях. Поэтому «ранний буддизм следует рассматривать не как систему метафи-

¹ Зеленов Л.А. Система философии. С. 8—9.

² Булатов М.А. Диалектика и структура философского знания. Киев, 1976. С. 107.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986. X 38.

⁴ Маковельский А. Филодем // Философская энциклопедия. М., 1971. Т. 5. С. 331.

⁵ Островская Е.П., Рудой В.И. Реконструкция системы // Классическая йога («Йога-сутры») Патанджали и «Вьяса-бхашья»). М., 1992. С. 81.

зики, но как верифицируемую гипотезу, открытую Буддой в ходе экспериментальных проб и ошибок в опыте с разными образами жизни»¹

В целом в индийской философии считалось, что основанием философии является опыт, а главным инструментом ее — разум. В связи с этим обсуждался вопрос: «Какой именно опыт должен служить основанием философии?». Философы школ ньяя, вайшешика, санкхья и чарвака считали, что философия должна основываться на обыденном опыте, а философы школ мимансы и веданты полагали, что основу философии составляет опыт немногих авторитетов, свидетельства заслуживающих доверия лиц и священных книг²

Расхождения в гносеологической оценке структуры философского знания наметились в Новое время. По наблюдению Шеллинга, англичане и французы «утверждают, что философия — наука эмпирическая», «немцы же считают, что философия есть наука чистого разума, и также принимают ее только в качестве таковой»³ Шеллинг считал, что Ф. Бэкон и Р. Декарт едины в отрицании схоластики и стремлении к реальной философии. «Они кардинально расходятся лишь в своем отношении к высшему понятию, которое Декарт посредством аргумента *a priori* хочет сделать независимым от всякого опыта, следовательно, и от его собственного отправного пункта (непосредственного факта я мыслю) — тем самым он становится родоначальником априорной философии, тогда как Бэкон, безусловно, хочет и наивысшее познать эмпирическим путем»⁴

Ф. Бэкон, признанный вождь эмпирического философствования, не считал себя родоначальником философского эмпиризма⁵. Предметом его критики был произвольный и частный эмпиризм эмпирической, как он говорил, школы философии: «Содержание же философии

¹ Лысенко В.Г. Ранняя буддийская философия. С. 298–299.

² Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. С. 21.

³ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 556.

⁴ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 414–415.

⁵ Философский эмпиризм, как хорошо известно, органичен для английской философской традиции. Так, в 1346 г. Роберт Гроссетест заявлял: «...Отныне я считаю натурфилософом только того, кто, озаренный естественным светом, опирается в своих суждениях на опытное знание вещей или на суждение, основанное на знании естественных причин. Именно этим натурфилософ отличается от любого другого представителя свободных искусств. Отсюда следует, что всякий, кто в своих суждениях руководствуется опытным знанием и суждением естественного разума, с полным основанием почитается философом» (Цит. по: Ранков В. Похвальное слово философии // Антология чешской и словацкой философии. М. 1982. С. 29.)

вообще образуется путем выведения многого из немногого или немногого из многого, так что в обоих случаях философия утверждает-ся на слишком узкой основе опыта и естественной истории и выносит решения из меньшего, чем следует. Так, философы рационалистического толка выхватывают из опыта разнообразные и тривиальные факты, не познав их точно, не изучив и не взвесив прилежно»¹ В систематической экспериментальной философии Ф. Бэкон видел альтернативу случайному эмпиризму философов.

Экзальтированный эмпиризм английской философии был официально закреплён в первой хартии Королевского общества, в которой от лица его величества говорилось: «Мы особенно приветствуем те философские исследования, которые подкрепляются солидными экспериментами и направлены либо на расширение новой философии, либо на улучшение старой»²

Рационализм Р. Декарта также имеет эмпирическое основание. По замечанию Шеллинга, понятие всесовершеннейшего существа предполагается как эмпирический факт, подобно тому как «я мыслю» также лишь эмпирический факт³ Эмпиричность основоположения Р. Декарта убедительно показывал И. Кант, который считал картезианскую традицию эмпирическим идеализмом⁴ По мнению Гегеля, «в метафизике Картезия появляется наивнейшим образом совершенно эмпирическое рефлектирование и рассуждение, исходящее из оснований, из опытов, фактов, явлений». Картезий даёт смесь многих наблюдений с метафизикой. В его философии «господствующим является мыслительная трактовка эмпирических данных, и с того времени философы проявляют себя именно в этой манере»⁵, — заключал Гегель.

Эмпирическое обоснование Р. Декартом априоризма Вольтер оценивал как несколько слабых и легковесных идей относительно тела, пространства и времени, бесконечности и самого бога. «Творцу природы не стоило затруднять себя тем, — говорил Вольтер, — что-

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. С. 28.

² Цит. по: Философия и методология науки: Учеб. пособие для студентов высших учебных заведений / Под ред. В.И. Купцова. М., 1996. С. 52.

³ Шеллинг Ф.В.И. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 397.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 240–256.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 340.

бы вкладывать эти идеи в мозг всех зародышей, дабы впоследствии лишь очень немногие из людей сделали из них употребление»¹

Столь же критичен Ж.-Л. Даламбер. На его взгляд, «в здравой философии всякая дедукция, основой которой являются факты или признанные истины, предпочтительнее выводу, основанному исключительно на гипотезах, хотя бы остроумных»² Образцом эмпирического философского исследования он считал «Опыты» Д. Локка: «То, что Ньютон не дерзнул или, может быть, не мог бы сделать, Локк предпринял и успешно выполнил. Можно сказать, что он создал метафизику, почти как Ньютон физику. Он полагал, что абстракции и вздорные вопросы, которые до сих пор обсуждались и которые составлялись как сущность философии, составляли ту ее часть, которую нужно особенно осудить. В этих отвлеченностях и злоупотреблении знаками он искал главные причины наших заблуждений, и там он их нашел. Чтобы познать нашу душу, ее идеи и ее движения, он не изучал их по книгам, так как последние его плохо просветили бы: он удовлетворился глубоким самонаблюдением; и после того, как он себя, так сказать, долго созерцал, он в своем трактате о человеческом разуме представил людям только зеркало, в котором он себя видел. Одним словом, он свел метафизику к тому, чем она действительно должна быть, к экспериментальной физике души: вид физики, чрезвычайно отличный от физики тел не только по своему предмету, но и по способу наблюдения. В последней можно открывать и часто открывают неизвестные явления; в первой факты, столь же древние, как мир, одинаково существуют во всех людях, и тем хуже для того, кто надеется увидеть новые. Разумно обоснованная метафизика может заключаться, подобно экспериментальной физике, только в заботливом собирании всех этих фактов, в превращении их в нечто целое, в объяснении одних посредством других, объяснении, отличающим те факты, которые должны занимать первый ряд и служить основанием. Одним словом, принципы метафизики, столь же простые, как аксиомы, одинаковы как для философов, так и для народа»³

¹ *Вольтер*. Несведущий философ // *Вольтер*. Философские сочинения. М., 1989. С. 325–326.

² *Даламбер Ж.-Л.* Предварительное рассуждение издателей // *Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера*. М., 1994. С. 57.

³ *Даламбер Ж.-Л.* Предварительное рассуждение издателей. С. 108.

Экспериментальной философией Ж.-Л. Даламбер называл философию, использующую эксперимент для открытия законов природы¹. Считая факты «подлинным богатством философа»², Д. Дидро различал философию экспериментальную и рациональную, причем философию он отличал от естественных наук³. Пафос философского эксперимента унаследован современной французской философией. Так, Ж. Делез и Ф. Гваттари пишут: «Несомненно, в философии и в науке в равной мере присутствует экспериментирование как мысленный опыт, причем в обоих случаях опыт может быть волнующим, близким к хаосу»⁴.

Шеллинг был не совсем прав, утверждая, что немцы понимают философию исключительно как чистый разум. Как показывал И.А. Ильин, немецкие философы успешно боролись с идеей внеопытного спекулятивного знания. Даже дедукция, подчеркивал он, невозможна без опыта. Ибо исходная идея «сосредоточивает в себе результат долгой и систематической интуитивно-опытной практики; она уже таит в себе все испытанное содержание предмета, и, развертываясь, обнаруживает дедуктивно то, что добыто долгим опытным страданием в предмете». Вся теория покоится на эксплуатации аксиоматизированного опыта и «не смеет дать более того, что она получила из опыта»⁵. О демонстративно спекулятивной философии И.А. Ильин писал: «Во всякой подлинной, глубокой философии «спекуляция» покоится на систематическом созерцании предмета; она питается этим опытным восприятием, почерпает из него свое содержание и проверяет себя его показаниями; так что истинный философ дорожит в своем творчестве отнюдь не игрою мысли и комбинациями понятий, но именно систематическою интуицией предмета...»⁶.

Действительно, анализ немецкой философии показывает ее внимание к фактам, особенно к фактам сознания. Так, в переписке с Кларком, говорившем о «философских доказательствах, основан-

¹ Даламбер. Экспериментальная философия // Философия в «Энциклопедии» Дидро и Даламбера. М., 1994. С. 623.

² Дидро Д. Мысли к истолкованию природы. С. 341.

³ Дидро Д. Мысли к истолкованию природы. С. 342.

⁴ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 163.

⁵ Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 49. Об эмпирическом содержании аксиом философии см.: Лопатин Л.М. Научное мировоззрение и философия // Лопатин Л.М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 274–275.

⁶ Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 49.

ных на феноменах и опыте»¹, Лейбниц указывал на возможность и необходимость экспериментального доказательства и опровержения законов логики²

По определению И. Канта, «всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать эмпирической, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — чистой философией»³. Но и в рамках чистой философии, по аналогии с естествознанием, И. Кант предлагает поставить «эксперимент чистого разума»⁴. Значение экспериментального метода И. Канта для развития философии личного опыта высоко оценивал М.К. Мамардашвили⁵

И. Кант признавал, что философия опирается на обыденный опыт⁶. Он указывал на существование обыденной метафизики, которая «отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций»⁷. Популярная философия, по его словам, работает «ощупью», оперирует примерами. Метафизика же, считал И. Кант, «не дает себя сдерживать ничем эмпирическим ... доходит во всяком случае до идей, где нас покидают даже примеры»⁸. От эмпирии, вводимой в виде примеров, метафизика отталкивается. По-видимому, именно в этом смысле основоположения и основные понятия метафизики «никогда не должны быть взяты из опыта»⁹

Эмпирическую составляющую И. Кант выделял не только в естественной, но и в нравственной философии. По его мнению, только логика «не может иметь никакой эмпирической части, т. е. такой, в которой всеобщие и необходимые законы мышления покоились бы на основаниях, взятых из опыта; в противном случае она не была бы

¹ Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах. М., 1982. Т. 1. С. 425.

² Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком. С. 501.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Избранное: в 3 т. Калининград, 1995. Т. 1. О воспитании разума. С. 98–99.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 19–20.

⁵ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 16–17.

⁶ Кант И. Критика чистого разума. С. 292.

⁷ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 258.

⁸ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 124.

⁹ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 258.

логикой, т. е. каноном для рассудка или разума, который имеет силу и должен быть показан при всяком мышлении»¹

В кантоведении отмечался эмпирический характер философии самого И. Канта. Так, Шеллинг указывал, что он «взял все содержание своей “Критики” просто из наблюдения и опыта и тем самым должен был бы в конечном счете считать философию эмпирической наукой»²

По мнению Гегеля, логика в изложении И. Канта ограничена эмпирической частью. «...Умственный материал, многообразное, данное в созерцании, слишком властвовали над ним, чтобы он мог отделяться от них и перейти к рассмотрению понятий и категорий в себе и для себя и к спекулятивному философствованию»³ Считая, что Аристотель дал естественно-историческое описание явлений мышления, Гегель полагал необходимым идти дальше⁴

Но кантовская философия тоже есть не более чем «историческое описание мышления и голое перечисление моментов сознания»⁵, в нем нет и речи о необходимости эмпирически найденных моментов. И. Кант всего лишь по-другому объясняет зафиксированный Д. Юмом факт того, пишет Гегель, что «в познание входят определения всеобщности и необходимости»⁶

И.А. Ильин видел заслугу Канта в победоносной борьбе с идеей возможности «спекулятивного знания в смысле неопытного происхождения»⁷, что принесло метафизике его преемников новый опыт, почерпнутый из новооткрытой Кантом духовно-творческой сферы в субъекте.

Согласно наукоучению, если философия не согласуется с опытом, она ложна⁸. Как и всякая наука, философия исходит из восприятия знания посредством внутреннего чувства. «Философ лишь уясняет себе то, что он, собственно, мыслит и искони мыслил, когда он мыслит себя, это для него — непосредственный факт сознания»⁹

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 98–99.

² Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 462.

³ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 667.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. С. 669.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 183.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 153.

⁷ Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 49.

⁸ Фихте И.Г. Первое введение в наукоучение. С. 474.

⁹ Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему. С. 402.

Исходный факт наукоучения — Я есть для себя. В противоположность «изготовителям систем», в наукоучении, утверждал Фихте, философ превращает «простое естественное наблюдение» в «искусственно поставленный опыт»¹: «Его дело — внимательно наблюдать явления, правильно прослеживать их и связывать; но как выявляется объект — это не его дело, а дело самого объекта, и он стал бы решительно действовать вразрез со своей собственной целью, если бы не предоставил его самому себе, а вмешивался бы в ход развития явления»²

Взгляды Фихте во многом разделял Ф. Шлегель. Единственным фактом сознания, «действительно заслуживающим этого названия», он считал раскол его на я и не-я, «проходящий через все, через все ветви, или части и формы, виды и сферы сознания, возвещающий о себе повсюду, в духе и душе, уме и воле, разуме и фантазии, раскол, рефлексом и отражением которого, естественным последствием и дальнейшим развитием является тысячекратный материальный раздор внешней жизни»³ Философия жизни представляла для него «внутреннюю духовную опытную науку, исходящую только из фактов и везде покоящуюся на фактах»⁴ Он также говорил, что «философия — это эксперимент...»⁵

Напомним, что Шеллинг ставил себе в заслугу то, что «философия тождества с первых же шагов вступила в природу, следовательно, в сферу эмпирического, а тем самым и созерцания»⁶ В поздней работе «Философия мифологии и откровения», активно использующей материалы по истории религии, он определил свое учение как метафизический эмпиризм⁷

Ссылаясь на Шеллинга, П.А. Флоренский пропагандировал идею мысленного эксперимента в философии: «Слово опыт — от пытаться, производить испытание. В настоящее время философский

¹ Фихте И.Г. Факты сознания. С. 621.

² Фихте И.Г. Второе введение в наукоучение для читателей, уже имеющих философскую систему. С. 479–480.

³ Шлегель Ф. Философия жизни. С. 345.

⁴ Шлегель Ф. Философия языка и слова // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. II. С. 362.

⁵ Шлегель Ф. Трансцендентальная философия // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. I. С. 431.

⁶ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 506.

⁷ Виндельбанд В. История философии. С. 521.

язык не воспринял твердо всей многозначительности слова опыт. Но допустим некоторую *licentia philosophica*, тогда, если использовать выразительную гибкость этого слова, дозволительно сказать, что диалектика — наука опытная. Ведь она, — и на это указал уже Шеллинг, — состоит в последовательно сменяющихся попытках мыслей, — в ряде правильно чередующихся опытов мысли на самой собою; мысль экспериментирует сама с собою, строя отдельные моменты диалектического процесса и руководствуясь при этом собственными своими законами, природою своею. Но, по мере строительства отдельных моментов, — систем, — разум вскрывает у созданного звена цепи ограниченность его, несовместность его с необходимыми условиями истинности, с критериями истины, — вскрывает ложность данного звена как такового, когда оно берется в своей исключительности.

Мысль непосредственно усматривает недостаточность созданного момента, скудность данного построения, неадекватность взятой системы с ее притязаниями; система не выдерживает бремени надстраиваемого на ней и, после известного развития, внутренне разлагается и рушится в груды мусора. Обнаруживается необходимость выйти из ограниченности, создать более богатое звено, полнее удовлетворяющее критерию истинности; это обстоятельство понуждает переходить к зиждению следующей системы, следующего аспекта в архитектурном целом, — необходимость конструировать новое и тем снять ограниченность прежнего, потому что никакая ломка сама по себе не может вконец уничтожить систему, раз только она, при всей своей недостаточности, удовлетворяет известным запросам, — а иначе она бы и не существовала, — и не имеет над собою системы, выше ее самой стоящей»¹

В советской философии сложилось мнение, высказываемое, в частности, В.К. Пухликовым, что «у философии нет и не может быть собственного эксперимента, поскольку общее в объективной действительности выделить в “чистом” виде невозможно, а общее в мышлении существует в виде понятий»² Очевидно, что из этого аргумента следует отрицание любого познавательного эксперимен-

¹ *Флоренский П.А.* Гамлет // *Флоренский П. А.* Сочинения в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 250–251.

² *Пухликов В.К.* Единство и многообразие философского знания. С. 34.

та — следственного, научного, художественного, религиозного, утопического. Более предпочтительным представляется следующая позиция: «Созерцательность — общий недостаток всей домарксистской философии, в значительной степени оторванной от жизненной практики, иногда даже от доводов эксперимента. Логическая аргументация в философии необходима, но недостаточна»¹

Гегель стремился, как он выразился, к «правильному пониманию философского факта»², опирающемуся на развитую культуру познания отношений мысли. Материализм он оценивал как последовательный эмпиризм³. На его взгляд, эмпиризм возводит содержание единичного восприятия в форму всеобщих представлений, положений, законов⁴. Поэтому эмпиризм имеет общий источник с метафизикой.

С точки зрения Гегеля, подтверждением метафизики обыкновенно служат представления, содержание которых проистекает из опыта⁵. Метафизическое философствование черпает свое содержание из внутреннего или внешнего опыта, а затем придает ему с помощью размышления форму абстрактных положений⁶. Первая часть старой метафизики — онтология — содержала эмпирически и случайным образом данные определения: «Их ближайшее содержание могло быть основано лишь на представлении, на заверении, что под этим

¹ Марксистско-ленинская философия как система (предмет, структура и функции). М., 1981. С. 26.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 65. Замечание Гегеля, по-видимому, относительно к суждениям, подобно следующему: «Существование материи есть факт; существование движения — другой такой же факт» (См.: Гольбах П.А. Система природы, или о законах мира физического и мира духовного // Гольбах П.А. Избранные произведения в 2 т. М., 1963. Т. 1. С. 81.)

Согласно Э.В. Ильенкову, расхождение между «линиями» Платона и Демокрита определяется различными интерпретациями «совершенного бесспорного, очевиднейшего и даже каждому обывателю знакомого упрямого факта» — «факта, над которым тысячелетия ломали себе голову мыслители такого масштаба, как Аристотель и Декарт, Спиноза и Кант, Гегель и Эйнштейн». Причем «идеализм — это совершенно трезвая констатация» факта объективности идеальной формы. (См.: Ильенков Э.В. Диалектика идеального // Ильенков Э.В. Искусство и коммунистический идеал: избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984. С. 57.)

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 182.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 148.

⁵ Ср.: «Первые метафизические принципы не могут не подтверждаться конкретными примерами». (См.: Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. С. 274.)

⁶ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 317.

словом разумеют именно то-то и то-то, а иногда также и на этимологии»¹, или на фактах рассудочного сознания²

Соотнесение теории и эмпирии в философии в Новое время проявлялось в противопоставлении сверхопытной метафизики и опытной физики, внешнего эмпирического основания философии. На данный способ организации философского знания обратила внимание Л.А. Соловей: «Философия в этот период органически сочетает в себе научно-фактуальную и научно-умозрительную (вначале натурфилософскую, позже теоретическую) формы познающего мышления»³ Гегель писал об этой ситуации: «Мы видим перед собой метафизику, с одной стороны, и частные науки — с другой, абстрактное мышление как таковое, и содержание этого же мышления, почерпнутой из опыта»⁴ В. Виндельбанд практически всю новоевропейскую философию квалифицировал как эмпирический психологизм⁵ В. Вундт в развитии философского эмпиризма выделял стадии наивного, рассудочного и чистого эмпиризма⁶

В.С. Соловьев всю западную философию оценивал как превращенную форму эмпиризма. «Сущность же материализма состоит в том, что, с одной стороны, принимается за реальное первоначало нечто эмпирически данное (вещество), но так как чисто эмпирическое значение этого данного еще не создано, то, с другой стороны, этому эмпирическому веществу приписывается значение безусловной и всеобщей сущности, что выходит уже из пределов эмпирии, имеющей дело только с данной частной действительностью, а никак не с всеобщими сущностями; а так как материалисты не дают себе никакого отчета в этом своем переходе за границы эмпирии, а, напротив, воображают, что находятся на твердой эмпирической почве, то материализм по справедливости может быть назван бессознательною метафизикою эмпиризма. Если, таким образом, абстрактный спиритуализм бессознательно изменяет рационалистическому принципу в том, что обособ-

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 140.

² Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 61.

³ Соловей Л.А. Практическая природа идеалов познавательной деятельности. Киев, 1986. С. 66.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 317.

⁵ Виндельбанд В. История философии. С. 378 и далее.

⁶ Вундт В. Введение в философию. С. 215 и далее.

ляет свою абсолютную логическую субстанцию, приписывая ей реальное, т. е. эмпирическое, существование, то материализм, наоборот, изменяет принципу эмпирическому (столь же бессознательно) в том, что обобщает свой реальный эмпирический объект (вещество), приписывая ему всеобщее и необходимое, т. е. логическое значение; другими словами, абстрактный спиритуализм трансцендирует из общего логического понятия в область частной эмпирической действительности (ибо он ставит свое абсолютное существо вне других существ, рядом с ними, следовательно, как частное), материализм же трансцендирует, наоборот, из частной эмпирической действительности в область общего логического понятия»¹

Соглашаясь с мнением, что «все должно быть познано на опыте», Гегель считал, что философии от «эмпирического подтверждения, остающегося связанным с некоторыми предпосылками, необходимо подняться до доказательства абсолютной необходимости вещей»² Мастером концептуализации философской эмпирии Гегель считал Аристотеля. В «Лекциях по истории философии» Гегель писал: «Категории встречаются в восприятии, представлении... Аристотель же, принимающий во внимание все стороны универсума, берет все эти единичные явления скорее как спекулятивный философ и перерабатывает их таким образом, что из них возникает глубочайшее спекулятивное понятие»³

В процессе концептуализации Аристотель, по мнению Гегеля, применял особые процедуры. Во-первых, Аристотель фиксировал полный эмпирический объем понятия: «Он имеет перед собою мир созерцания во всей его полноте, и ничего из его содержания он не оставляет в стороне, каким бы обыденным это содержание не выглядело». Во-вторых, Аристотель устанавливал множество значений, смыслов слова, вплоть до самых обыденных и чувственных его значений. В-третьих, он учитывал историко-философские мнения. В-четвертых, при мыслительном рассмотрении предмета Аристотель брал и связывал все его определения.

¹ Соловьев В. С. Кризис западной философии (Против позитивистов). С. 111.

² Гегель Г. В. Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 211.

³ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 211.

В заключение Гегель делает вывод: «Таким путем Аристотель образует понятие и остается в высшей степени философичным в собственном смысле этого слова как раз тогда, когда он кажется лишь эмпиричным. Эмпиризм Аристотеля является целостным именно потому, что он всегда сводит его снова к умозрению. Следовательно, можно сказать, что он в качестве заверщенного эмпирика является вместе с тем мыслящим. Если мы, например, честно выделим из пространства все эмпирические определения, то получится в высшей степени спекулятивный результат, ибо эмпирическое, взятое в его синтезе, есть спекулятивное понятие»¹

В высказывании «эмпирическое во всей своей полноте есть спекулятивное» Л. Фейербах видел одну из наиболее глубоких мыслей Гегеля². Новейшая философия, на его взгляд, отмежеввалась от философии схоластической тем, что она выдвинула тезис: «*Duce sensu philosophandum esse*»³. Она признает эмпирическую деятельность так же, как деятельность философскую, — признает, что и зрение есть мышление, что органы чувств являются органами философии. Поэтому философия есть подлинный и универсальный опыт, заключает Л. Фейербах.

Необходимость эмпирического обоснования философии прекрасно понимали классики марксизма. Они активно использовали понятие философского факта при обосновании материалистического понимания истории⁴. Здесь К. Маркс и Ф. Энгельс следовали Л. Фейербаху, который, на их взгляд, «впервые охарактеризовал философию как спекулятивную и мистическую эмпирию и доказал это»⁵. Определяя исходные позиции, Ф. Энгельс писал К. Марксу: «Одним словом, мы должны исходить из эмпиризма и материализма, если хотим, чтобы наши идеи и, в особенности, наш “человек” были чем-то реальным; мы должны всеобщее выводить из единичного, а не из са-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 222. В.Н. Сагатовский почему-то считает, что исследование такого рода, полностью и с четким осознанием методики, провел только А.И. Уемов. (См.: Сагатовский В.Н. Множество детерминистских категорий как система // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1973. Вып. I. С. 30.)

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. С. 76.

³ Фейербах Л. О «Начале философии». С. 57.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. М., 1988. С. 455.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 43.

мого себя или из ничего, как Гегель», ибо «все это тривиальности, которые сами собой разумеются»¹

Как начать с единичного? В. И. Ленин предлагал начинать с протокольных предложений, фиксирующих атомарные факты: «Начать с самого простого, обычного, массовидного etc., с предложения любого: листья дерева зелены; Иван есть человек; Жучка есть собака и т. п.»². В конечном счете, такая философия должна оказаться философией истории: теория познания и диалектика должны сложиться из истории философии, отдельных наук, умственного развития ребенка и животных, языка, истории познания вообще³

Мысль об опоре на факты истории А.Б. Баллаеву и М.С. Козловой представляется наиболее существенной в марксовой программе развития философии. «Значит ли это, что философ представлялся Марксу теоретически мыслящим историком? — спрашивают они. — Нет. Скорее он увидел в нем теоретика, особым образом обобщающего исторический материал и формирующего на этой основе философско-теоретическое миропонимание»⁴

Анализируя способ обоснования материалистического понимания истории, В.П. Фофанов показал, что классики марксизма действительно реализовали принцип эмпиризма: «Маркс и Энгельс создают концепцию огромной обобщающей силы, — концепцию, которая охватывает всю историю человечества и выделяет в ней главное, определяющее. Возникает эта концепция на основе констатации фактов обычных, обыденных, массовидных, казалось бы заурядных, но имеющих фундаментальное значение именно в силу своей массовости... И, тем не менее, в результате движения от эмпирически фиксируемого материала намечен переход к теоретической конструкции, которая может рассматриваться как начальный путь генетического выведения социальной системы»⁵

¹ Энгельс Ф. Письмо К. Марксу, 19 ноября 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 12.

² Ленин В.И. К вопросу о диалектике // Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 318.

³ Ленин В.И. Конспект книги Лассалю «Философия Гераклита Темного из Эфеса» // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 29. С. 314.

⁴ Баллаев А.Б., Козлова М.С. Предназначение философии. Мысли К. Маркса // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 22.

⁵ Фофанов В.П. Социальная деятельность как система. С. 196.

На наличие эмпирического уровня в социальной философии марксизма указывали В.Г. Федотова¹, Ю.В. Попков². На специфике социально-философской эмпирии подробно останавливаются Т.А. Алексеева и И.И. Кравченко при анализе оснований политической философии. Они полагают, что «политическая философия и политическая наука черпают свой материал из одного эмпирического источника, хотя и изучают этот материал разными средствами и на разных уровнях»³. Иная фактуальность философии состоит в следующем: «Факт для политической философии — это не непосредственно данная эмпирическая реальность, а преображенная, переход от феномена к его сущности, сама возможность такого перехода, и, естественно, открытая в его истоке сущность политического явления»⁴. Так, фактом для философии будет право как источник свободы и других ценностей.

Во второй половине XIX в., по наблюдению М. Шлика, возобладало «представление об индуктивном характере философии»⁵. Развитие последней стало рассматриваться в плане теоретического обобщения накапливаемой первичной эмпирии. По А.Н. Уайтхеду, метод описательных обобщений, продуцирующий родовые понятия и универсалии, — это основной метод философии⁶.

В общем виде принцип эволюции философской эмпирии сформулировал Х. Ортега-и-Гассет. Философские учения он рассматривал в аспекте того эмпирического базиса, из которого они формировались. «Философская система есть попытка концептуально воссоздать Космос, исходя из определенного типа фактов, признанных наиболее надежными и достоверными, — писал он. — Каждая эпоха в развитии философии предпочитала свой, особенный тип и на его основе возводила дальнейшие построения»⁷.

¹ Федотова В.Г. Практическое и духовное освоение действительности. М., 1991. С. 22–23.

² Попков Ю.В. Интернационализация как социальный феномен: общее и особенное. Автореф. дис. д. филос. н. Новосибирск, 1999. С. 6.

³ Алексеева Т.А., Кравченко И.И. Политическая философия: к формированию концепции // Вопросы философии. 1994. № 3. С. 12.

⁴ Алексеева Т.А., Кравченко И.И. Политическая философия: к формированию концепции. С. 21.

⁵ Шлик М. Поворот в философии. С. 32–33.

⁶ Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. С. 638.

⁷ Ортега-и-Гассет Х. О точке зрения в искусстве // Ортега-и-Гассет Х. Эстетика. Философия культуры. М., 1991. С. 201.

Пример ионийской физики показывает, что космология конструируется на конкретном эмпирическом основании. Учение Фалеса как пример теоретического обобщения фактов подробно анализируют А.С. Богомолов и Т.И. Ойзерман¹ Стихии физиков В. Виндельбанд интерпретировал как «эмпирические объекты древнейшей философии»² Объясняя отбор стихий, В. Виндельбанд писал: «Если мы спросим, почему Анаксимен, руководившийся, по-видимому, подобно Фалесу указаниями опыта, принял за основное начало вместо воды воздух, то ответ на этот вопрос мы найдем в том факте, что Анаксимен открыл в воздухе свойство, которого нет у воды и которое его предшественник Анаксимандр признал тем не менее необходимым атрибутом первобытной материи: свойство бесконечности. В качестве мотива, побудившего Анаксимандра выставить этот постулат, приводят то соображение, что, не будучи бесконечной, мировая материя должна была бы истощиться в непрерывном цикле воспроизведения. Анаксимандр допускал, что этому условию понятия архе не удовлетворяет ни одна из эмпирических материй, и это привело его к заключению, что она выше всякого опыта»³ Апейрон есть метафизическая гипотеза, которая перенесла философию как науку «из области исследования фактов в область абстрактных размышлений»⁴

Каждый поворот в истории философии опирался на новый круг фактов, расширявших эмпирический базис философии. Для О.М. Фрейденберг Сократ «интересен и нов своим эмпиризмом»⁵ Она поясняет: «Сократ стремился к построению общих понятий. Но показательно для истории познания, как он к тому шел. Еще не владея отвлеченными процессами, еще находясь лишь в начале их образования, Сократ строит абстрактное через наглядно-конкретное, а общее через частное (проблемы и иллюстрации поведений человека, приведение мифов, знаменитых “примеров” и др. конкретностей). Это был путь от

¹ Богомолов А.С., Ойзерман Т.И. Основы теории историко-философского процесса. М., 1983. С. 52–56.

² Виндельбанд В. История философии. С. 31.

³ Виндельбанд В. История философии. С. 36.

⁴ Виндельбанд В. История философии. С. 32.

⁵ Фрейденберг О.М. Образ и понятие // Фрейденберг О.М. Миф и литература древности. М., 1998. С. 338.

образа к выделению, сужению и уточнению признаков, путь эмпирического обобщения»¹

Как систематическое эмпирическое сознание философия конституировалась, главным образом, в форме феноменологии. Феноменолог, по утверждению Э. Гуссерля, судит «из очевидности, из опытов», в которых вещи предстают «как они сами»²

Оценивая роль феноменологии в развитии эмпирических философских исследований, М. Хайдеггер писал: «Через Э. Гуссерля мы снова научились не только понимать смысл всякой подлинной философской “эмпирии”, но и владеть необходимым тут инструментарием»³

Особенно важным ему представляется философское содержание обыденного сознания. «Как нам найти след, могущий вести к обнажению феномена? Все онтологические исследования феноменов подобно вине, совести, смерти должны отправляться от того, что о них “говорит” обыденное толкование присутствия. В падающем способе бытия присутствия вместе с тем заложено, что его толкование “ориентировано” большей частью несобственно и “существа” не задевает, поскольку исходно адекватная онтологическая постановка вопроса остается ему чужда. Однако во всякой ошибке видения лежит, обнажаясь вместе с ней, указание на исходную “идею” феномена»⁴

М. Хайдеггер также придавал существенное значение грамматике и этимологии слов языка философии. Пребывание в поле языка, по его выражению, создает ситуацию «неотвратимой фактичности», определяющей канву онтологии: «Прежде всего, в качестве факта мы поместили в поле нашего зрения следующее: слово “быть” имеет улетающее значение, есть чуть ли не пустое слово... Подобным образом истолкованный факт мы обозначили как неколебимый исходный пункт для всей традиции метафизического вопрошания о “бытии”»⁵

¹ Фрейдсберг О. М. Образ и понятие. С. 339. К. Манхейм говорит об «интенсивном» эмпиризме Сократа. См.: Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 14.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. С. 66–67.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 50.

⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 281.

⁵ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 165.

Философское познание, пишет Д. Гильдебранд, определяет чистый факт, находящийся в фокусе созерцательной интуиции¹ Но феноменолог, как считает он, не ограничивается чистыми фактами. «Постоянно прибегая к конкретным примерам, философия стремится *sapere*, в полной мере почувствовать вкус реальности и отдать должное ее специфической природе во всей ее таинственной полноте, со всем ее экзистенциальным ароматом. В таком смысле термина “эмпирический”, философия должна быть эмпиричнее всех остальных наук (в особенности точных наук)»²

В литературе представление об эмпирическом статусе феноменологии утвердилось. По мнению А. Огурцова, феноменология, начиная с И.Г. Ламберта, всегда выполняла эмпирическую функцию³ Феноменологию духа Гегель определял как науку об опыте сознания. М.А. Булатов рассматривает «Феноменологию духа» как эмпирическое введение в «Науку логики»: «В системе Гегеля предлогическая ступень выступает двояко: в той форме, как она переживалась в истории мысли, в богатстве ее определений, — этому посвящена «Феноменология духа», образующая путь логике; и в той форме, как она наличествует в сформировавшейся логике — как система примечаний. Гегель не вводит примеров в основной текст, а выделяет их особо, т. е. внутри самой работы различает эмпирическое и теоретическое»⁴ Как сопутствующий момент всякой философии оценивал феноменологию М.К. Мамардашвили⁵

Р. Зейнер в статье «О смысле метода в феноменологии» говорит о новом эмпиризме феноменологии: «Эмпирической же феноменология является постольку, поскольку она настаивает на том, что полагание чего-либо по ту сторону всякого возможного опыта любого вида есть сущая чепуха и что к “самим вещам” опыта и именно к ним как переживаемым в опыте (любого типа) следует, в конечном счете, обращаться за очевидностью и познанием” Но это — “новый эмпи-

¹ Гильдебранд Д. Что такое философия? СПб., 1997. С. 197.

² Гильдебранд Д. Что такое философия? С. 338.

³ Огурцов А. Феноменология // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 315.

⁴ Булатов М.А. Диалектика и структура философского знания. С. 101–102.

⁵ Мамардашвили М.К. Феноменология — сопутствующий момент всякой философии // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 100.

ризм”, ибо он понимается как неизмеримо более богатый и разнообразный, чем считался традиционный эмпиризм»¹

Исследуя мир как опыт, работая с феноменами, феноменология конституирует эмпирический уровень философской деятельности. Руководствуясь идеей интенциональности, дескриптивная феноменология в систематической форме описывает данные непосредственного опыта. Эйдетическая феноменология изучает существенные структуры методом вариации данных в воображении, т. е. методом мысленного эксперимента. Феноменология являющегося уделяет особое внимание различным перспективам и формам, в которых предстают явления. Конститутивная феноменология анализирует способы, какими явления утверждают себя в нашем сознании. Герменевтическая феноменология пытается интерпретировать значение явления² Различные направления феноменологии регулируют последовательность форм и этапов эмпирического философского познания.

В отечественной философии идею многообразия философского опыта развивал И.А. Ильин. Отрицание значимости определенного философского опыта, на его взгляд, есть неявное утверждение иного опыта философа: «Неопытная, сверхопытная философия есть недо-разумение или легенда. Известно, что философы не раз пытались утвердить свое знание “независимо от опыта”; об “априорном” знании написано немало исследований. И, тем не менее, безопытной философии никогда не было и не будет. Именно тогда, когда философ думает, что он освободил себя от опыта, он или предвосхитил его и совершил самообман; или освободил себя от известного, специфически определенного опыта и обратился к другому опыту (например, от чувственного — к нечувственному, от “внешнего” — к “внутреннему”, от созерцающего — к мыслящему); или он освободил себя от восприятия одного предмета, осуществляя восприятие другого; или же уклонился совсем от предметного опыта, удовлетворяясь его бес-предметными суррогатами...»³

¹ Цит. по: Мельвиль Ю.К. Феноменология и философское понимание // Природа философского знания. Ч. II. С. 245.

² Ильин А.А. Штигельберг Г. Феноменология в психологии и психиатрии. Историческое введение // Природа философского знания. Ч. II. Современная феноменология: Состояние и перспективы (Критический анализ). Реф. сб. М., 1977. Т. 2. С. 108–109.

³ Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 47–48.

Правоту И.А. Ильина доказывает пример А.Л. Никифорова, который, настаивая на том, что утверждения философии эмпирически непроверяемы и непроверяемы¹, понимает философию как личный опыт²

И.А. Ильин систематически обосновывал положение об опытном характере философии: «Итак, в общем и целом, так же как и во всех своих ответвлениях, философия есть наука, вырастающая из духовного опыта. И первая задача ее состоит в том, чтобы растить и крепить свой опытный акт... Иными словами, философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально опытно переживать его и тем самым осуществлять его»³

Идею внеопытной философии он квалифицировал как предрассудок: «Философские учения делятся не на “опытные” и “сверхопытные”, а на такие, которые сознательно культивируют предметный опыт, и такие, которые этого не делают»⁴ Бессознательный опыт — интуиция или прозрение — это «случайное опытное восприятие предмета, над которым философ не властен, которого он не умеет ни повторить, ни проверить, ни подвергнуть систематическому очищению»⁵ Субъективно мотивированные дедукции как раз опираются на хаотический, неорганизованный опыт. «Такие “строители” философских теорий не обходятся совсем без интуитивного опыта; но он не культивируют его предметную основу и довольствуются случайными, мимоходом добытыми данными; они не созерцают, а подгля-

¹ См.: Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 114. Несколько позже А.Л. Никифоров также бескомпромиссно пишет: «...Философия не опирается на какие-либо факты» (См.: *Никифоров А.Л. О природе философии // Современные концепции философии. Казань, 1998. С. 65.*)

² *Никифоров А.Л. Философия как личный опыт // Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания. М., 1990. Сегодня кажется уместным замечание: «...Современная философия часто абсолютизирует индивидуальный человеческий опыт...» (См.: *Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2004. С. 157.*)*

Еще одним примером парадоксальной логики является следующее суждение В.Ф. Петренко: «Философия за счет того, что она не имеет собственной эмпирии, собственной экспериментальной практики, вынуждена использовать конкретные науки как собственный эмпирический полигон, обобщая и интегрируя их принципы и порождая собственные концепты более абстрактного уровня, строя более общий метаязык» (См.: *Философия и интеграция современного социально-гуманитарного знания (материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 2004. № 7. С. 30.*)

³ *Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 367.*

⁴ *Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 367.*

⁵ *Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 367.*

дывают; не испытывают, а похищают; и, подвергая свой скудный материал произвольной и беспринципной перетасовке, они уродуют в корне свои, ни для кого не убедительные построения»¹

Он считал, что для философа возможно систематическое, методически руководимое опытное созерцание предмета. И.А. Ильин призывал понять, усвоить, осуществлять, укреплять и культивировать особый философский опыт, использовать созерцающую индукцию (опытное описание предмета в его единичных обнаружениях). «Философ призван переживать свой предмет в его объективной реальности, проверять пережитые им содержания, описывать их и показывать другим людям»²

В личном опыте видел реальную основу философии В. Дильтей. «Личный момент в творчестве величайших философов покоится на этом опыте, — замечал он. — Очищение и обоснование опыта образует значительную и влиятельнейшую составную часть философских систем»³

Особое значение личного опыта в составе философского опыта подчеркивал М.К. Мамардашвили. Философию он понимал как «некий личный опыт, личный, пройденный человеком путь испытания, который он пережил, узнал и идентифицировал в философских понятиях, воспользовавшись для этого существующей философской техникой. Короче говоря, философия — это оформление и до предела развитие состояний с помощью всеобщих понятий, но на основе личного опыта»⁴ Философ обретает уникальный и незаменимый личный опыт в испытаниях, страданиях⁵ Такой личный опыт М.К. Мамардашвили называл не просто эмпирическим опытом, а экспериментом. «Философские понятия позволяют продолжать этот путь познания, поскольку дальше переживать без их помощи уже невозможно»⁶

В структуре философской эмпирии важнейшее место занимает история философии. Ценность истории философии иногда настолько

¹ Ильин И.А. Философия и жизнь. С. 49–50.

² Ильин И.А. Путь к очевидности. С. 363–364.

³ Дильтей В. Сущность философии. С. 131.

⁴ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 15.

⁵ Указывая, что весь жизненный опыт философа выступает в качестве эмпирического основания его системы, Е.П. Никитин делал из этого вывод о большей широте и в то же время большей конкретности философии по сравнению с наукой. (См.: Никитин Е.П. Природа обоснования (субстратный анализ). С. 86.)

⁶ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 18.

абсолютизируют, что занимают позицию крайнего эмпиризма, редуцирующего философию к ее собственной эмпирии. Так, например, В.С. Библер считает, что история философии есть единственно истинная философия¹. Ю.А. Шичалин, памятуя о том, что история философии — все же история, вынужден доказывать, что она же — и философия².

В литературе высказывалась более взвешенная оценка роли истории философии³. В.В. Соколов оценивает учение Гегеля следующим образом: «Осмысление историко-философского процесса стало у него органической частью собственной философской системы»⁴. Т.И. Ойзерман полагает, что принцип единства научной философии с научной историей философии характеризует все философские исследования классиков марксизма: «Не случайно, конечно, что такие произведения философской классики марксизма, как “Анти-Дюринг”, “Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии”, “Материализм и эмпириокритицизм”, “Философские тетради”, — произведения, знаменующие выдающиеся вехи в развитии собственно марксистской философии, являются в то же время и истори-

¹ Библер В.С. История философии как философия (К началам логики культуры) // Историко-философский ежегодник '89. М., 1989. С. 39—55. См. также: Ортега-и-Гассет Х. Из рецензии на книгу Эмиля Брейе «История философии» // Путь в философию. Антология. М., 2001. С. 195; Ойзерман Т.И. Философия как история философии. СПб., 1999.

² История философии: Запад — Россия — Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 193—194. Любопытные замечания в отношении истории философии в сравнении с историей науки сделал известный советский гносеолог Б.С. Грязнов: «... В области философских исследований разделение труда между философами и историками философии практически отсутствует. Все наиболее ценные и интересные историко-философские исследования принадлежат перу виднейших философов... История философии как область исследования принадлежит самой философии... История математики, физики и т. п. является областью гуманитарных исследований... Нельзя быть первоклассным историком философии, будучи посредственным философом». (См.: Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982. С. 101—102.)

³ Определенным философским экстремизмом отличалась позиция по этому вопросу неореалистов. Доказывая, что философские проблемы должны рассматриваться, опираясь на факты и безотносительно к авторитетам, они провозглашали тезис об отделении философских исследований от исследования истории философии. (См.: Юлина Н.С. Проблема метафизики в американской философии XX века. М., 1978. С. 74)

⁴ Соколов В.В. Историко-философская концепция Гегеля // Философия Гегеля и современность. М., 1973. С. 225.

ко-философскими исследованиями»¹ В обращении к собственной истории Т.И. Ойзерман видит характерную черту философии: «Таким образом, специфической особенностью философии как особой области знания является также и то, что она способна эффективно развиваться не только путем осмысления нового исторического опыта, новых научных открытий, но и путем осмысления и переосмысления своей собственной истории»²

Затрагивая проблему эмпирического базиса философии, Н.Н. Трубников обращает внимание на его сложность и разнородность: «Выявляя всеобщие характеристики частного и частичного содержания, добытого в различных условиях и из различных источников, сопоставляя его с эмпирией человеческого бытия, научная философия не может не брать это содержание в готовом виде, а должна анализировать его, выявлять его разные слои, различая существенное и несущественное для построения всеобщей философской картины; необходимое, жизненно важное и второстепенное»³

Как мы видели, в систему философской эмпирии включают личный опыт философа, историю философии, общественно-исторический опыт человечества⁴, повседневный опыт⁵ Данные науки также рассматривают как первичную эмпирию философии. Полемизируя с М.А. Розовым и И.С. Алексеевым, разделявшими последнее мнение, В.Н. Сагатовский указывает, что «с философским фактом мы имеем дело тогда, когда из “руды” источника удастся “выплавить ме-

¹ Ойзерман Т.И. Введение // Проблемы марксистско-ленинской методологии истории философии. М., 1987. С. 13.

² Ойзерман Т.И. Введение. С. 4–13.

³ Трубников Н.Н. О соотношении материалистической диалектики и специально-научного знания. С. 32.

⁴ См.: Маклаков В.Т. Принцип деятельности и предмет философии // Предмет философии: принципы, подходы, аспекты. Челябинск, 1981. С. 19; Налетов И.З. Конкретность философского знания. М., 1986. С. 206; Пухликов В.К. Единство и многообразие философского знания // Структура философского знания. Томск, 1986. С. 34; Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 71.

⁵ См.: Григорьян Б.Т. Введение. Философия как способ практически-духовного освоения мира // Философия и ценностные формы сознания. М., 1978. С. 20; Ойзерман Т.И. Диалектический материализм и история философии. М., 1979. С. 100; Масленников А.С. Философия — не король Лир // Предмет философии: принципы, подходы, аспекты. Челябинск, 1981. С. 41; Желнов М.В. Предмет философии в истории философии. Предыстория. М., 1981. С. 45; Пукианский Б.Я. Обыденное знание: Опыт философского осмысления. С. 76–79.

талл универсальности»¹ Только в этом смысле, на его взгляд, философский факт обязательно категориален. Позднее он писал, что лишь категориальные каркасы наук суть факты философии² По заключению А.В. Семушкина, «в современной специальной литературе миф и эмпирический опыт признаются двумя параллельными источниками философии (гносеогенная и мифогенная концепции)»³ Действительно, миф также включают в эмпирический базис философии наряду с данными науки, образами искусства⁴

Понимая философию как науку, П.В. Алексеев выделяет три познавательных уровня освоения предмета в диалектическом материализме: живое созерцание, эмпирическое и теоретическое познание. Выделение эмпирического уровня позволяет говорить об открытости философии: «Эмпирическое основание диалектического материализма составляет, во-первых, собственно философское предметное знание, полученное в живом созерцании, во-вторых, нефилософское знание. К главным эмпирическим предпосылкам нефилософского характера относятся: 1) информация, поступающая от частных наук (естественных, общественных, гуманитарных); 2) информация, вырабатываемая в видах общественного сознания, в особенности в политическом сознании; 3) общественно-историческая практика человечества; 4) повседневный опыт людей»⁵ Недооценка эмпирического базиса философии, отмечает П.В. Алексеев, приводит к схоластическому теоретизированию, недооценка теоретического уровня — к иллюстрационизму. «Стратегический путь развития философии — не иллюстрационизм, не эмпиризм, а творческая разработка теории и метода диалектического материализма на основе органического единства эмпирического и теоретического»⁶

¹ Сагатовский В.Н. Об эмпирическом базисе философии // Философские науки. 1988. № 12. С. 9.

² Сагатовский В.Н. Философия развивающейся гармонии: философские основы мировоззрения. В 3 ч. Ч. 1. Введение: философия и жизнь. С. 68.

³ Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник. 1990. М., 1991. С. 26. См. также: Мещеряков Е.Б. О понимании предмета философии // Предмет философии: принципы, подходы, аспекты. Челябинск, 1981. С. 65—66.

⁴ См., например: Очерки социальной философии. М., 1994. С. 14.

⁵ Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. С. 104.

⁶ Алексеев П.В. Предмет, структура и функции диалектического материализма. С. 26.

На единство эмпирического и теоретического в развитии философии указывал П.В. Копнин: «Категории философии возникают и развиваются на основе обобщения всего опыта познания и практического переустройства мира»¹ В.С. Степин представил механизм развития философии во взаимообусловленности эмпирического и теоретического уровней: «Генерация в системе философского познания новых категориальных моделей мира осуществляется за счет постоянного развития философских категорий. Можно указать на два главных канала, обеспечивающих это развитие. Первым из них является рефлексия над различными феноменами культуры (материальной и духовной) и выявление реальных изменений, которые происходят в универсалиях культуры в ходе исторического развития общества. Вторым — установление содержательно-логических связей между философскими категориями, их развитие как системы, когда изменение одного элемента приводит к изменению других. Первый канал связан с обобщением опыта духовного и практического освоения мира. Он позволяет не только сформировать философские категории как рационализации универсалий культуры, но и постоянно обогащать их содержание за счет философского анализа языка, научных знаний, искусства, нравственных проблем, политического и правового сознания, феноменов предметного мира, освоенного человеческой деятельностью, а также рефлексии философии на собственную историю. Второй канал основан на применении аппарата логического оперирования с философскими категориями как особыми идеальными объектами, что позволяет за счет “внутреннего движения” в поле философских проблем и выявления связей между категориями выработать их новые определения»²

Таким образом, определение философии как теории является довольно абстрактным, так как оно отвлекается от философской эмпирии как ее опосредствования. Поэтому предлагаются более конкретные определения философии, учитывающие наличие в ней эмпирического уровня³ Так, например, Б.Л. Губман, формально определяя философию как теоретически выраженное мировоззрение, не забы-

¹ Копнин П.В. К вопросу об изменении содержания категорий в связи с развитием познания. С. 132.

² Степин В.С. Философская мысль в динамике культуры (Поиск мировоззренческих ориентиров) // Философия и культура: Сб. к 60-летию В.А. Конева. Самара, 1997. С. 34.

³ Взаимосвязь фактуального и теоретического уровня философии сегодня рассматривается как стандартный объект исследований специфики философского знания. См.:

вает сказать, что в роли «эмпирического основания философской рефлексии может выступать любой акт экзистенциальной активности субъекта»¹

Характерно в этом отношении определение, предлагаемое Т.И. Ойзерманом: «Философия есть система убеждений, образующих общее теоретическое мировоззрение, которое осмысливает, критически обобщает повседневный опыт людей, феномен человеческой личности, общественную практику, научное познание, исторический опыт, исследует многообразие присущих природе и обществу форм всеобщности, разрабатывая на этой основе принципы познания, оценки поведения и практической деятельности вообще, с которыми люди в различные исторические эпохи связывают свои коренные жизненные интересы»²

Обратим внимание, что философия понимается как теоретическое мировоззрение, обобщающее сложно структурированный опыт³ Ранее Т.И. Ойзерман также акцентировал значимость опыта для философии: «Философия, с точки зрения марксизма-ленинизма, представляет собой общее (т. е. охватывающее как природную, так и социальную реальность) теоретически обосновываемое мировоззрение, которое подытоживает, обобщает, интерпретирует, осмысливает достижения развивающегося познания, всемирно-исторический опыт человечества, а также данные повседневного, каждому человеческому индивиду свойственного опыта, которые не следует недооценивать»⁴

Дембогурски М. Философский синтез в идеал-реализме Генриха Струве. Автореферат дис. ... д. филос. н. М., 1994. С. 13.

¹ Губман Б.Л. Философия // Культурология. XX век. Энциклопедия. СПб., 1998. Т. 2. С. 297.

² Ойзерман Т.И. Философия как история философии. С. 12.

³ На сложную структуру философского опыта обращает внимание И.В. Цветкова: «Опираясь на эти и другие высказывания философов, осмысливших истоки философствования, можно выделить некоторые особенности опыта, который выступает базисом философского творчества: а) разнообразие источников опыта; б) сложное иерархическое строение; в) противоречивость, трагичность; г) диалектический характер; д) историчность; е) подчинение универсальной идее; ж) личностный характер, связанный с судьбой философа. На основании этого философский опыт можно определить как систематизированный результат восприятия индивидом многообразия жизненных явлений, имеющий исторический характер и находящий свое выражение в категориальных формах». (См.: Цветкова И.В. Структура философской культуры.)

⁴ Ойзерман Т.И. Введение. С. 4–5.

Уточнение конкретной специфики эмпирического и теоретического мышления в философии является сложной гносеологической задачей. При сравнении философии с частными науками бросается в глаза неспециализированный характер философской эмпирии. «В пределе философ при построении теории опирается на весь свой жизненный опыт, на всю имеющуюся в его распоряжении эмпирию...»¹ — пишут Е.П. Никитин и Н.Е. Харламенкова. Связь философии с эмпирией, на взгляд исследователей, носит одноактный, несистематический характер.

На наш взгляд, решение проблемы специфики философской эмпирии необходимо опосредствуется апелляцией к фактам. В горизонте безопасности представляется существенным, что философия, как выразился В.С. Библер, «работает на грани»² М.К. Мамардашвили был убежден, что «наше мышление всегда гранично или на пределе»³ А философскую деятельность, напомним, он определял как предельную форму всякого нашего сознательного опыта.

Ж. Батай опыт называл «путешествием на край возможности человека»⁴ Поскольку французское существительное «expérience» происходит от латинского глагола «experire» (пробовать, испытывать), в котором просвечивается корень существительного «periculum» (опасность, риск, гибель), то философский опыт в интерпретации Ж. Батая оказывается столкновением с опасностью, неизбежной в бытии на крае возможного. В отважных и мучительных опытах философов — критиков душой и телом — Ф. Ницше видел эксперименты «в новом, быть может, более обширном, быть может, более опасном смысле слова»⁵

Пограничность философского опыта определяет и пограничность философских категорий⁶ Иными философские категории, особенно

¹ Никитин Е.Н., Харламенкова Н.Е. Проблема самоутверждения личности в философии и психологии (к истории проблемы). С. 84.

² Библер В.С. История философии как философия (К началам логики культуры). С. 41.

³ Мамардашвили М.К. Философия — это сознание вслух. С. 61.

⁴ Батай Ж. Внутренний опыт. СПб., 1997. С. 23.

⁵ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего. С. 335.

⁶ Для Г.П. Щедровицкого категория есть граница. См.: Щедровицкий П. С чем войдем в XXI век? // Школа политических сержантов: Оргдеятельностная игра. Новосибирск, 2000. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://shkp.ru/archive>

исходные и не могут быть: «Граница является тем, исходя откуда и в чем нечто начинается, распускается в качестве того, что оно есть»¹

Примером является категория бытия в толковании М. Хайдеггера: «Мы употребляем данное слово настолько широко, что своей границы оно достигает только в ничто. Все, что не есть ничто, есть, и даже само ничто мы относим к “бытию”»². Категории философии, будучи предельно широкими понятиями, в указанном М. Хайдеггером смысле совершают предельный переход и схватывают противоположное. «Каждая категория оказывается в определенном смысле иносказанием и знаком другой»³, — отмечает в отношении речи Конфуция И.И. Семененко. Согласно М.К. Мамардашвили, философия есть «особая техника предельных переходов, где последние служат для прояснения непонятной ситуации и превращения ее в понятную»⁴

От понятий науки требуют точности и однозначности. Но совсем иной характер носят философские понятия. «Они какие-то мерцающие, точно звезды, то сжимающие свой пучок света, то снова разжимающие его. Они полны намеков и обетований: “сущее”, “бытие”, “становление” — это не сухие отвлеченные термины логики, это сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание... — писал П.С. Юшкевич. — Эта расплывчатость, “мерцание” философских понятий, благодаря которому на строгий логический смысл их налагается еще какой-то другой — менее определенный, но чем-то более ценный и значительный, — не есть случайный признак их, продукт недостаточного расчленения и обработки. Наоборот, это их существенная составная черта. Коренные философские понятия суть всегда понятия-образы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, как электрические термоэлементы, и достаточно обломать у них образно-эмоциональный конец, чтобы в них перестал течь философ-

/25.06.00.PG_Voidem.htm. См. также: Катречко С.Л. Философия как пограничный феномен // Тезисы межвузовской научной конференции «Особенности философского дискурса», 5–7 февраля 1998 г. М., 1998; Тюгашев Е.А. Философия и пограничное сознание // Границы безопасности и безопасность границ. Челябинск, 2001. Раздел 4.1.

¹ Хайдеггер М. Положение об основании. С. 127.

² Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 164.

³ Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. С. 48.

⁴ Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема. С. 16.

ский ток и чтобы они превратились в немерцающие, с четкими контурами, термины науки»¹

Аналитическое движение за однозначность философской терминологии особым успехом не увенчалось² Признано только, как пишет Е.Б. Клевакина, что любая экспликация «стимулирует к выявлению границ плодотворности данной экспликации и в итоге ведет к новым экспликациям»³ Категориальная точность имеет, следовательно, точный, но не точечный, а вероятностный характер.

Точные философские категории диалектичны — минимум двузначны. Эта возможность обеспечена двуголосием культурного слова. «Язык, согласно Бахтину, — это общая территория между говорящим, слушающим и говорившим ранее, — пишет Л. Гоготишвили. — “Ничьих” слов, слов, лишенных аксиологической или интенциональной окраски, для языкового сознания не существует; за каждым словом просвечивается определенная смысловая, а в конечном счете личностная позиция. Для сознания говорящего любое слово языка есть не абстрактно-всеобщее, а конкретно-смысловое “получужое” слово. Любое же “чужое” слово, будучи введено в нашу речь, неизбежно приобретает элемент нового, “нашего”, понимания, а следовательно, становится двуголосым»⁴

Основополагающее понятие античной философии — понятие архе — Н.В. Мотрошилова характеризует как понятие-кентавр⁵ В средневековой европейской философии специфика философской категорий осмыслялась в рамках идеи эквивокации, двусмысленности слова, «схватывающего» как нечто, так и иное⁶ В средневековой арабоязычной философии собственный смысл любой категории

¹ Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). С. 153.

² Уайтхед А.Н. Избранные работы по философии. С. 632 и далее.

³ Клевакина Е.Б. Проблема точности логической семантики и традиционная «метафизика» // Семантический анализ понятий в историко-философских исследованиях. Новосибирск, 1984. С. 82.

⁴ Гоготишвили Л. Двуголосое слово // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 158.

⁵ История философии: Запад – Россия – Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 42.

⁶ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 11–23.

неотличим от противоположного¹ Схватывая существенность сущего, одна и та же категория отображает лестницу сущностей одного и того же явления, сущности разного порядка. История категории конституирует порядок сущностей. Конфликт интерпретаций актуализирует сущности порядка, определяемого порядком конфликта субъектов философии в лестнице существенных взаимодействий.

Отмечается, что терминология современного философствования отличается от классического способа выражения мысли: «В двадцатом же веке маргинальные понятия выходят в ряд существенных, основных»² Маргинальные понятия — это неразрешимые понятия, обладающие амбивалентностью, контролируемой и управляемой, как подчеркивает А.Г. Черняков, полисемией³. Анализируя проблему неразрешимостей, Т.Х. Керимов приходит к выводу, что амбивалентные пограничные понятия, вмещающие противоположные смыслы, становятся органом философского мышления⁴ Таким образом, специфический пограничный опыт философа получает категориальное закрепление.

§ 4. Формы прикладной философии

В коллективном заявлении российских философов содержится следующее положение: «Необходимо напомнить о том, что в философской классике принято различать теоретическую и практическую философию. Под последней понималось учение о морали и человеческом долге. Ныне эта проблематика, долгое время рассматривавшаяся как второстепенная, служебная, возвращается на передний план»⁵

¹ Смирнов А.В. Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн Араби). М., 1993. С. 85.

² История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 2. С. 196.

³ Черняков А.Г. Вместо предисловия. Стрекало вопроса // Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1998. С. 31.

⁴ Керимов Т.Х. Неразрешимости // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 565–566.

⁵ Развитие научных и гуманистических оснований философии: итоги и перспективы // Вопросы философии. 1992. № 10. С. 91.

Несколько раньше необходимость развития практической философии отмечал А.В. Соколов: «Для того чтобы продемонстрировать практическую полезность, философия должна дать отвечающий потребностям индивидуальной повседневной практики

Сложившаяся традиция понимания философии как теоретической формы сознания не содействовала развитию практической философии. Разумеется, конкретные философские исследования проводились, но концепт практической философии практически не разрабатывался. Как на исключение можно указать на различение А.М. Дебориным теоретической диалектики и практической диалектики: «Мы ее изучаем в нашей революции на практике нашей борьбы»¹

Только в последние годы стали упоминать о практической философии² Так, в энциклопедической статье Б.Л. Губман пишет: «Философский дискурс традиционно ориентирован в двух плоскостях — теоретической и практической. Теоретическая философия всегда ставила умозрительные проблемы, сопряженные с осознанием сущности универсума и места в нем человека, возможностей и границ его познавательной активности. Она находится в единстве с практической философией, направленной на рассмотрение нравственных и социально-политических проблем»³

Между тем в дореволюционной российской философии разделение философии на теоретическую и практическую было общепринято. В русской философии XVIII в. это деление проводил Я.П. Козельский: «Такая философия разделяется вообще на две части, то есть

продукт. Таким продуктом может служить “практическая философия” Философия может быть полезной человеку как жизнеучение, как мудрость. В этой своей функции она в состоянии успешно конкурировать с религией, также выступающей по отношению к индивиду как жизнеучение. Философия способна дать жизненную мудрость, рационально обоснованную, вытекающую из теоретического мировоззрения, в то время как религиозное жизнеучение опирается на иррационально воспринятое антропоморфное, мифологическое мировоззрение. Значительным недостатком современного этапа развития философии в СССР как раз и является отсутствие в ней такой “практической философии”, которая соответствовала бы запросам повседневной практики человека». (См.: *Соколов А.В.* Объективные трудности и пределы сближения философии с жизнью // *Характер и способы связи философии с жизнью (Тезисы к научной конференции).* М., 1988. С. 61–62).

Напомним также, что Г.В. Плеханов видел в диалектическом материализме теоретическую философию, которая может дать «совершенно новую, непоколебимую основу философии практической». «Диалектический материализм есть философия действия», — писал он. Поэтому и суть практической философии марксизма — в действии (См.: *Плеханов Г.В.* К вопросу о развитии монистического взгляда на историю. М., 1949. С. 116, 238—239.)

¹ *Деборин А.М.* Философия и политика. М., 1961. С. 663.

² Перспективы практической философии на рубеже тысячелетий. Материалы теоретического семинара 9 марта 1999 года. СПб., 1999; *Балашихов Л.Е.* Практическая философия. М., 2001.

³ *Губман Б.Л.* Философия. С. 297.

на теоретическую и практическую. Та часть философии, которая способствует исправлению нашего разума в познании истин, служащих к познанию добронравия, называется теоретическая, а та часть философии, в которой преподаются правила, по которым человек дела свои и поступки располагать должен, называется практическая, или нравоучительная»¹

Русский философ А.С. Лубкин определял: «Итак, вся философия разделяется на две главнейшие части: то есть на теоретическую, или умозрительную, которая предлагает о свойствах вещей, и практическую, или деятельную, которая содержит в себе правила и наставления, как поступать и жить, основанные на истинах, в теоретической части открытых»²

Развернутую характеристику соотношения теоретической и практической философии предложил М.А. Фонвизин: «Теоретическая, или умозрительная, философия, как ее прежде понимали, должна преподавать высочайшие истины о боге и мире — о природе и духе вообще. Практическая же научает приложению этих истин»³ Он приводил еще одно определение: «Называют также теоретическую философию изыскательною, поскольку она имеет предметом то, что не зависит от нашего содействия и что мы находим через ведение. Практическую же называют поучающею и советующею, поскольку она дает наставления в том, что должно быть исполняемо чрез свободную волю»⁴ В дисциплинарном аспекте теоретическую философию он определял как чистое ведение ума (идеи) через понятия. Практическую философию он интерпретировал как философию прикладную: «Прикладная философия прилагает их вместе с познанными законами духа к предметам опыта (сюда относится опытная психология, педагогика, политика»⁵

В. Вундт указывал, что практическое понимание философии столь же старо, как и теоретическое; оно даже древнее. Изречения семи мудрецов содержат житейские правила. Под влиянием Сократа практическое направление красной нитью проходило в греческой

¹ Козельский Я.П. Философические предложения // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 18.

² Лубкин А.С. Начертание логики. С. 23.

³ Фонвизин М.А. Обзорение истории философских систем. С. 119.

⁴ Фонвизин М.А. Обзорение истории философских систем. С. 119.

⁵ Фонвизин М.А. Обзорение истории философских систем. С. 119.

философии то как господствующее направление, то как сопутствующее теоретическому¹. На плаще Философии, явившейся Боэцию, были начертаны буквы π — практика и θ — теория. Как писал Гиерокл, первенство практической философии отдали пифагорейцы: «Пифагорейские стихи начинаются с наставлений в практической добродетели. Сначала нужно привести в порядок наше неразумие и беспечность, затем приступить к познанию божественного»²

В Древней Индии теоретическая и практическая философия дифференцировались профессионально. «...В среде артхашастринов происходила дифференциация: наряду со специалистами прикладной ориентации на тех же собраниях советников — мантрипаришадах — присутствовали и “чистые теоретики” Об этом свидетельствует дифференциация практиков (praktr) и теоретиков (vaktr)»³, — пишет В.К. Шохин.

В немецкой философии XVII в., отмечал В. Вундт, называя философию мировой мудростью, понимали под этим «практическое рассмотрение мира, при котором преимущественное внимание обращается на правильное критическое исследование жизненных благ»⁴

Идею первенства практической философии отстаивал И. Кант: «В конце концов, все сводится к практическому, и в этой тенденции всего теоретического и всякой спекуляции в отношении их применения состоит практическая ценность нашего познания. Но эта ценность лишь тогда безусловна, когда безусловна цель, на которую направлено практическое применение знания. Единственная безусловная и последняя цель (конечная цель), к которой должно, в конце концов, относиться все практическое применение нашего познания, есть нравственность, которую мы называем поэтому просто, или абсолютно, практическим. И та часть философии, которая имеет предметом моральность, должна быть названа поэтому практической философией...»⁵

Утверждая примат практической философии, И. Кант сводил ее к морали. И древние, на его взгляд, «разумели под именем философа

¹ Вундт В. Введение в философию. С. 19

² Гиерокл. Пифагорейские золотые стихи с комментарием философа Гиерокла. М., 1996. С. 37.

³ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды Индии. М., 1994. С. 135.

⁴ Вундт В. Введение в философию. С. 19.

⁵ Кант И. Логика. С. 490.

одновременно и главным образом моралиста; даже и теперь внешний вид самообладания, достигаемого при помощи разума, дает повод по аналогии называть человека философом, хотя бы его знание было ограниченным»¹

Образ такого человека рисовал А. Шопенгауэр: «Наконец, в качестве практического разум, прежде всего, проявляется в людях, действительно разумных по своим характерам, которых поэтому называют в обычной жизни практическими философами и которые отличаются необыкновенной уравновешенностью как при неприятных, так и при радостных событиях, невозмутимостью и неуклонным выполнением принятых решений. Действительно, преобладание в них разума, т. е. более абстрактного, чем интуитивного познания, позволяющего обозревать жизнь с помощью понятий в ее общности, целостности и полноте, раз и навсегда познакомило их с обманом мгновенного впечатления, с преходящностью всех вещей, с краткостью жизни, с пустотой наслаждений, с недолговечностью счастья, с большим и мелким коварством случая. Для этих людей ничто не оказывается неожиданным, то, что они знают *in abstracto*, не удивляет их и не выводит из себя, когда оно возникает перед ними в действительности и в единичном, что происходит с менее разумными людьми, на которых настоящее, созерцаемое и действительное, оказывает такое воздействие, что холодные, бесцветные понятия совершенно отступают на задний план их сознания и они, забывая все свои планы и максимы, полностью подпадают под власть аффектов и страстей»²

А. Шопенгауэр считал практически значимый этический результат всякой философии центральным ее пунктом³. Вместе с тем он считал возможным вообще отказаться от практической философии: «По моему мнению, философия всегда носит теоретический характер, так как, каким бы ни был непосредственный предмет ее исследования, ей свойственно только рассматривать и изучать, а не предписывать. Напротив, становиться практической, руководить деятельностью людей, преобразовывать их характер — это старые притяза-

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 490.

² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 594–595.

³ Шопенгауэр А. Введение в философию. С. 18.

ния, от которых философия теперь, достигнув более зрелых взглядов, должна была бы, наконец, отказаться»¹

Из высокой теории различные приложения, по мнению А. Шопенгауэра, вытекают очевидным образом: «Да это и не нужно: если кто хорошо понял общую сущность какого-нибудь дела, основную истину, высшие принципы, тот при некотором размышлении сам весьма легко сделает выводы относительно приложения этой основной истины к единичным случаям и применит ее ко всем фактам своей жизни...»² Заметим, что тогда нет необходимости и в теоретической философии. Достаточно, как утверждали эпикурейцы, знания основоположения.

К XVIII в. приложения философии стали так разнообразны, что возникла идея энциклопедии философских наук. Шеллинг иронически замечал: «Всякий волен соединять слово “философия” с любым предметом, обозначив его словом в родительном падеже»³

Следовательно, круг целей, которые философия указывает для людей, не ограничен моралью. Концепция пурушартха, составлявшая, как указывает В.К. Шохин, теоретическую основу практической философии⁴, к задачам человека относилась мирской успех, чувственные удовольствия эротического и эстетического характера, религиозные заслуги, освобождение как прекращение страданий.

По Аристотелю, «этическое, по-видимому, — составная часть политики»⁵ Ф. Бэкону было очевидно, что «все те семеро, которых называли мудрецами, за исключением Фалеса, посвятили себя моральной философии и политике...»⁶

Верховенство в практической философии политики над этикой обосновывалось в античности, как пишут Г.А. Кошеленко и Л.П. Маринович, следующим образом: «При всем разнообразии разрабатываемых философских проблем, истинная суть этих старых школ заключалась в учении о “благой жизни” Исследования природы, тео-

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 376.

² Шопенгауэр А. Введение в философию. С. 19.

³ Шеллинг Ф.В.И. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая // Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 344.

⁴ Шохин В.К. «Брахмасутрабхашья» Шанкары о цели человеческого существования о цели человеческого существования. С. 294–295.

⁵ Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения в 4-х т. М., 1984. Т. 4. 1181а.

⁶ Бэкон Ф. Новый Органон. С. 43–44.

рия познания — все это были ступени к “Политике”, то есть к проблеме человеческого общества. И для Платона и для Аристотеля, да, в сущности для всех греческих философов, их предшественников и современников, единственной полноценной и высокоразвитой формой организации общества является полис. По их представлению, греческий мир именно тем отличается от варварского, что он достиг высшего развития цивилизации, где господствует полис. Задача философии состоит в том, чтобы создать идеальную модель полиса, наиболее полно отвечающую его внутренней сущности. Это необходимо для того, чтобы сделать полис неподвластным переменам, которые, в противном случае, приведут его к гибели. Вторая задача философии — научить граждан жить в этом полисе»¹

Теоретическая и практическая философия — это разные части философского знания. Практическая философия содержит правила, знания-предписания, а теоретическую философию составляют знания-описания. Практическая философия есть генетически первичная форма философии, тогда как теоретическая философия вторична по отношению к ней. Примат практической философии над теоретической, генетическая зависимость и обусловленность содержания теории от задач практики является закономерностью историко-философского процесса. Сколь ни сложна была бы теоретико-философская надстройка, в конечном счете, она функционирует как инструмент обеспечения базисной философской практики.

Действие этой закономерности можно проследить в интерпретации генезиса эллинистической философии, предлагаемой В. Виндельбаном. Он пишет: «Это не исключает, что общие философские теории с их резкой противоположностью находят себе распространение и в это время, но при этом они, во-первых, уже не возбуждают самостоятельного интереса и потому разрабатываются лишь в тех направлениях, которые имеют существенное значение для целей жизненной мудрости, и, во-вторых, они совершенно лишены всякое оригинальности; это лишь переработка старых учений, в целях практического приложения их. Даже столь обширные системы, как стоическая и неоплатоническая, оперируют исключительно с понятиями предшествующей греческой философии, ставя своей задачей разрабо-

¹ Кошеленко Г.А., Маринович Л.П. Эпиктет. С. 6.

тать теоретическую основу для своего практического идеала. Ключ ко всем их теоретическим учениям следует всегда искать в практической основной идее, и поэтому все они являются типическими примерами смешения проблем»¹

С точки зрения разнообразных приложений необходимо переосмысление оппозиции теоретической и практической философии. Теоретическая философия теоретична не в смысле существования в форме теории. Практическая философия практична не в смысле существования в форме практики. Теоретическая философия формулирует общие основы, а практическая философия разрабатывает приложения к отдельным областям действительности и единичным случаям² Поэтому теоретическая философия более точно может быть обозначена как фундаментальная, а практическая философия — как прикладная.

Рассуждая о взаимосвязи основоположений и приложений философии, Сенека различал умозрительную и прикладную философию: «И у каждой из умозрительных наук есть свои основы, которые греки называют догмата, а мы вольны называть “основоположеньями”, или “первичными установлениями”, или “исходными утверждениями”, — их ты найдешь и в геометрии, и в астрономии. Философия же есть наука и умозрительная, и прикладная, она и созерцает и действует»³

Используя общепринятое в античности различие умозрительного и прикладного знания для всех наук и искусств, Сенека описал следующие связи умозрительной и прикладной философии.

Во-первых, он зафиксировал единство этих разделов философии: «Нужно сочетать основоположенья и наставленья: ведь и ветви без корня бесполезны, и корни получают помощь от того, что ими порождено»⁴

Во-вторых, он указал на зависимость прикладной философии от фундаментальной: «Разница между основоположеньями философии и наставлениями та же, что между первоначальными веществами

¹ Виндельбанд В. История философии. С. 137.

² В этом случае принято говорить об «апплицировании» тех или иных категорий и понятий. См., например, статьи «Анаксимандр», «Гадамер», «Гилеморфизм», «Диалогизм» и др. в: История философии: Энциклопедия. Мн., 2002.

³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (10).

⁴ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (64).

и отдельными предметами: вторые зависят от первых, первые суть причины вторых, да и всего на свете»¹

В-третьих, он отрицал возможность эмансипации прикладной философии от фундаментальной: «И потом те, кто отбрасывает основоположенья, не понимают, что этим самым укрепляют их. Что они говорят? Для объяснения жизни хватит наставлений, и лишними будут основоположенья мудрости, то есть догматы. Но и то, что они говорят, есть догмат, — так же как я, если бы сказал, что нужно отказаться от наставлений, ибо они излишни, и обратить все наше усердие на одни только основоположенья, давал бы наставленья, утверждая, будто о наставленьях незачем и думать!»²

В-четвертых, он указывал на функционально различное предназначение этих разделов философии: «То же самое могу сказать и о наставленьях: они на виду, тогда как основоположенья мудрости скрыты. Как величайшие святыни таинств известны только посвященным, так и в философии тайны ее священнодействий открыты только для взора избранных и допущенных, а наставленья и прочее в этом роде известно и непосвященным»³

В-пятых, Сенека обосновывал различие методов фундаментальной и прикладной философии: «В философии одно требует увещаний, другое, и к тому же многое, — доказательств: это то, что не лежит на поверхности и едва может быть обнаружено благодаря величайшему прилежанию и тонкости. Но если необходимы доказательства, необходимы и основоположенья, потому что в них истина подкреплена доводами. Есть вещи явные, есть темные. Явные — те, которые постигаются чувствами и памятью, темные — те, что им недоступны. Разум же не довольствуется очевидным, большая и прекраснейшая его часть занята тайным. Тайное требует доказательства, — но без основоположений доказывать нельзя; значит, основоположенья необходимы»⁴

Сенека не использовал термин «фундаментальный» для обозначения раздела философии, излагающего основоположения, т. е. те положения, на которых основываются разнообразные приложения

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (12).

² Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (60).

³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (64).

⁴ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХCV (61).

философии. Прикладную философию Сенека противопоставлял умозрительной философии. В дальнейшем с прикладной философией стали соотносить чистую философию. Последняя совпадала с умозрительной, но иным способом выражала ее специфику.

Различение фундаментальной и прикладной философии утвердилось в немецкой классической философии. Фундаментальная философия обозначалась тогда термином «чистая». Так, И. Кант рекомендовал не смешивать «область прикладной философии» с «чистой философией, содержащей в себе все принципы для нее»¹ Прикладную философию Кант характеризовал в сопоставлении с математикой: «Отсюда можно судить и об абсолютной ценности математики в сравнении с философией с точки зрения практического. Ценность математики — это ценность технически практического разума (умение находить средства для любой цели), ценность философии — это ценность морально практического разума и направлена на конечную цель, безусловно (категорически) повелевающую, а именно формировать людей с лучшим образом мыслей»²

Этой же традиции следовал Ф. Шлегель: «Мы разделим эту науку по образцу математики на чистый и прикладной идеализм»³ К прикладному идеализму он отнес «Естественное право» и «Замкнутое торговое государство» Фихте, натурфилософию Шеллинга, «Речи о религии» Шлейермахера. Рассматривая эволюцию философии, Ф. Шлегель подразделил скептицизм — «не обычный, но высший и прикладной» — на полемику и критику предшествующей философии⁴. Poleмика направлена на единичное: «ради этой борьбы и этого спора должны основательно изучаться мнения и системы других». В критике «исследовались и подвергались испытанию основы, принципы всех наук»⁵

По свидетельству Шеллинга, в то время натурфилософию соотносили с философией истории, которая, «по тогдашнему выражению,

¹ Кант И. Критика чистого разума. С. 494.

² Кант И. Об основанном на априорных принципах переходе от метафизических начал естествознания к физике // Кант И. Сочинения. В шести томах. Т. 6. М., 1964. С. 593.

³ Шлегель Ф. Литература // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. II. С. 26.

⁴ Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: В 2-х т. М., 1983. Т. II. С. 116.

⁵ Шлегель Ф. Развитие философии в двенадцати книгах. С. 117.

именовалась прикладной философией»¹. Исходя из того, что философия неделима и только одна, Шеллинг считал, с одной стороны, бессмысленным выделение отдельных философских наук. «Мы уже имеем философию и даже наукоучение сельского хозяйства; можно ожидать, что будет еще придумана философия способов передвижения и что, в конце концов, будет существовать столько философий, сколько вообще имеется предметов, так что среди множества философий сама философия совершенно потеряется»², — писал он. Вместе с тем Шеллинг считал возможным выделение особенных философий, раскрывающих абсолютное в особенном.

Следовательно, нет ничего предосудительного в разработке, например, философии картофеля для штата Айдахо. Прагматизм в этом случае «указывает на необходимость для человека, учреждений, коммерческих предприятий обладать системой направляющих идей, без которых предприятие — в двойном смысле как человеческой статистики, так и динамики — рискует потерпеть неудачу»³

Среди младогегельянцев, как пишут В.В. Лазарев и И.А. Рау, была популярна идея «обмирщения философии, превращения ее в социально-прикладную деятельность»⁴. Сегодня к прикладной философии относят любую область конкретной философии⁵

Излагая позицию М. Липмана, профессора Колумбийского университета, по вопросу обоснования философии для детей,

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Введение в философию мифологии. Историко-критическое введение в философию мифологии. Книга первая. С. 356.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства. М., 1999. С. 61.

³ Моро-Сир Э. Америка и философская потребность. С. 7.

⁴ Лазарев В.В., Рау И.А. Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991. С. 101.

⁵ «Applied philosophy involves the application of philosophical principles and concepts to the practical affairs of the human condition» (См.: *Dolhenty J. Philosophy of Education: An Example of Applied Philosophy*. [Электронный ресурс]. Режим доступа: / <http://radicalacademy.com/philapplied2.htm>.) Дж. Доленти к ведению прикладной философии относит философские вопросы «третьего порядка». Вопросами «первого порядка» («Что есть реальность?», «Что есть истина?», «Что есть человек?») занимается, по его мнению, дескриптивная философия, а вопросами «второго порядка» («Что есть благо?», «Что есть прекрасное?», «Каков лучше организовать общество?») — нормативная философия.

Дисциплины, которые имеют дело с вопросами «третьего порядка» (философия права, философия науки и т. д.), зависят, на его взгляд, от принципов и понятий, сформулированных в дескриптивной (метафизика, эпистемология) и нормативной (аксиология, этика, политика, эстетика) философии.

В другой публикации Дж. Доленти указывает, что прескриптивная философия

Н.С. Юлина пишет: «В какой-то мере, поясняет Липман, ее можно рассматривать как прикладную философию в том смысле, что она применяется в образовании с практической целью воспитания разумно мыслящих граждан. Вместе с тем у нее есть одно существенное отличие от других форм прикладной философии (например, философии права, философии медицины)... Другие формы прикладной философии представляют собой вторжение философов в иные сферы с целью прояснения и разрешения проблем, с которыми сталкиваются нефилософы. В то время как философия для детей есть вторжение в практику, имеющее целью философствование самих учащихся»¹

Аналогичным образом Д.М. Федяев характеризует философию техники, которая, по его оценке, сложилась в специальный прикладной раздел философской науки со своей особой проблематикой, имеющей мало общего с традиционными философскими вопросами²

Как направления практической философии рассматривают специализированные области философского знания Т.А. Алексеева и И.И. Кравченко³ Как конкретные приложения общей марксистско-ленинской философии рассматривались диалектический и исторический материализм. Так, В.В. Гречаный считает: «Нельзя не считать с очевидным фактом, что существует и успешно развивается марксистская наука об обществе (истории), располагающая собственным, относительно самостоятельным, сравнительно с общей философией, предметом, категориальным аппаратом, структурой. Вместе с тем не менее трудно, более того, весьма пагубно для понимания существа, а также системного представления марксистской философии истолковывать исторический материализм как всего лишь “примененную” к обществу или “распространенную” на общество философию, как следовательно, прикладную, специализированную философию,

включает нормативную и прикладную. Последнюю он определяет так: «It is the application of those principles and concepts derived from and based on philosophy to a study of our practical affairs and activities. (См.: *Dolhenty J. What Do We Mean By «Applied Philosophy»?* [Электронный ресурс]. Режим доступа: / <http://radicalacademy.com>.)

¹ Философия для детей. М., 1996. С. 13–14.

² Федяев Д.М. Техники философия // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 925.

³ Алексеева Т.А., Кравченко И.И. Политическая философия: к формированию концепции. С. 4.

полуфилософию»¹. Но В.В. Гречаный полагает возможным формирование естественной философии, социально-философской онтологии и гносеологии как «прикладных разделов общей философии»²

В рамках диалектики как общей философии также фиксируется противоречие фундаментального и прикладного знания. Так, например, А.А. Сорокин пишет: «Категориальный аппарат материалистической диалектики развивается в единстве прикладных и общетеоретических исследований, взаимодополняющих друг друга, в ходе критики различного рода неправильных представлений и исключений в отражении реальной действительности»³

Формирование прикладной философии В.О. Лобовиков рассматривает как закономерный этап развития философского знания: «На определенном этапе развития формальной философии возникла внутренняя потребность и тенденция к проявлению себя в виде прикладных философских исследований, к использованию моделирования тех или иных формальных аспектов философской деятельности, к экспериментированию с такого рода моделям. От спекулятивных и практических построений Раймунда Луллия, через теоретические и прикладные исследования Ады Лавлейс и Чарльза Бэббеджа, через фундаментальные труды Эрбрана и Геделя, Клини и Черча, Тьюринга и Поста до современной междисциплинарной научно-технической программы “Искусственный интеллект” тянется история тесных взаимоотношений между абстрактно-теоретическими изысканиями в сфере формальной философии и прикладными задачами, встающими перед человечеством»⁴

По свидетельству Н.С. Юлиной, поворот к прикладным исследованиям наметился в аналитической философии: «Сейчас, наверное,

¹ Гречаный В.В. Исторический материализм как общая философия // Исторический материализм и методология научного познания. Новосибирск, 1983. С. 26.

² Гречаный В.В. Исторический материализм как общая философия. С. 26. Различая фундаментальную и прикладную философию, П.В. Алексеев и А.В. Панин, наоборот, онтологию, гносеологию, социальную философию относят к фундаментальным разделам философии. См.: Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. С. 10.

³ Сорокин А.А. К вопросу о природе логических форм мышления и предмете диалектической логики // Проблемы материалистической диалектики как теории познания: Очерки теории и истории. М., 1979. С. 133. См. также: Сухенко А.И. Прикладная диалектика: Научная альтернатива марксизму. Сочи, 1996.

⁴ Лобовиков В.О. Формальная философия // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 978–979.

правильнее говорить не об исчерпанности аналитической философии, а о появлении внутри нее сильной критической струи, повороте к проблемам широкого мировоззренческого звучания, к философско-прикладной проблематике»¹ Об этом говорит и Ричард де Джордж (США): «Новый импульс я усматриваю, прежде всего, в развитии прикладной философии, имеющей дело с практическими проблемами не только в этике, но и в теории познания, в социальной науке, в естествознании»²

На широкий круг приложений претендует феноменология. Вот что пишет о ней Т.И. Ойзерман: «Философия, понимаемая феноменологически, есть, прежде всего, метод, а не система. В качестве теории она устанавливает лишь принципы феноменологического подхода, которые должны быть применены как в науках, так и во всех других сферах человеческой деятельности. Поэтому наряду с феноменологической психологией, феноменологической социологией, феноменологической эстетикой должны быть созданы феноменология восприятия, феноменология истины, феноменология религии. Как известно, последователи Гуссерля стремятся развивать его учение, прежде всего, именно в этой, условно выражаясь, прикладной сфере феноменологического философствования»³

Нетрудно заметить, что подобная исследовательская экспансия характеризует не только феноменологию, но и другие философские направления, как-то позитивизм, марксизм, постмодернизм⁴ В аспекте разнообразных приложений конкретного метода как сферу прикладной философии можно истолковать методологическое движение в целом. По крайней мере, в части, касающейся развития и применения философской методологии для решения проблем различных отраслей человеческой деятельности. В указанном смысле восходящее к неокантианству разделение мировоззренческой и методологической функций философии в превращенной форме отобра-

¹ Говорят советские философы — участники конгресса // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 93.

² Митрохин Л.Н. Голоса конгресса // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 65.

³ Ойзерман Т.И. Философия как история философии. С. 186.

⁴ Так, например, Родней Арисменди отмечал, что марксизм-ленинизм является не только философией, хотя и подразумевает определенную философию: *Арисменди Р.* Научность марксизма и актуальность понятия «марксизм-ленинизм» // Арисменди Р. Ленинизм — знамя революционного преобразования мира. М., 1979. С. 373.

жает дифференциацию дескриптивной и прескриптивной функций сознательного отражения.

И.Т. Фролов обращает внимание, что философия способна выполнять не только методологическую роль, но и решать другие задачи: «Философия способствует, прежде всего, постановке новых проблем на стыке разных наук и сфер человеческой культуры. В этом заключается ее интегративная, синтетическая функция в науке и обществе. Философия выполняет, далее, свою критическую (то есть аналитическую, исследовательскую) функцию в широком значении слова. Эта функция может быть охарактеризована также как методологическая, связанная с критикой (анализом) путей познания и действия, его методов и логических форм. Наконец, все большее значение в современных условиях приобретает ценностно-регулятивная, аксиологическая функция философии, состоящая в соотнесении целей и путей познания и действия с гуманистическими идеалами, в их социально-этической оценке»¹

С появлением множества частных приложений философии, специфика которых определялась областью приложения, характер самой философии стал выясняться на пути движения от частного к общему посредством процедуры очищения от другого, чуждого для нее. Общая для разных приложений философия стала называться чистой.

В сочинении «Метакритика пуризма чистого разума» И.Г. Гаман выделял три точки зрения на очищение философии. Во-первых, это идея независимости философии от преемственности и традиции. Во-вторых, это идея независимости философии от опыта и его повседневной индукции. В-третьих, это идея очищения от языковой формы выражения²

В.В. Зеньковский полагал, что «идея “чистой философии” есть излюбленная фикция у мыслителей Нового времени»³, «выдумка и создание мыслителей христианской эпохи»⁴, идея, рожденная

¹ Фролов И.Т. О человеке и гуманизме: Работы разных лет. С. 25–26.

² Гегель Г.В.Ф. О сочинениях Гамана // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. М., 1972. Т. 1. С. 618.

³ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 8.

⁴ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 8–9.

«в недрах религиозного сознания»¹ Чистая философия — это независимая философия, освободившаяся от функции *ancilla theologiae*. Чистая философия стремится подчинить себе, как высшей инстанции, религиозное сознание, построить «систему разумного христианства»² Очищение философии, следовательно, состоит, во-первых, в отказе от обслуживания религии, во-вторых, в притязании на руководство религией.

Пифагор первый занялся очищением мудрости. Внешне это выглядело как очищение религии. «Целью его союза, — писал И. Кант, — было, вероятно, не что иное, как очищение религии от народных заблуждений, укрощение тирании и введение в государствах большей законности»³

В немецкой классической философии проблему соотношения чистой и прикладной философии наиболее обстоятельно анализировал И. Кант. Он считал желательным не смешивать «область прикладной философии» с «чистой философией, содержащей в себе все принципы для нее»⁴

Позиция И. Канта отличается тем, что основание чистой философии усматривается в эмпирической философии. В «Основах метафизики нравственности» он пишет: «Всякую философию, поскольку она опирается на основания опыта, можно назвать эмпирической, а ту, которая излагает свое учение исключительно из априорных принципов, — чистой философией. Последняя, если же она только формальна, называется логикой; если же она занимается лишь определенными предметами рассудка, то она называется метафизикой»⁵

Там же он задавал вопрос: «Не требует ли природа науки, чтобы эмпирическая часть тщательно отделялась всегда от рациональной и чтобы собственной (эмпирической) физике предпосылалась метафизика природы, а практической антропологии — метафизика нравственности, тщательно очищенная от всего эмпирического»⁶

¹ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 9.

² Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 15–16.

³ Кант И. Логика. С. 442.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. С. 494.

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 98–99.

⁶ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 99–100.

В концептуальной схеме И. Канта чистая философия очищена от всего эмпирического и исходит из априорных принципов. Именно в таком понимании чистая философия сопоставляется с прикладной: «Можно, если угодно, подобно тому как чистую математику отличают от прикладной, чистую логику — от прикладной, точно так же отличать чистую философию нравственности (метафизику) от прикладной (а именно примененной к человеческой природе). Это наименование будет сейчас же напоминать, что нравственные принципы не следует основывать на особенностях человеческой природы: они должны быть а priori самостоятельны; из них уже необходимо иметь возможность выводить практические правила как для всякого разумного естества, так, следовательно, и для человеческой природы»¹

Чистая философия, по И. Канту, не является абсолютно самодостаточной, поскольку она производна от эмпирической философии и опирается на нее. Первичное содержание эмпирической философии черпается из практического опыта. Обыденная метафизика «отыскивала первоначальные понятия рассудка, дабы уяснить их с помощью расчленения и сделать их определенными с помощью дефиниций»² Мудрость, «больше состоящая в образе действий, чем в знании», нуждается в науке «для того, чтобы ввести в употребление ее (мудрости — *Е. Т.*) предписание и закрепить его»³

Оказывается, что моральная философия может быть не только практической (прикладной), но и чистой. Таковой она была, по оценке В.Т. Звиревича, у Аристотеля, «занятого абстрактно-логическим описанием добродетелей»⁴ Следовательно, возможна эмпирическая философия нравственности (как и природы), которая выясняет основания того, что происходит, в отличие от практической философии, которая рассматривает «законы того, что должно происходить, хотя бы никогда и не происходило»⁵

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 123.

² Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 258.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 116.

⁴ Звиревич В.Т. Античная философия // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 45.

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 139.

Чистая философия производна от эмпирической — первоначально обыденно-практической философии. А значит, первичным основанием чистой философии является философия практическая¹. Данная зависимость обычно описывается как производность физики от этики, натуральной философии от моральной философии. Приведем достаточно показательное рассуждение Г.А. Кошеленко и Л.П. Мариновича: «Поскольку человек является частью мира, физика (космология) должна была бы, с точки зрения научной логики, предшествовать этике. Но принципиальный подход стоицизма (что, впрочем, не было чертой, свойственной только этому философскому учению) был обратным. Ядром всей философской системы была этика, поэтому космологические концепции не были результатом свободного исследования, а были искусственно сконструированы, чтобы придать законченность системе, дать объяснение месту человека в системе мира и оправдать те правила, которые существовали в этике. Крайне важно, что этика стоиков была антропоцентрична, в силу этого и космология приобрела антропоцентрические черты. Эта антропоцентрическая перспектива подтверждается, прежде всего, самой природой стоической космологии, где макрокосм понимается как отображение человеческого микрокосма»².

Полагая, что «моральные законы должны иметь силу для каждого разумного существа вообще», И. Кант считал возможным независимое изложение всей морали как чистой философии, «которая для своего применения к людям нуждается в антропологии»³. Поскольку применяться к людям может не только нравственная философия, антропология является основанием и для других отраслей прикладной философии. Поскольку чистая нравственная философия имеет силу для каждого разумного существа вообще, для применения к другим разумным существам она нуждается в другой дисциплине — в столь же существенном основании различных отраслей прикладной философии. Следовательно, наряду с антропологией в структуре приклад-

¹ Как полагает В.В. Лузгин, над прикладной философией «надстраивается» фундаментальная философия. См.: Лузгин В.В. Философия как система рефлексивно-критического знания // Современные концепции философии. Казань, 1998. С. 54.

² Кошеленко Г.А., Маринович Л.П. Эпиктет. С. 10.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 123.

ной философии необходим целый класс дисциплин (эмпирического и теоретического уровня) о человеке и других разумных существах.

Развивая идеи И. Канта, о философской дисциплине этого класса писал В. Гумбольдт: «Лишь на философско-эмпирическом знании людей можно основывать свою надежду на то, что со временем мы получим философскую теорию формирования человека. А эта последняя — не просто всеобщий фундамент для отдельных приложений теории — воспитания и законодательства (которые лишь от нее могут ожидать полнейшей взаимосвязанности своих принципов), но и всеобщая, а в наши дни и настоящая потребность — мы нуждаемся в ней как в надежной руководящей нити свободного самообразования каждого отдельного человек»¹ На его взгляд, философски упорядоченную опытную теорию такого рода необходимо отграничить от всей массы прочих философских знаний.

Одной из таких дисциплин может быть философия жизни, в частности, в варианте рациовитализма. Требование практического разума в рациовитализме конкретизировано в требовании «придания разуму жизненности, в биологической локализации разума, подчинении его спонтанному»² В жизненном разуме чистый разум находит свое место, обретает подвижность и силу изменчивости.

Опыт анализа соотношения чистой и прикладной философии, с одной стороны, и соотношения теоретической и практической философии, с другой, показывает, что единство описательной и регулятивной функций философии реализуется как в теоретической, так и эмпирической формах. Описательная функция реализуется в чистой философии (собственно теоретической) и в эмпирической философии, опосредствующей ее генезис. Регулятивная функция предполагает предварительную эмпирическую локализацию приложений и последующую разработку теории отдельного объекта (например, антропологии). Пары терминов «чистая — прикладная», «теоретическая — практическая» лишь частично отражают различие дескриптивной и регулятивной функций. Терминологически более удобна оппозиция «фундаментальная философия — прикладная философия», не столь жестко ограничивающая содержание этих разделов.

¹ Гумбольдт В. Эстетические опыты. Первая часть. О «Германе и Доротее» Гёте // Гумбольдт В. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 162.

² Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. С. 29.

Основной формой реализации прикладной философии является популярная философия¹. И. Кант придавал большое значение интеграции профессиональной философии и массового философского сознания: «Сначала основать учение о нравственности на метафизике, а потом уже, когда оно установлено, ввести его путем популяризации в обиход»². В этом практически нуждаются сами философствующие массы: «Таким образом, не какая-нибудь потребность в спекуляции (к чему у него совершенно нет охоты, пока он довольствуется ролью простого здравого разума), а практические соображения побуждают обыденный человеческий разум выйти из своего круга и сделать шаг в сферу практической философии, чтобы получить здесь сведения и ясные указания относительно источника своего принципа и истинного назначения этого принципа в сопоставлении с максимами, которые опираются на потребности и склонности. Это должно помочь ему выйти из затруднительного положения, возникающего вследствие двусторонних притязаний, и избежать опасности лишиться всех подлинных нравственных принципов из-за двусмысленности, в которой он легко может запутаться»³.

Снятие затруднения требует уточнения знания. Здесь возникает указанная Д. Юмом коллизия между «точной и отвлеченной философией» и опирающейся на нее «философией легкой, житейской»⁴. Суть коллизии в том, что «большинство людей всегда предпочтет легкую и ясную философию точной, но малодоступной», так как первая «в большей мере соприкасается с обыденной жизнью, воспитывает сердце и чувства»⁵.

И. Кант предупреждал, что популярная философия требует точного «практического знания мира и людей, их понятий, вкуса и склонностей», выбора «уместных, пригодных для популяризации выражений»⁶.

¹ Одно из первых исследований этой формы философии: *Гареева Э.А.* Понятие «популярной философии»: гносеологический аспект. Автореф. дис. к. филос. н. Уфа, 2001.

² *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 121.

³ *Кант И.* Основы метафизики нравственности. С. 117.

⁴ *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. М., 1995. С. 11.

⁵ *Юм Д.* Исследование о человеческом разумении. С. 7.

⁶ *Кант И.* Логика. С. 457.

Л.М. Лопатин образцом точной и легкой философии считал творчество Р. Декарта, который искал простоты и общедоступности, думал лишь о внедрении в умы современников идей, которые могли бы быть пригодны для всех одинаково: «С мнительностью истинно оригинального таланта он старается понизить ход своих рассуждений до уровня самых средних умов, и не только не думает блистать своим глубокомыслием, но скорее заботится о том, чтобы по возможности скрыть его за обыкновенными соображениями здравого смысла. Подобно Сократу, он не боится быть банальным, если это помогает быть убедительным и наглядным»¹

Большое значение для конституирования прикладной философии имело появление философской литературы на живых национальных языках. Так, например, по наблюдению В.В. Аржанухина, вольфианство в России во многом изменило связь философии и жизни: «Оно сделало свои идеи общедоступными, отказавшись от латинского языка как атрибута философствования»²

По мнению И. Канта, популяризация является важнейшей формой дальнейшего развития философии, поскольку уточняет и конкретизирует ее содержание применительно к локальным условиям³ Кроме того, как указывал И. Кант, популяризация выполняет функцию проверки знания в массовой практике, проверки людьми, «чей рассудок не зависит ни от какой школы»⁴ Схоластическая проверка ограничена и не устраняет сомнений в ее односторонности: «Школа, как и обычный рассудок, имеет свои предрассудки. Одно здесь улучшает другое»⁵ Только массовое усвоение философии служит «доказательством полного проникновения в предмет»⁶

Исключительное значение в популяризации философии Шеллинг придавал духовному влиянию искусства: «Однако, если только искусство может придать общезначимую объективность тому, что философ способен изобразить лишь субъективно, то из этого следует еще

¹ Лопатин Л.М. Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания // Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 25.

² Аржанухин В.В. Вольфианство // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 94.

³ Идеологическая работа рассматривалась как сфера не только применения, но и творческого развития фундаментальных идей философии. См.: О состоянии и направлениях философских исследований // Коммунист. 1976–1980. М., 1981. С. 272.

⁴ Кант И. Логика. С. 457.

⁵ Кант И. Логика. С. 457.

⁶ Кант И. Логика. С. 457.

один вывод: поскольку философия, а вместе с философией и все науки, следующие за ней по пути совершенствования, были рождены и питаемы поэзией, то можно ожидать, что, достигнув своего завершения, они вернутся отдельными потоками в тот всеобщий океан поэзии, из которого они вышли»¹

Рассчитывающая на общезначимую объективность популярная философия необходимо выражается в форме искусства и только таким способом осваивает массовое сознание. Возможность художественной конкретизации философии определяется ее изложением в виде произведений философской литературы. Поэтому типология философских направлений по доминирующему стилю художественного мышления — готика, классицизм, барокко, романтизм, — имманентна как раз для стадии популярной философии.

Шеллинг полагал, что искусство вообще является единственно надежным способом проникновения философии в массы: «Тем, чем интеллектуальное созерцание является для философа, эстетическое является для его объекта. Первое, будучи необходимо только для особенной направленности духа, которую он принимает при философствовании, в обыденном сознании вообще не встречается; второе, будучи не чем иным, как общезначимым, или объективировавшимся, интеллектуальным созерцанием, может во всяком случае присутствовать в каждом сознании. Из этого ясно также, что философия в качестве философии никогда не может быть общезначимой, и понятно, почему это происходит. Абсолютная объективность дана только искусству. Можно смело утверждать: лишите искусство объективности, и оно перестанет быть тем, что оно есть, и превратится в философию; придайте философии объективность, и она перестанет быть философией и превратится в искусство. Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо»²

Гегель в «Лекциях по истории философии» уделил значительное место характеристике популярной философии. По его наблюдению, эта философия требует эмоциональной аргументации — апелляции к

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. С. 485.

² Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма. С. 486.

«сердцу, влечениям, задаткам, нашему природному бытию, моему чувству права, богу...»¹ Популярная философия должна быть соразмерна обыденному сознанию: «Популярная философия льстит нашему обыденному сознанию, кладет его в основание в качестве последнего масштаба»² На эту закономерность указывал и Б.Я. Пукшанский: «Восприятие профессиональной философии идет всегда на базе и через призму уже сложившейся у каждого собственной обыденной философии»³

По оценке Гегеля, практически вся европейская философия желала быть популярной и была популярной. Для общения с публикой в Древней Индии и в птолемеевском Египте сооружались философские театры. «...Сколько есть принятых или изобретенных философских систем, столько поставлено и сыграно комедий, представляющих вымышленные и искусственные миры»⁴, — вздыхал Ф. Бэкон. Отсюда, по отзыву Л. Фейербаха, даже «систематическая философия есть философия драматическая, театральная»⁵

С возникновением немецкой классической философии ситуация изменилась: «С появлением фихтевской философии в Германии совершилась поэтому революция. Вплоть до появления кантовской философии публика еще шла в ногу с философией; до появления кантовского философского учения философия возбуждала к себе всеобщий интерес. Она была доступна и ее желали знать; знание ее входило вообще в представление об образованном человеке. Ею поэтому занимались практики, государственные люди. Теперь, когда выступил путанный идеализм кантовской философии, у них опускаются крылья. Таким образом, уже с выступлением Канта положено было начало этому отделению от обычного способа сознания; лишь вывод этой философии, что абсолютное не может быть познано, сделался общепринятым. Еще больше разошлось с философией обыденное сознание, когда появилось фихтевское философское учение, и оно сразу распространилось с ее спекулятивной стороной. Ибо “я” Фихте не есть только “я” эмпирического сознания, а согласно его учению, мы

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 142.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 423.

³ Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. С. 150.

⁴ Бэкон Ф. Новый органон. С. 20.

⁵ Фейербах Л. К критике философии Гегеля. С. 33.

познаем и знаем также и такие всеобщие определения мысли, которые не входят в состав обычного сознания. Таким образом, со времен Фихте спекулятивное сделалось предметом занятия немногих людей. Фихте, правда, писал, в особенности свои последние произведения, с намерением сделать их популярными, например, “Попытка заставить читателей понять” Он, однако, не достиг этой цели. Публику укрепили в этой ее позиции философские учения Канта и Якоби, и она согласилась с ними *utiliter* (с пользой для себя), сделала вывод, что знание о боге является непосредственным, истиной, с которой люди знакомы с самого начала, еще до того, как они что-либо изучали, и философия, таким образом, представляет собою нечто лишнее»¹

В истории философии оставались только самые известные философы, чьи учения оказались наиболее популярны. Отсюда следует конкретный прагматический вывод, сформулированный А. Грамши. По его убеждению, поскольку рано или поздно «любая философия стремится стать обыденным сознанием», то разрабатывать следует философию, «уже обладающую распространенностью или имеющую способность распространяться благодаря тому, что она связана с практической жизнью и вытекает из нее, философию, которая стала бы обновленным обыденным сознанием»²

Овладевая массами, философия становится материальной силой. На следующей стадии развития философская деятельность переходит в инженерно-техническую форму. Т.А. Алексеева и И.И. Кравченко подчеркивают, что античная философская мысль определила основную общественную функцию (политической) философии: быть практической, опираться на эмпирический анализ реальной политики и возвращаться к ней в формах философской теории, философских концепций и проектов. Разрабатывая законы и политические проекты, философы выполняли конструктивные функции³

Вся организация философской деятельности нацелена на ее практическую реализацию. Описывая пристанище философов — Дом Соломона — персонаж «Новой Атлантиды» говорит: «Целью нашего

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 534–535.

² Грамши А. Тюремные тетради. С. 32.

³ Алексеева Т.А., Кравченко И.И. Политическая философия: к формированию концепции. С. 4.

общества является познание причин и скрытых сил всех вещей; и расширение власти человека над природою покуда все не станет для него возможным»¹ Деятельность философов специализирована: «Двенадцать из нас отправляются в чужие земли, выдавая себя за представителей других наций (ибо существование нашей страны мы храним в тайне), и отовсюду привозят нам книги, материалы и описания опытов... Трое из нас извлекают материал для опытов, содержащийся в книгах. Их называем мы похитителями. Трое других собирают опыт всех механических наук, равно как и всех свободных искусств и тех практических знаний, которые не вошли в науку. Их мы называем охотниками за секретами»²

В фрагменте «Три мыслителя равны одному пауку» Ф. Ницше так описывает разделение философского труда: «В каждой философской секте друг за другом следуют три мыслителя в следующем порядке: первый выделяет из себя основу, второй тянет из нее и плетет искусную сеть, третий подкарауливает жертву, которая может в ней запутаться и старается жить философией»³

В советской философии также указывалось на социально значимую дифференциацию функций философии. Так, например, Л.Е. Анисимова, Г.П. Макарова и А.М. Агальцев писали: «Фундаментальной функцией философии в обществе является социально-управленческая (духовно-практическая). Информационная же (познавательная) функция является вторичной: она имеет своим смыслом рациональное обоснование мировоззрения и полностью определена его содержанием и структурой»⁴. В качестве основного продукта философской деятельности в обществе они рассматривают не обобщенную картину мира, а специфическую философскую программу преобразования действительности. Программное обеспечение является внешним выражением философского проективизма.

¹ Бэкон Ф. Новая Атлантида // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1972. Т. 2. С. 514. О философской инженерии см.: Оконешиников В.И. Культурологические истоки и гносеологическое обоснование философской инженерии. Автореф. дис. к. филос. наук. Якутск, 1993.

² Бэкон Ф. Новая Атлантида. С. 522.

³ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. С. 214.

⁴ Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности. С. 99.

В школе М.А. Розова философию рассматривали в ее инженерном предназначении. По мнению М.А. Розова, философия интересуется не столько тем, что есть, сколько тем, что должно быть. Следовательно, философ рассуждает в модальности не существования, а долженствования. М.А. Розов и Н.И. Кузнецова также напоминали: «Мы точно забыли, что задача не только в том, чтобы объяснить мир, но и в том, чтобы изменить его»¹ И выдвигают следующую задачу: «Мы должны спроектировать и построить систему исходных оснований человеческого познания и деятельности, должны сконструировать смысл человеческого существования»² Благодаря этому философия становится механизмом обеспечения человеческой свободы. Цель философии С.С. Розова, Л.С. Сычева и О.Б. Соловьев определяют как приобретение арсенала отрефлексированных критериев выбора, обеспечивающих его свободу и формирующих его как личность, способную к рационально обоснованному действию³ Философия понимается как социальная служба — служба обеспечения свободы⁴ Разделяя данную интерпретацию философии, Г.А. Антипов и А.Н. Кочергин видят функцию исторического материализма в разработке методологии социальной инженерии, т. е. выявлении способов теоретической деятельности, на базе которых она строится⁵

Социально-инженерная функция философии часто оценивалась негативно. Так, М.С. Козлова усматривает в историческом материализме «обоснование последующих практик формирования нового человека, начиная с техник направленного изменения сознания и кончая ГУЛАГом»⁶

Некоторые сомнения в отношении возможностей использования социальной философии в прикладных целях высказал С.Н. Еремин. Он критически оценивает уровень разработки социальной философии: «Ведь существует лишь набор самых общих, отчасти сведенных воедино, отчасти разведенных по разным предметностям идей и по-

¹ Кузнецова Н.И., Розов М.А. Сознание и проблема человека. С. 13.

² Кузнецова Н.И., Розов М.А. Сознание и проблема человека. С. 13.

³ Розова С.С., Сычева Л.С., Соловьев О.Б. Философия: Курс авторизованного изложения. С. 57.

⁴ Розова С.С., Сычева Л.С., Соловьев О.Б. Философия: Курс авторизованного изложения. С. 19.

⁵ Антипов Г.А., Кочергин А.Н. Методологические аспекты проблемы конституирования исторического материализма как системы философского знания. С. 15.

⁶ Козлова Н. Исторический материализм. С. 230.

ложений, причем зачастую столь высокого уровня абстракции, что для их внедрения в жизнь требуется их существенная операционализация. Общие положения — синоним лозунгов — не материализуются в чистом виде в практике, но только в головах людей, а условия, при которых они могут быть реализованы, носят вероятностный характер, предоставляя каждый раз проблему выбора вариантов и внесения корректив в самые исходные положения общего характера, быть может, даже их отрицание»¹

С.Н. Еремину представляется «весьма проблематичной, если вообще целесообразной, сама возможность напрямую “пристроить” социальную философию в качестве инварианта “инженерной” науки к практическому строительству»². Более того, развертывание социально-философской онтологии он рассматривает как фактор, ограничивающий спонтанность общественного развития. «Таким образом, попытки установить тесную связь социально-философской онтологии с действительностью посредством придания первой своего рода “инженерной” функции в любом случае проблематично, в худшем — просто нерационально»³, — заключает С.Н. Еремин.

Ретроспективный анализ истории философского проектирования показывает, что инженерная реализация философии рациональна, по крайней мере, в том, что ограничивает спонтанность общественного развития. Дискредитация умозрительных проектов ограничивает и переориентирует развитие самой философии, открывая перспективу альтернативным социальным проектам. Так, в некоторых халифатах философские проекты идеального государства стали основой для не совсем удачных социальных преобразований. Не будучи преследуемо со стороны государства и религии, философское социальное проектирование, постепенно утратило свое влияние и было вытеснено исламскими доктринами⁴

Практические неудачи философов в реализации проектов общественного переустройства стимулировали становление философских школ. В этих школах философы находили *tabula rasa*, проводили про-

¹ Еремин С.Н. Онтология и реальность. С. 14–15.

² Еремин С.Н. Онтология и реальность. С. 15.

³ Еремин С.Н. Онтология и реальность. С. 15.

⁴ Архипова И.В. Концепции идеального государства в средневековой арабской философии // Первые Кузбасские философские чтения: Материалы Всероссийской научной конференции (5—6 октября 2000 г., Кемерово). Кемерово, 2000. С. 14.

ектные испытания, обрабатывали технологии социального взаимодействия. Адаптированная к нуждам школьного образования форма прикладной философии получила название школьной философии.

Школьная философия обычно оценивалась как далекая от жизни. Суть проблемы, по-видимому, уловил А. Шопенгауэр. Обращаясь к студентам, он оговаривался: «Итак, я не могу предположить, что дух ваш — *tabula rasa* по отношению к предмету моих лекций»¹ «Каждый из вас приносит уже с собою совершенно готовую философию, — предупреждал А. Шопенгауэр, — мало того, каждый из вас и сюда пришел, лишь уповая, по крайней мере наполовину, услышать подтверждение своей философии»² С этим связан трагизм преподавания философии: «Но подлинная публика истинных философов столь малочисленна, что даже учениками, способными их понимать, столетия дарят их скудно»³

Возможность случайного совпадения философских убеждений преподавателя и философских представлений аудитории невелика хотя бы из-за возрастного барьера. Идея возрастной детерминации типов философского восприятия была выдвинута Й.В. Гете: «Каждому возрасту человека соответствует известная философия. Ребенок является реалистом: он также убежден в существовании груш и яблок, как и в своем собственном. Юноша, обуреваемый внутренними страстями, должен следить за собою. Забегая со своим чувством вперед, он превращается в идеалиста. Напротив, у мужчины все основания стать скептиком. Он хорошо делает, когда сомневается, надлежащее ли средство выбрал он для своей цели. Перед поступком и во время поступка у него все основания сохранять подвижность рассудка, чтобы не сетовать потом на неправильный выбор. Старик же всегда будет тяготеть к мистицизму. Он видит, как много вещей зависит от случая: неразумное удастся, разумное идет прахом, счастье и несчастье неожиданно уравнивают друг друга»⁴

Ф. Ницше полагал, что любая философская система закрепляет специфику возрастного опыта ее создателя: «Всякая философия есть философия известного возраста. Возраст, в котором философ обрел

¹ Шопенгауэр А. Введение в философию. С. 25.

² Шопенгауэр А. Введение в философию. С. 23.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 1. С. 291.

⁴ Гете И.В. Избранные философские произведения. М., 1964. С. 369.

свое учение, звучит в нем, и он не избегнет этого, как бы не возносился он над веком и временем. Так философия Шопенгауэра остается отражением горячей и тоскливой молодости: старые люди не могут так мыслить; философия Платона напоминает середину тридцатых годов, когда обыкновенно происходит столкновение горячего и холодного потоков, порождающее водяную пыль и пыльные облака, а при благоприятных условиях и при солнечном свете, очаровательную радугу»¹

Платон сетовал: «В настоящее время если кто и касается философии, так это подростки, едва вышедшие из детского возраста...»². Из соображений безопасности Платон советовал допускать граждан к изучению диалектики лишь на тридцатом году жизни. Аристотель: «Ибо похоже на лепет то, что говорит обо всем прежняя философия, поскольку она была молода и при своем начале»³. Лепечут люди в младенчестве. Младенчество ближе к полноте начала. В младенчестве человек помещен в истину. «Исповедь» Августина начинается воспоминанием о собственном младенчестве и завершается младенчеством мира, достигаемым интеллектуальным напряжением⁴. Просвещение И. Кант оценивал как выход из несовершеннолетия человеческого разума.

Вдохновенные слова о пользе детей для философии были сказаны Л. Шестовым: «Мы должны были бы учиться у детей и ждать от них откровений. Весь наш философский интерес, вся наша “чистая” любознательность должна была быть направлена к тому, чтобы восстановить в своей памяти то, что мы восприняли в счастливую пору, когда для нас были еще новы все впечатления бытия и когда мы воспринимали действительность, не подчиняясь постулатам, диктуемым практическими нуждами, — признает Л. Шестов. — Если мы хотим “абсолютного” знания, если мы хотим видеть “непосредственно”, как видит живое и разумное существо, не связанное “предпосылками”, не умеющее еще ничего бояться и не боящееся

¹ Ницше Ф. Смешанные мнения и изречения. С. 237.

² Платон. Государство. 498а. Реконструкцию генезиса философии взрослых из философствования мальчиков. См.: *Пятигорский А.М.* Философия одного переулочка.

³ Аристотель. Метафизика. 993а.

⁴ *Неретина С.С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 147–153.

даже быть “страшным” — terrible, первой заповедью для нас должно быть: будьте как дети»¹

Ярко выраженное первенство детской философии создает основу для коммуникации поколений. Австралийский философ Г. Метьюс вообще определяет философию «как попытку взрослых ответить на приводящие в замешательство вопросы детей»²

Необходимость в формировании философского сознания не только взрослых, но и детей очевидна. «Каждый знает, — кто завоеует молодежь, обладает будущим»³, — напоминал К. Ясперс. Но оговаривался: «Молодежь обретает фальшивый вес и вынуждена оказаться несостоятельной, ибо становление человека возможно только если он растет на протяжении десятилетий и в строгости формируется посредством последовательности шагов»⁴

Профессиональное пребывание в школе трансформирует философию в педагогику. С.И. Гессен писал, что «философия, подобно всем другим ветвям чистого знания, имеет также свое практическое приложение, свою “технику”, и что это приложение философского знания к жизни есть не что иное, как педагогика...»⁵

Особенности учебного процесса требуют конкретной организации философской деятельности. На этом вопросе подробно останавливался А. Грамши: «В процессе преподавания философии, направленного не на ознакомление учащегося с историческим развитием философии, а на формирование его индивидуальной культуры, помогающего критически разработать собственное мышление, чтобы влиться в идеологическое и культурное сообщество, необходимо от-

¹ Шестов Л. На весах Иова (Странствования по душам). С. 197.

² Философия для детей. С. 37. См. также: Болотов А.Т. Детская философия, или нравоучительные разговоры // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. Свердловск, 1990. С. 332—343.

³ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 353.

⁴ Ясперс К. Духовная ситуация времени. С. 354.

⁵ Гессен С.И. Педагогика. Введение в прикладную философию. М., 1995. С. 269. Идея педагогики как собственного приложения философии сегодня развивается многими исследователями: Философия и педагогика: проблемы взаимосвязи. Свердловск, 1988; Гололобова Т.А. Педагогика как прикладная философия: Российская традиция // Философия и социология образования на пороге XXI века: Тез. межрегион. науч.-практ. конф. (Екатеринбург, 26 — 27 апреля 1996 г.). Екатеринбург, 1998; Гололобова Т.А., Емельянов Б.В., Наумов Н.Д. Русская философия как педагогика (вторая половина XIX — начало XX в.): Учебное пособие. Екатеринбург, 1999.

талкиваться от уже известного ему, от его личного философского опыта (предварительно продемонстрировав, что он им располагает, что он “философ”, не осознавая этого). И поскольку предполагается некий средний уровень культуры и интеллекта учащихся, вероятно, располагающих лишь фрагментарными, отрывочными сведениями и совершенно не подготовленными в методологическом и критическом отношении, следует отталкиваться в первую очередь от “обыденного сознания”, затем от религии и только на третьем этапе — от философских систем, разработанных традиционными интеллектуальными группами»¹

На роль предпосылочного знания в формировании философского сознания учащегося обращали внимание С.Н. Еремин и С.Г. Ларченко. «Задача совершенствования преподавания философии в высшей школе требует философского осмысления самого процесса передачи философского знания, разработки методологических основ его анализа и способов оптимизации, — писали они. — Сложность сформулированной таким образом задачи бесспорна — достаточно вспомнить ту неудачу, которую потерпел Гегель в роли директора гимназии, равно как и те трудности, с которыми он сталкивался уже как профессор университета»². На их взгляд, разработка методологии методики преподавания философии в высшей школе требует разрешения парадокса, состоящего в том, что «сама философия, в своем историческом развитии, выступает в качестве предпосылки действительного присвоения себя мышлением людей»³

Возможность овладения философией определенного исторического типа учащимися формируется благодаря достигнутому уровню общего образования. Дело в том, что учащиеся незаметно для себя знакомятся с философскими представлениями, ассимилированными другими формами общественного сознания. Содержание этого процесса раскрывает Б.Я. Пукшанский: «Между профессиональной и непрофессиональной (обыденной) формами философского сознания имеет место сложное взаимовлияние. С одной стороны, что уже от-

¹ Грамиш А. Тюремные тетради. С. 155.

² Еремин С.Н., Ларченко С.Г. Роль предпосылочного знания в формировании философского сознания специалиста // Проблема человека и гуманитарные науки. Новосибирск, 1988. С. 110.

³ Еремин С.Н., Ларченко С.Г. Роль предпосылочного знания в формировании философского сознания специалиста. С. 114.

мечено ранее, профессиональная философия работает со стихийно складывающимися философскими предпосылками, критически анализируя, эксплицируя, оформляя их в последовательную теоретическую систему. С другой же стороны, продукты этой философской деятельности продолжают свою дальнейшую жизнь не только в самой профессиональной философии, но и в широком повседневном быденном сознании, куда они проникают и где усваиваются через разнообразную учебную, популярную, художественную литературу, публицистику и иные средства популяризации»¹

В процессе преподавания философии происходит актуализация и упорядочение сложившихся философских представлений. Поэтому С.Н. Еремин и С.Г. Ларченко важнейшим принципом построения методики преподавания философии в высшей школе считают планомерное, организованное системно, на основе межпредметных связей и комплексных решений политико-воспитательной работы, формирование предпосылочного знания, источниками которого являются практическая социальная деятельность учащихся, теоретическое освоение естествознания, художественное отражение мира²

Завершающей формой становления прикладной философии является домашняя философия. Человек, испытывавший отвращение к домашней философии, шел в люди, и подобно Демокриту покидал дом. «Разумеется, с привычками к домоседству трудно быть хорошим философом... — писал Л. Шестов. — Пока оседлые люди будут искать истину, яблоко с дерева познания не будет сорвано. За это дело должны взяться бездомные авантюристы, кочевники, для которых *ibi patria ubi bene*»³. В Греции бездомные философы нередко селились при храмах⁴

В странствиях Протагор обучал науке, которую определял как «смышленость в домашних делах, умению наилучшим образом управлять своим домом, а также в делах общественных; благодаря ей

¹ Пукшанский Б.Я. Обыденное знание. Опыт философского осмысления. С. 82–83.

² Предпосылочное философское знание проявляет себя в тех ошибках, которые допускают обучаемые при усвоении какого-либо конкретного философского учения, например, марксистско-ленинской философии. Поэтому возникает проблема управления процессом освоения философии. См. об этом: Зотов Г.Г. К вопросу об управлении процессом усвоения философских знаний // Проблемы логики и методологии науки. Новосибирск, 1973.

³ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. Опыт адогматического мышления. С. 59.

⁴ История философии: Запад–Россия–Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 80.

можно стать всех сильнее и в поступках и в речах, касающихся государства»¹ В этом он следовал Пифагору, который не менее, чем любомудрием, удивлял своим умением управлять домохозяйством²

Процесс доместикации, одомашнивания философской культуры продолжил Сократ. Гегель говорит: «Верно во всяком случае то, что способ его трактования философии делает ее популярной. К этому еще прибавилось то обстоятельство, что его смерть придала ему трогательный и всем доступный интересный лик невинного страдальца. Цицерон, который, с одной стороны, направлял свое мышление на вопросы настоящего момента, с другой — придерживался мнения, что философия должна быть скромной, так что он даже не находил для нее никакого особого содержания, хвалил в Сократе (это часто повторяли потом за ним), как характерную и наиболее возвышенную его черту, что он низвел философию с небес на землю, ввел ее в хижины и в повседневную жизнь человека или, как выражается Диоген Лаэртский, вывел ее на рынок. Это есть именно то, что мы сказали. Выходит так, как будто наилучшая и наиистиннейшая философия представляет собой лишь домашнее средство или кухонную философию, которая приспособливается ко всем обычным представлениям человека и в которой мы видим друзей и беседующих между собою на тему о честности и обо всем том, что можно познать на земле, не побывав в глубине неба — или, вернее, в глубине сознания, а это как раз и есть именно то, на что Сократ, как думают сами популярные философы, осмелился первым»³

Домашняя философия, с одной стороны, является приложением философии к нуждам отдельного человека. С другой стороны, она перерабатывается в процессе повседневной жизни. Поэтому не удивительно, что «человек, испытывающий отвращение к философии и презирующий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию»⁴. Прикладная философия утрачивает специализированный характер, переходит в свою противоположность и становится собственной превращенной формой.

¹ Платон. Протагор // Платон. Апология Сократа, Критон, Ион, Протагор. М., 1999. 319а.

² Ямвлих. Жизнь Пифагора. С. 107.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 36–37.

⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 238.

§ 5. Уровни философской практики

В античности, как отмечал Гегель, «“софос” значило вместе с тем мудрец, действующий практически, — однако не только для себя»¹. На материале античной философии П. Адо поставил проблему выделения в структуре философской деятельности опосредствующей ее практики: «Не пора ли нам вновь открыть для себя античное понятие “философа” — того живущего в мире и делающего свой выбор философа, без которого понятие философии утратило бы смысл? Что если мы определим философа не как преподавателя или автора научных трудов, развивающего философский дискурс, а, в соответствии с античным представлением, как человека, ведущего философскую жизнь? Я думаю, назрела необходимость пересмотреть обычно употребление слова “философ”, применяемого, как правило, лишь к теоретику: его нужно прилагать и к тем, кто именно практикует философию, ведь и христианин может практиковать христианство, не будучи теоретиком и богословом. Вовсе не обязательно самому строить философскую систему, чтобы вести образ жизни философа»²

Разделение теории и практики философии воспринимается как явление недавнее³. В Индии мудрость рассматривалась как действие, а действие как мудрость⁴. Как только появлялась новая система, ее сторонники создавали школу этой философии и жили ею, передавая ее поколениям своих приверженцев, которые следовали их образу жизни и мысли⁵. Поскольку практика йоги принималась всеми системами, говорят о практичности индийской философии как уникальной черте, отличающей ее от западной философии⁶.

В афроцентричной философии, как утверждает А.П. Дю Туа, философия всегда связывается с практическими делами. Структурно

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 224.

² Адо П. Что такое античная философия? С. 290.

³ Сам термин «философская практика» воспринимается как необычный. См., например: Балашов Л.Е. Философская практика // Здравый смысл. 2000. № 17.

⁴ Чаттопадхья Д. Живое и мертвое в индийской философии. С. 132.

⁵ Чаттерджи С., Датта Д. Индийская философия. С. 23.

⁶ Рубановская В.Г. — В. К. Шохин. Брахманистская философия // Вопросы философии. 1995. № 12. С. 148.

«философское мышление включает и абстрактное теоретизирование, и практическое действие»¹

В древнерусской культуре, пишет В.В. Мильков, мудрость считалась не интеллектуально-познавательной, а духовно-практической деятельностью, выраженной в праведной жизни². У истоков этой отечественной традиции стоял Константин-философ³. П.А. Флоренский отмечал, что в святоотеческой традиции философ — не мыслитель, а мудрец, созерцатель-аскет⁴. «Это — народный идеал “живой души”, характеризующийся малообычным для Запада сочетанием мистики со строгой логикой, отдания себя Богу с деятельною любовью, религиозной традиции с политической прогрессивностью, короче — гармоническим сочетанием умозрения и практической деятельности»⁵. Философия Декарта, Юма, Канта, Гегеля — дело кабинета.

Деятельность Лихудов завершила длившийся в русской философии весь XVII в. мировоззренческий поворот, в результате которого она утратила свою роль как образа жизни, как осуществления истины. Как и в Западной Европе, ее место заняла философия, понимаемая как теоретическая деятельность, совершающаяся по строго определенным общезначимым правилам⁶.

Впрочем, западная техника — законченная метафизика⁷. Практические свидетельства истинности философий, по Ф. Бэкону, это плоды и изобретения, облегчающие и улучшающие положение людей⁸. Философия подчиняет себе практику для укрепления власти над природой. «Таким образом, исследование форм, которые (по смыслу и по

¹Дю Туа А.П. Влияние философии развивающихся стран и стран с переходной экономикой на философию нового тысячелетия // Вопросы философии. 1998. № 12. С. 53.

²Мильков В.В. Изборник 1073 // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 175.

³Безобразова М.В. Рукописные материалы к истории философии в России // Ванчугов В. Женщины в философии (Из истории философии в России конца XIX — начала XX вв.). М., 1996. С. 270.

⁴Известный славист И.П. Смирнов указывает на еще один способ бытия философом по-русски: «Такие люди, как Иван Грозный или Сталин, были философами in actu». (См.: Пятигорский А., Смирнов И. О вреде и пользе истории и философии для жизни (две империи на рубеже тысячелетий) // Неприкосновенный запас. 2003. № 5. [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.nz-online.ru/print.phtml?aid=20010664>.)

⁵Флоренский П.А. К почести вышнего звания (черты характера архим. Серапиона Машкина) // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 207–208.

⁶Аржанухин В.В. Лихуды // Русская философия: Словарь. М., 1999. С. 267.

⁷Хайдеггер М. Преодоление метафизики. С. 218

⁸Бэкон Ф. Новый Органон. С. 39.

их закону) вечны и неподвижны, составляет метафизику, а исследование действующего начала и материи, скрытого процесса и скрытого схематизма (все это касается обычного хода природы, а не основных и вечных законов) составляет физику. Им и подчиняются подобным образом две практики: физике — механика, метафизике (в очищенном смысле слова) — магия вследствие обширных путей ее и большей власти над природой»¹ Задачу естественной философии Ф. Бэкон видел в восстановлении и укреплении всего преходящего путем искусного управления природой²

Развернутое учение о философской практике выдвинул Д. Анахт, философ Великий и Трижды Непобедимый. Он говорил, что «совершенный философ должен украсить себя не только теорией, но и практикой»³. Познав благо, философ выстраивает благое бытие: на основе теории образует и упорядочивает практику. Соотношение философской теории и философской практики Д. Анахт определял так: «Необходимо знать, что обе эти части одолеваются друг другом и одолевают друг друга. Так, теория одолевает практику по подлежащему, ибо теории с целью познания подлежит все сущее, а практике — только лишь человеческие души, так как она украшает только душу человека, но не безрассудных животных. А теория познает сущность и разумных и неразумных. Практика же одолевает теорию по цели, ибо целью теории является истина, целью же практики является добро, так как с помощью практики философия украшает нравы, творя добро путем отвержения страстей. С помощью же теории украшается истина, так как именно теория учит нас истинным вещам. А добро превышает истину, как наиболее общее и всеобъемлющее, так как все, что истинно, то добро, но все доброе истинно; ведь бывает же иногда, что и ложь оказывается добром»⁴

По словам Аристотеля, философия всегда отличала себя от софистики выбором образа жизни⁵ Философская практика для других манифестирована в пифагорейском образе жизни. Об этом образе жизни с юмором пишет Ф. Гиренок: «Вот съездил Пифагор в Египет

¹ Бэкон Ф. Новый Органон. С. 90–91.

² Бэкон Ф. О мудрости древних. С. 253.

³ Анахт Д. Определения философии. С. 93.

⁴ Анахт Д. Определения философии. С. 82–83.

⁵ Аристотель. Метафизика. 1004а.

и стал важен... Все греки едят мясо и бобы. А он не ест... Ну а греки — они как дети. Чуть что — к нему»¹

Пифагорейская практика ритуальна. Совмещение обрядовых техник разных народов гарантировало непорочность и незапятнанность философской жизни. Пифагорейцы надеялись перейти в род богов: «Но в род богов не дозволено перейти никому, кто не был философом и не очистился до конца, — никому, кто не стремился к познанию. Потому-то, милые мои Симмий и Кебет, истинные философы гонят от себя все желания тела, крепятся и ни за что им не уступают, не боясь разорения и бедности, в отличие от большинства, которое корыстолюбиво и хотя они, в отличие от властолюбивых и честолюбивых, не страшатся бесчестия и бесславия, доставляемых дурной жизнью, они от желаний воздерживаются»²

Наедине с собой и в заботе о себе совершенный мудрец неизменно бережлив и беден, печален и хмур, к самому себе взыскателен и суров, для других тягостен и ненавистен, бледнолиц и подслеповат, тощ и хил. Преждевременно состарившийся и поседевший, он убивает лучшую часть жизни на непрестанные бдения, заботы, труды, не вкушая никаких наслаждений, и до срока расстается с жизнью: он и не жил вовсе³

Поскольку образ жизни переходит в образ смерти, то Секст Эмпирик, как полагает В.П. Лега, приходит к отказу от идеи выбора образа жизни вообще⁴ С другой стороны, учение об атараксии, как отмечал С. Кьеркегор, открыло возможность «поэкспериментировать на собственном существовании»⁵, поставить экзистенциальный эксперимент абстрагироваться от существования.

Трансформация экзистенции и трансцендирование выражаются в практике отделения души от тела. Практика философской смерти

¹ Гиренок Ф. Пато-логия русского ума. Картография дословности. С. 13.

² Платон. Федон. 82е.

³ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости // Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1991. С. 78.

⁴ Лега В.П. Секст Эмпирик: скептицизм как образ жизни // Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., 1991. С. 219.

⁵ Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» // Логос. Философско-литературный журнал. 1997. № 10. С. 146.

Об экспериментах с образом философской жизни см.: Крючкова М.А. Феномен «философской жизни» в русской культуре XVIII в. (По поводу мемуаров И.Д. Ершова) // Человек эпохи Просвещения. М., 1999. С. 138–154.

проявляется в том, что философ чуждается супружеской жизни. «Кто из великих философов до сих пор был женат? — спрашивал Ф. Ницше. — Гераклит, Платон, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Кант, Шопенгауэр — не были; более того, их невозможно даже представить себе женатыми»¹

Доказывая целесообразность безбрачия философов, Ф. Бэкон ставил в пример Орфея: «Очень разумно говорится в мифе также и о том, что Орфею была отвратительна мысль о браке; ведь радости брака и любовь к детям очень часто отвлекают людей от великих и возвышенных деяний на благо государство, и они считают достаточным, если достигнут бессмертия не своими делами, а своим потомством»² Делом философа оказывается достижение бессмертия, чему семейная жизнь препятствует.

Бездетность философов в чем-то оправданна. Злые языки говорили: «Почему-то нет удачи людям, приверженным мудрости, ни в одном из дел их, особенно же — в детях, как будто сама предусмотрительная природа заботится о том, чтобы болезнь мудрования не распространилась слишком широко. Известно, что сын Цицерона был настоящим выродком, а мудрый Сократ имел детей, более похожих на мать, чем на отца, иными словами, как правильно заметил некто, настоящих дураков»³

Умиравший Сократ, полагал В.С. Соловьев, только радовался, что навсегда уходит из мира ложного бытия в область истинно-сущего⁴. Интерес к смерти, по мнению В.С. Соловьева, исключает практическую задачу преобразования этой жизни. И община монахов, и государство философов — временная сделка мудреца с ложной жизнью: «Настоящее же его удовлетворение — только чистое безразличие нирваны в первом случае и чисто мысленный мир идей — во втором»⁵

Впрочем, по масштабу исторического влияния жизнь и смерть Сократа сопоставимы с жизнью и смертью Христа. Отказ философа

¹ Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение // Ницше Ф. Сочинения в двух томах. М., 1997. Т. 2. С. 482.

² Бэкон Ф. О мудрости древних. С. 254.

³ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. С. 59.

⁴ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 321.

⁵ Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия. С. 321.

от личного участия в преобразовании общества имел практический эффект. Сенека говорил, что «долог путь наставлений, краток и убедителен путь примеров». Клеанф, приводит пример Сенека, стал точным подобием Зенона, потому что «он делил с ним жизнь, видел скрытое, наблюдал, живет ли Зенон в согласии со своими правилами». Ученики Сократа, разошедшиеся потом в разные стороны, больше почерпнули из нравов, чем из слов его¹

Характеризуя феномен мудреца, В.В. Назаров констатирует, что причастность мудрости показывается и доказывается образом жизни. «“Плачущий” Гераклит — вот истинный символ философской мудрости, так же как и “смеющийся” Демокрит, “пирующий” Сократ или “бродяжничающий” Диоген. Подлинное лицо философа-мудреца открывается в способности плутовской трансформации высшего знания в психофизические или поведенческие формы общезначимого характера»² Такое поведение В.В. Назаров называет сверхситуативным поведением, творением символа.

Примером семиотически значимой практики философа является образ жизни В.С. Соловьева. «Соловьева запомнили, как никого другого из наших мыслителей, — пишет П.А. Сапронов. — Рост, сложение, прическа, черты лица, смех, безбытность, безоглядная и безбрежная щедрость, общительность, перемежающаяся приступами молчаливой меланхолии, — все это стало не просто печатными мемуарами и устными анекдотами, но навсегда неотрывно от нашего представления о Соловьеве»³

Философский образ жизни и смерти был основательно продуман и манифестировал образ философской мысли. По сообщению Страбона, джайнские аскеты заканчивали жизнь по-разному: «Люди твердого характера бросаются на меч или в пропасть; избегающие страданий — в морскую пучину, люди, привыкшие переносить страдания, кончают жизнь повешением, а люди пылкого нрава бросаются в огонь»⁴

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. VI (6).

² Назаров В.В. Феноменология мудрости: Образы мудреца в истории культуры: Нравственно-философское исследование. С. 189.

³ Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. С. 386.

⁴ Цит. по: Бонгард-Левин Г.М. Древнеиндийская цивилизация. Философия, наука, религия. С. 87.

Поэтому образ смерти также оценивался как критерий практической истинности философии. Так, Ж.О. Ламетри писал: «Но все-таки нахожу, что у Сенеки больше силы, чем у Цицерона. Если последний был больше философом в теории, то Сенека был им больше на практике: более решительный, хотя и менее последовательный, он пошел на смерть твердым и бестрепетным шагом, и конец его, не столь радостный, как у Петрония, но достойный славы и такой, какому Цицерон мог бы завидовать, но какому он бы никогда не последовал»¹

Сенека принял смерть, будучи уверен, что мудрец «не заключен в пределах того же земного срока, что прочие смертные; он не связан законами рода человеческого; все века служат ему, как богу»². Далее он пояснял: «Мы можем спорить с Сократом, сомневаться с Карнеадом, наслаждаться покоем с Эпикуром, побеждать человеческую природу со стоиками, или выходить за ее пределы с киниками. Раз природа вещей позволяет вступить в общение с любым веком, то, почему бы, нам не обратиться всей душой от этого ничтожного, мимолетного, переходного обрывка времени, который зовется настоящим, к неизмеримой вечности, где мы к тому же с лучшими из людей?»³ Отсюда он делал жизнеутверждающий вывод: «Только те из людей, у кого находится время для мудрости, имеют досуг; только они одни и живут. Они сохраняют нерастраченными не только собственные годы: к отведенному им времени они прибавляют и все остальное, делая своим достоянием все годы, истекшие до них»⁴

Итак, только философ и живет. *La bete philosophe*, полагал Ф. Ницше, «инстинктивно стремится к оптимуму благоприятных условий, при которых оно может развернуться во всю силу и достичь максимума чувства власти...»⁵. Находя оптимум условий для высшей духовности, философы «утверждают свое существование, и только свое существование...»⁶

Примером тому было недолгое владычество философов при Марке Аврелии, который назначал их на государственные посты, расточал им

¹ Ламетри Ж.О. Анти-Сенека, или Рассуждение о счастье // Ламетри Ж.О. Сочинения. М., 1983. С. 293.

² Сенека Л.А. Диалоги «О скоротечности жизни». С. 32.

³ Сенека Л.А. Диалоги «О скоротечности жизни». С. 32.

⁴ Сенека Л.А. Диалоги «О скоротечности жизни». С. 32.

⁵ Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение. С. 482.

⁶ Ницше Ф. К генеалогии морали. Poleмическое сочинение. С. 483.

почести, воздвигал им статуи и приносил жертвы. Э. Ренан писал: «Эти толпившиеся на площадях люди, вооруженные дубинами, выставлявшие на показ свои длинные бороды, котомки и изношенные плащи, эти сапожники и ремесленники, бросившие лавочку для праздной жизни нищенствующего циника, возбуждали в порядочных людях такое же отвращение, какое впоследствии воспитанная буржуазия чувствовала к бродячим капуцинам»¹ Философов обвиняли в жадности, скупости, обжорстве, наглости, мстительности.

Кинический образ жизни Ж. Делез квалифицирует как удивительную систему провокаций. «С одной стороны, философ ест с крайней прожорливостью, объедаясь сверх меры; прилюдно мастурбирует, сетуя при этом, что голод нельзя утолить так же просто; не осуждает инцест с матерью, сестрой или дочерью; терпим к канибализму и антропофагии — но при всем при том он в высшей степени трезв и целомудрен. С другой стороны, философ хранит молчание, когда люди его о чем-то спрашивает, либо награждает ударами посоха. Когда ему задают абстрактные и трудные вопросы, он в ответ указывает на пищу, или подает вам всю торбу с едой, которую не преминет затем вывалить на вас, как всегда со всей силы»²

Провокация есть оперативный эксперимент на мнимое благоприствование к тем или иным действиям. По Эпиктету, задача кинического образа жизни состояла в испытании благ: «Истинный киник должен знать, что он послан людям как вестник от Зевса, с тем, чтобы показывать им, что относительно благ и зол они заблуждаются и ищут сущность блага и зла в ином месте, там, где ее нет, а там, где она есть, не думают искать...»³. Провокации киника, дискредитирующего власть и богатство, привлекали зрителей. Персонаж беседы Эпиктета уточняет: «Так в чем же заключается благо, раз во всем этом оно не заключается? Скажи нам, господин вестник и лазутчик. — Там, где вы не думаете и не хотите поискать его. Ведь если бы вы хотели, то

¹ Ренан Э. Марк Аврелий и конец античного мира. Ярославль, 1991. С. 28–29. Правление стоиков в целом оценивается как политически неэффективное. См.: Сердюкова С.Г. Философы у власти: Луций Анней Сенека и Марк Аврелий Антонин // Античное общество — IV: Власть и общество в античности. Материалы международной конференции антиковедов, проводившейся 5–7 марта 2001 г. на историческом факультете СПбГУ СПб., 2001.

² Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 161.

³ Беседы Эпиктета. III (22).

нашли бы его заключенным в вас самих, и вы не бродили бы вовне и не искали бы чужое как свое»¹ Ведя философскую жизнь, указывал Эпиктет, философ не только рассказывает, но и показывает на самом себе, «какими делает людей философия»²

Избранный образ жизни должен был опираться на исповедуемый образ мысли. Вслед за киниками об этом говорил Сенека: «Философия же учит делать, а не говорить. Она требует от каждого жить по ее законам, чтобы жизнь не расходилась со словами и сама из-за противоречивых поступков не казалась пестрой. Первая обязанность мудрого и первый признак мудрости — не допускать расхождения между словом и делом и быть всегда самим собою»³ Любители «облаять» философию говорили, что философы сами не соблюдают своих правил, живут не так, как рассуждают. Оправдание философов, по Сенеке, в том, что «они делают многое уже одним тем, что высказывают подобные правила, тем, что душа их занята достойными понятиями»⁴ Когда дела философов сравниваются со словами, они достигнут высших степеней блаженства.

Сенека полагал, что совпадение слова и дела в философии проблематично. Это наблюдение действительно и по отношению к самому Сенеке. «Есть философия на уровне слов, и есть философия на уровне дел. Часто это разные системы даже у одного человека, — пишет Б.А. Парахонский. — Сенека проповедовал философию стоицизма, но сам был скорее эпикурейцем»⁵ По мнению Б.А. Парахонского, «философия возникает как реальность практической жизни, на уровне не всегда сознаваемых норм поведения и ценностных ориентаций. В этом смысле каждый человек имеет свою философию, которая реально проявляется в том, как он оценивает ситуацию в мире, свое положение в нем, как он принимает решения, в каком направлении действует»⁶. В отличие от номинальной философии, объективно существующая реальная философия является формой организации практической деятельности.

¹ Беседы Эпиктета. III (22).

² Беседы Эпиктета. III (13).

³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. XX (2).

⁴ Сенека Л.А. Диалоги «О блаженной жизни». С. 54.

⁵ Парахонский Б.А. Протофилософское сознание и реальность мифа. С. 65.

⁶ Парахонский Б.А. Протофилософское сознание и реальность мифа. С. 67–68.

Жизнеобразующее значение не только античных учений, но и философии в целом подчеркивали многие философы. «Моя философия в действии, в естественном и безотлагательном пользовании благами жизни и гораздо меньше — в фантазии»¹, — писал М. Монтень.

Гегель обратил внимание на исторические особенности философского образа жизни. О требовании «чтобы философ жил так, как он учит» Гегель говорил, что древние философы так и поступали, а «внутренняя, духовная цель философии часто определяла собою также и внешние условия уровня жизни»². Поскольку предметом познания было мыслительное рассмотрение универсума, философы держались вдали от внешней связи с миром. «Древние же философы, оставаясь в пределах идеи, не интересовались вещами, не составляющими цели их мышления. У греков и римлян философы поэтому жили своеобразно, сами по себе, в таких условиях жизни, которые казались им соответствующими их науке и достойными ее; они держались частными людьми, жили самостоятельно и не входили в отношения с окружающим их обществом; их можно сравнить с монахами, отрекающимися от мирских благ»³

В средние века философией занимались в основном духовные лица. В эпоху Возрождения «философы проявляли себя во внутренней борьбе с собою и во внешней борьбе с окружавшими их условиями, и, таким образом, неустойчиво метались в жизни»⁴. В Новое время философы «живут в условиях своего времени, связаны многими нитями с окружающим миром и с течением событий в нем, так что они философствуют лишь мимоходом и философствование является для них некоторой роскошью»⁵

В Новое время благодаря примирению мирского начала с самим собою внешний мир успокоился, упорядочился, образ жизни конституировался и организовался естественным, разумным образом. «...Внутренний мир индивидуума приобрел больше силы, он может предоставить случаю внешние условия своей жизни, точно так же как он предоставляет определить покрой своего платья случайности мо-

¹ Монтень М. Избранные произведения в 3-х томах. Т. 3. С. 68.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 278.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 279.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 279.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 280.

ды и не считает достойным труда затруднять этим свой разум... Обстоятельства жизни делаются частными событиями в собственном смысле этого слова, определяемыми внешними обстоятельствами, и не представляют собою ничего замечательного»¹ Философствование теперь выражается не в особенном образе жизни, а в растворении в сети всеобщих связей внешнего существования. Таким способом реализуется тождество бытия и мышления: бытие в своем бытии своим понятием, как выразился В.А. Погосян²

Философ-теоретик «переводит жизнь в понятие», писал А. Шопенгауэр, а практический философ «руководится понятиями в своих поступках», «переводит понятия в жизнь», «поступает сплошь разумно, т. е. последовательно, планомерно, обдуманно, никогда не поступает поспешно или страстно, никогда не поддается впечатлению момента...»³ Так, например, по мнению Л. Шестова, Сократ и Эпиктет «жили в категориях, в которых мыслили... всей своей жизнью осуществляли свою философию»⁴

С позиций философии жизни «то, что не определяет философию как философствование и философствование как особый тип жизни, не существенно и не изначально»⁵ Ф. Ницше оценивал античные философские школы как опытные лаборатории, в которых было основательно проверено и до конца продумано немало рецептов искусства жить⁶

По мнению М.К. Мамардашвили, философская деятельность выявляет такой мир, в котором личность могла бы жить (или, выявив, не хотела бы жить). Великие философы экзemplифицировали экспериментально способ бытия такого рода, оставляя всевозможные записи. Поэтому в философии всегда обращаются к оригиналу. Именно в этом смысле, говорит М.К. Мамардашвили, нас интересуют диалоги Платона, где представлены протоколы наблюдений того, как на собственной плоти и крови, на риске собственной жизни, на со-

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 281.

² Погосян В.А. «Феноменология духа» Гегеля как спекулятивная Логика «в действии» // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987. С. 282.

³ Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 186–187.

⁴ Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). С. 181.

⁵ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 183.

⁶ Цит. по: Адо П. Что такое античная философия? С. 292.

бственном теле осуществлялся некий бытийно-личностный эксперимент, который нам остается как изобретенная форма жизни¹

По мысли Д. Дьюи, «всякий раз, когда философию принимали всерьез, предполагалось, что она означает достижение мудрости, которая влияет на способ жизни». Это доказывается фактом того, что «почти все древние школы философии предполагали одновременно и форму организации жизни, а те, кто принимал их принципы, придерживались определенного поведения»²

Философию Д. Дьюи определял как общую теорию образования. «Образование — лаборатория, в которой конкретизируются и проверяются философские суждения»³. Если наука реализует себя в технике, то философия создает «методы использования людских ресурсов в соответствии с серьезными, продуманными концепциями жизни»⁴. Поэтому в педагогике, пишет Д. Дьюи, можно увидеть «философские проблемы именно в том разрезе, в котором они возникают и произрастают, где они у себя дома, а их принятие или отклонение приводит к различиям в практике»⁵

Э. Гуссерль наиболее существенным в античном человеке считал философскую форму существования, стремление построить жизнь, исходя из философии⁶. Таков был, по его мнению, и идеал Возрождения — заново сформировать себя и окружающий мир, политическое и социальное бытие человечества из универсальной философии. Серьезные философы — функционеры, которые личным бытием отвечают за истинное бытие человечества. В таких личностях, как Фалес, писал Э. Гуссерль, возникает новое человечество.

Создав идею, человек становится совершенно новым человеком. «Его духовное бытие вступает на путь постоянного обновления. Сначала это коммуникативное движение: пробуждается новый стиль жизни личности в своем кругу, а в подражании и в понимании — соответствующее новое становление. Сначала в рамках движения

¹ Мамардашвили М.К. Философия и личность. С. 14.

² Дьюи Д. Демократия и образование. М., 2000. С. 293.

³ Дьюи Д. Демократия и образование. С. 298.

⁴ Дьюи Д. Демократия и образование. С. 298.

⁵ Дьюи Д. Демократия и образование. С. 297.

⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 54–55.

(а в дальнейшем и помимо него) возникает и распространяется особенное человечество, которое, живя в конечном, стремится к полюсу бесконечности. Одновременно формируется новый способ общественных соединений и новая форма постоянно существующих общностей, духовная жизнь которых несет в себе благодаря любви к идеям, изготовлению идей и идеальному нормированию жизни бесконечность в горизонте будущего: бесконечность поколений, обновляющихся под воздействием идей»¹ Так происходит прогрессирующее преобразование в форму новой историчности.

Любая *theologia* воспринимается и перенимается путем обучения и подражания. «Дело скоро идет к совместной работе и взаимопомощи посредством критики. Даже посторонние обращают внимание на необычные дела и стремления. В попытках понимания они либо сами превращаются в философов, либо, если они слишком связаны профессиональной деятельностью, — в посредников»² Философия распространяется как ширящееся сообщество философов и как сопутствующее образовательное общественное движение.

М. Хайдеггер напоминал, что «для греков теория сама по себе была самой высокой практикой»³. Поскольку античная философия мало отличалась от мира, то она и не могла приложить к нему никакой реальной силы различения, практически вмешаться в ход вещей, и ей приходилось довольствоваться практикой *in abstracto*⁴ Паря над практикой, философия была сверхпрактичной.

Поэтому высказывание мыслей, философский дискурс нельзя исключать из философской практики. Дискурс — это «лай» и жесты, плащ философа, понимающий разговор, способный преображать человека.

О практической сущности философского дискурса писал Плутарх: «Философское слово не ваяет недвижные статуи, но стремится сделать все, до чего оно ни коснется, подвижным, деятельным, живым; оно возбуждает благие порывы, внушает суждения, влекущие

¹ Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 108–109.

² Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия. С. 116.

³ Хайдеггер М. Беседа. С. 150.

⁴ И сегодня утверждается, что «философская практика имманентна философии», но философская практика трактуется как индивидуальная или коммуникативная активность философов. (См.: Павлович А.А. Очерки праксеологии философии. Пермь, 1999. С. 8.)

к полезным делам, склоняет к выбору прекрасного»¹ Комментируя мысль Плутарха, П. Адо характеризует философский дискурс как влияние человека: «С этой точки зрения философский дискурс можно определить как духовное упражнение, т. е. как практику, которая должна полностью изменить бытие человека»²

Софистика была дискурсом по преимуществу. Для Исократа философия была искусством хорошо говорить, неотделимым от искусства достойно жить. Соперничество философов и софистов затем переросло в соперничество философов и риториков. Взаимоотношения философии и риторики, как показывает С.С. Аверинцев, были непростыми. Философия искала объективную истину, а риторика добивалась убедительности — истины субъективной. Поэтому они были близки друг к другу, а в софистике нераздельны. «Как раз поэтому они непрерывно ссорились. Каждая из них стремилась восстановить нераздельность мысли и слова, истины и убедительности на своей собственной основе, т. е. поглотить свою соперницу и вобрать ее в себя. Философия претендовала на то, что она и есть, наряду со всеми остальными, “истинная” риторика; отсюда риторические штудии Аристотеля, стоиков, неоплатоников. Риторика претендовала на то, что она, и только она, есть “истинная” философия: мы уже видели, что для Цицерона подлинный оратор и подлинный философ — одно и то же, и у представителей греческой “второй софистики” II—IV вв. мы находим немало аналогичных деклараций»³

Философское значение риторики определялось тем, что ритор претендовал на роль учителя жизни. Риторика оперировала очевидностями массового опыта и была, как полагает А.Б. Ковельман, особым типом философской культуры: «Штамп и общие места философии сделались штампами и общими местами риторики»⁴ Риторы стояли во главе вульгарно-философского просвещения II—IV вв., итогом которого стало доведение практически значимых элементов философских учений до народных масс, теоретизация обыденного

¹ Цит. по: Адо П. Что такое античная философия? С. 192.

² Адо П. Что такое античная философия? С. 192.

³ Аверинцев С.С. Античный риторический идеал и культура Возрождения // Античное наследие в культуре Возрождения. М., 1984. С. 146.

⁴ Ковельман А.Б. Риторика в тени пирамид (Массовое сознание римского Египта). М., 1988. С. 12.

философского сознания и его духовное освобождение, подготовившее распространение христианства.

Роль философского дискурса в развитии христианского общества отмечал Лейбниц: «Философские школы поступили бы, несомненно, лучше, соединив теорию с практикой, как это делают медицинские, химические и математические школы, и, назначив премии скорее тому, кто поступал бы лучше всего, особенно в области нравственности, чем тому, кто говорил бы лучше всего. Однако, так как в некоторых вопросах само обсуждение есть дело, и иногда единственное дело и мастерство, по которому можно узнать талантливость человека, как, например, в метафизических вопросах, то в некоторых случаях с полным основанием судили о способностях людей по их успеху на диспутах. Известно даже, что в начале Реформации протестанты вызывали своих противников на собеседования и диспуты, и иногда в результате этих диспутов публика высказывалась в пользу реформы. Известно также, какое значение имеет искусство красноречия и убеждения и, если можно так выразиться, искусство спора в государственном и военном советах, на суде, на медицинской консультации и даже в частной беседе. В этих случаях мы вынуждены прибегнуть к этому средству и довольствоваться вместо дел словами именно потому, что здесь речь идет о каком-нибудь будущем событии или деле, когда было бы слишком поздно узнать истину на основании практики. Таким образом, искусство спорить, или бороться при помощи доводов, к которым я причисляю здесь ссылки на авторитеты и приведение примеров, имеет очень большое и важное значение»¹

О сложной взаимосвязи философии, риторики и публицистики писал П.А. Сапронов. Он предлагает образное сравнение: «Если философу доступны нектар и амброзия, он, словно небожитель, пьет из чаши бессмертия, то ритор питается объедками со стола богов, которые долетают до земли с Олимпа»² На его взгляд, риторика ассимилировала философию в ренессансном гуманизме: его тексты — упражнения в прекрасной речи. В XVIII в. с наступлением и победоносным распространением Просвещения «на смену им приходит за-

¹ *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. С. 426–427.

² *Сапронов П.А.* Русская философия. Опыт типологической характеристики. С 125.

конная наследница риторики и самозванная, в конечном счете, неудачливая соперница философии — публицистика»¹ До Просвещения какое-либо подобие «Энциклопедии» воспринималось бы в качестве популяризации, а значит, упрощения и профанирования. Но в обращенной к публике публицистической речи просвещенный человек обретает в себе человека как такового.

Публицистическую технику переняла, по оценке П.А. Сапронова, и русская философия. «Скажем, философские и богословские трактаты В.С. Соловьева совершенно отличны тематически и терминологически от того, что писали Писарев или Чернышевский. Но приглядимся к тому, с какой необыкновенной легкостью разрешает Соловьев противоречия и антиномии западной философии, как легко и свободно интерпретирует различные философские направления, как скор на приговоры и итоговые заключения всеобщего характера. Не угадывается ли в его по видимости философски глубокомысленных сочинениях та же самоуверенность и снисходительность Чернышевского или Писарева, безапелляционно поучающих будущих классиков великой литературы?»² Поэтому русская философия не состоялась как собственно философия, заключает автор.

Обеспечивая техническую реализацию философской речи, риторика и публицистика и сегодня притязают на верховенство. А.Ф. Грязнов описывает эту универсальную, в общем, ситуацию в философии на примере США: «Распространение деконструктивизма в Соединенных Штатах привело к своеобразному “конфликту факультетов”: отделения английского языка и литературоведения в университетах выступают в качестве оппонентов философских отделений, на которых преобладает анализ. “Постмодернистский вызов” представляет сегодня наиболее серьезное испытание для академической аналитической философии. В известном роде современная ситуация напоминает противостояние позиций риторики (аналог философии постмодернизма) и диалектики (аналог аналитической философии) в средневековой европейской культуре»³

¹ Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. С. 132.

² Сапронов П.А. Русская философия. Опыт типологической характеристики. С. 159.

³ Грязнов А.Ф. Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 44.

Толкование философии как литературы, а также смешение филологии и философии порождает эффект вездесущности философии. «Получается, что чуть ли не любой “гуманитарный” текст есть не только провокатор философской спекуляции, но и сама философия в чистом виде, — пишет Е.Г. Соколов. — Пересмотру подвергается очень многое из написанного в прошлом, философский дискурс постоянно расширяется, абсорбируя и легализуя самые разные вербальные практики: то, что еще вчера “не было философией”, сегодня уже таковой является. Стилистические особенности, способы комбинирования текстового поля, характер повествования, обороты и приемы, манера повествования уже не выступают опознавательными знаками философской речи. Критерии размываются, философия “расползается” по разделам и областям, по различным традициям»¹ Больше нет необходимости изучать философию, чтобы быть мудрецом. Обыватель не избегнет *docta ignorantia*.

Как писал И.В. Киреевский, не изучая систем, «принимают последние выводы этих систем, так сказать, на веру в убеждение других»² Употребление философии не требует философского понимания. Об этом писал еще Г.Н. Теплов: «Ученые люди знают про себя, что они философствуют, а для того поступают по некоторым к тому учрежденным правилам, а простые то же самое делают в повседневных случаях, не думая, что они философствуют»³ Поскольку индивид входит в социальную группу, а группа иницирована в культуре, то индивид не может уйти от философии, заложенной в образе жизни его группы.

Марксизм, как напоминает Й. Элез, также выдвинул «требование создания аутентичного мира, т. е. мира как опредмечивания всестороннего человека»⁴ Вынужденно всесторонним человеком, способным всесторонне материализовать философию, является пролетарий. Пролетариат не может упразднить себя, не воплотив философию

¹ *Соколов Е.Г.* Пределы философской корпоративности в преддверии нового века // Современная зарубежная философия: проблема трансформации на рубеже XX — XXI веков. СПб., 1996. С. 38.

² *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 263.

³ *Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии. С. 219.

⁴ *Элез Й.* Предисловие. Значение метода // Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 4.

в действительность, а философия не может воплотиться в действительность без упразднения пролетариата. Так, марксизм утверждает, что его философия «внутренним образом входит в мир, становясь существенным фактором его прогрессивного развития...»¹

Концепция философии как способа практически-духовного освоения мира поддерживается многими советскими философами. Практическая составляющая философской деятельности фиксировалась в различных аспектах.

В наиболее общем плане о практическом значении философии писал патриарх сибирской философии И.И. Матвеенков. Он выступал против самопонимания философии как сумеречного знания (сова Минервы) и отстаивал концепцию философии как моста, соединяющего настоящее с будущим. «Таковы два противоположных понимания роли сознания и философии в деятельности людей, — писал И.И. Матвеенков. — Гегель считает, что философия не может служить будущему. Маркс же, наоборот, в научной теории, в научной философии видит необходимое условие возникновения новых общественных норм»² В том же духе высказывался Г.А. Свечников: «Жизнь, наука, практика нуждаются в такой философии, которая бы не только объясняла мир, но и указывала путь для революционно-преобразующей деятельности людей. Именно такую философию, философию, устремленную в будущее, философию революционного действия, создавали и развивали основоположники марксизма-ленинизма»³

Характеризуя философию как отрасль духовного производства, специализированную, институционализированную, определенным образом организованную деятельность, Э.В. Безчеревных относит ее к классу синтетических форм духовной деятельности, «сочетающей в себе научные и ценностные моменты, теоретическое и практическое отношение человека к действительности»⁴ Задачу философов Э.В. Безчеревных видит в снятии обусловленной разделением труда

¹ Элез Й., Нгуен Ван Нгиа, Нгуен Зуи Куи. Превращение К. Марксом и Ф. Энгельсом диалектического метода в научный метод познания и революционного преобразования мира // Диалектико-материалистический метод познания. М., 1990. С. 11.

² Матвеенков И.И. О творческом характере человеческого сознания // Некоторые закономерности научного познания. Новосибирск, 1964. С. 11.

³ Свечников Г.А. Проблема философского обобщения естествознания в свете ленинских идей // Методологические проблемы науки. Новосибирск, 1973. Вып. I. С. 9.

⁴ Безчеревных Э.В. Философия. С. 353.

профессиональной ограниченности философии: «Тем самым всеобщность философского отношения к миру, свойственного общественно развитой индивидуальности, сделать достоянием всех тружеников без исключения»¹ Как теоретическое и практическое отношение к действительности определяет философию Г.А. Астаурова. Она убеждена, что, приобщая к истине, философское знание возвышает нас: «Этот мироподъем и является выражением ценностного смысла философии»² По убеждению В.А. Канке, философия вплетена в практическую деятельность, она — разновидность практики и является практическим отношением человека к миру³

Тема практики поднималась при определении критерия истинности философии. А. Кожев в качестве критерия истинности философии рассматривал педагогическую практику: «Насколько философ видит в “дискуссии” (диалоге, диалектике) метод исследования и критерий истины, настолько он со всей необходимостью должен “обучать” своих собеседников»⁴ Более того, наличие у философа школы показывает его вмняемость и доказывает разумность его идей. «Философ не может отказаться от педагогики. Действительно, “успех” философской педагогики представляет собой единственный “объективный” критерий истинности “доктрины” философа: обладание учениками (узком или в широком смысле слова) есть гарантия против опасности безумия, а “преуспевание” учеников в личной и в общественной жизни является “объективным” доказательством (относительной) “истинности” учения — по крайней мере, в том смысле, что она адекватна данной исторической реальности»⁵

В марксистско-ленинской философии общее положение о практике как критерии истины конкретизируется в положении о практике как критерии истинности философии⁶ Так, например, С.Н. Еремин рассматривает общественную практику как критерий истинности ис-

¹ *Безчеревных Э.В.* Философия. С. 360.

² *Астаурова Г.А.* Ценность философского знания // Наука, культура и человек. Кемерово, 1992. С. 76.

³ *Канке В.А.* Философия. С. 15.

⁴ *Кожев А.* Тирания и мудрость // Вопросы философии. 1998. № 6. С. 109.

⁵ *Кожев А.* Тирания и мудрость. С. 109.

⁶ См., в частности: *Сачков Ю.В.* Философия и практика: об одном критерии развития философского знания // Вопросы философии. 1986. № 11.

торического материализма¹. В функции критерия философской истины практика приобретает форму философской практики.

Истинность философского отражения действительности проверяется участием философии в развитии этой действительности, т. е. философской практикой. Представление о философии как духовном отношении к действительности В.В. Бобров оценивает как превратное представление обыденного сознания. «В обыденной жизни существуют самые превратные представления о философии, — пишет он. — Часто употребляемая фраза: “Брось философствовать, говори дело”, — наиболее рельефно показывает, насколько неверно обывательское понимание места и роли философии и философской практики в обществе. На самом деле философствование предполагает, что должны быть глубоко вскрыты сущностная природа, причины и тенденции развития объективной действительности»²

По философскому отношению к действительности И.В. Сталин, «настоящий философ действия»³, различал две группы подлинных марксистов, между которыми целая пропасть. «Первая группа обычно ограничивается внешним признанием марксизма, его торжественным провозглашением. Не умея или не желая вникнуть в существо марксизма, не умея или не желая претворить его в жизнь, она живые и революционные положения марксизма превращает в мертвые, ничего не говорящие формулы. Свою деятельность она основывает не на опыте, не на учете практической работы, а на цитатах из Маркса. Указания и директивы черпает она не из анализа живой действительности, а из аналогий и исторической параллелей. Расхождение слова с делом — такова основная болезнь этой группы. Отсюда разочарования и вечное недовольство судьбой, которая сплошь и рядом подводит, оставляет “с носом”», — подчеркивал т. Сталин. «Вторая группа, наоборот, переносит центр тяжести вопроса от внешнего признания марксизма на его проведение, на его претворение в жизнь. Намечение путей и средств осуществления марксизма, соответствующих обстоятельствам»

¹ Еремин С.Н. Использование философии Гегеля в преподавании исторического материализма: Методические указания. Вып. 1. С. 18. См. также: Васильев Л.С. Теория и практика социальной философии марксизма // Социальная философия в конце XX века. М., 1991.

² Бобров В.В. Введение в философию: Учебное пособие. М., 2000. С. 7.

³ Пятигорский А.М. О времени в себе. Шестидесятые годы — от Афин до ахинеи // Пятигорский А.М. Избранные труды. М., 1996. С. 326.

новке, — вот на что, главным образом, обращает свое внимание эта группа. Директивы и указания черпает эта группа не из исторических аналогий и параллелей, а из изучения окружающих условий. В своей деятельности опирается она не на цитаты и изречения, а на практический опыт, проверяя каждый свой шаг на опыте, учась на своих ошибках и уча других строительству новой жизни. Этим собственно и объясняется, что в деятельности этой группы слово не расходится с делом и учение Маркса сохраняет полностью свою живую революционную силу. К этой группе вполне подходят слова Маркса, в силу которых марксисты не могут останавливаться на том, чтобы объяснить мир, а должны идти дальше с тем, чтобы изменить его»¹, — делает вывод т. Сталин.

Позиция подлинных марксистов находила отклик в сердцах рабочих. М. Шагинян вспоминала, что курс лекций по истории греческой философии для тридцати питерских рабочих она строила исходя из своей любимой идеи: «Философия должна быть практикой поведения; если ты философ — дай такую философию, которая бы указывала, как надо жить... Греческие философы правильно поступали, они строили свою философскую систему, которую обязательно и применяли в практической жизни»². Рабочие подводили итог: «Слово с делом у них не расходилось».

Осуществление философии в действительности упраздняет не только прежнюю действительность, но и прежнюю философию. Кризис философии преодолевает не просто новая философия. Н.А. Бердяев уточнял, что «преодолеть может лишь новая жизнь, новый опыт»³. По мнению Н. Аббаньяно, необходимо освободиться от «предрассудка, что философия есть только особая дисциплина, только результат труда узкого круга лиц, которые посвящают свою деятельность рефлексированию и исследованию определенного круга проблем, и что, поступая таким образом, они доходят до разработки или же принятия и порицания какой-то доктрины...»⁴. Для экзистенциализма философия — это «внутренне структурное формирование

¹ *Сталин И.В.* Ленин, как организатор и вожь РКП // Ленин В.И. Избранные произведения в 2-х томах. М., 1946. Т. 1. С. 9–10.

² *Шагинян М.* Писатель о себе // Шагинян М. Собрание сочинений в девяти томах. М., 1971. Т. 1. С. 23–24.

³ *Бердяев Н.А.* Философия свободы. С. 31.

⁴ *Аббаньяно Н.* Введение в экзистенциализм. С. 91.

самого человеческого существования»¹ В экзистенциальном смысле, говорит Н. Аббаньяно, просто «существовать, собственно говоря, и значит философствовать»² Поэтому, если приобретается «форма опыта или жизни»³, завершающая философскую систему, выводящая за ее пределы, позволяющая осознать ограниченность и узость ее, то в этом и состоит подлинный акт философствования.

Роль общественной практики в разрывании и преодолении кризиса философии К. Маркс показал на примере финансовых пирамид: «Вольтер заметил, что равнодушие французов XVIII в. к спорам иезуитов с янсенистами вызвано было не столько философией, сколько финансовыми спекуляциями Ло. И в самом деле, низвержение метафизики XVII в. может быть объяснено влиянием материалистической теории XVIII в. лишь постольку, поскольку само это теоретическое движение находит себе объяснение в практическом характере тогдашней французской жизни. Жизнь эта была направлена на непосредственную действительность, на мирское наслаждение и мирские интересы, на земной мир. Ее антитеологической, антиметафизической, материалистической практике должны были соответствовать антитеологические, антиметафизические, материалистические теории. Метафизика практически потеряла всякое доверие»⁴

Стихийные изменения в общественной жизни являются наиболее мощным фактором социокультурной динамики философии. Широкое распространение философских идей в массовом сознании, последующая апробация их в социальной практике ведет к брожению умов. «Разум человеческий», подчеркивал И.В. Киреевский, «опираясь на эти умственные предрассудки», с одной стороны, а с другой — «возбуждаясь текущими вопросами современной образованности», порождает новые системы философии⁵

Таким образом, внутренний прогресс философии по механизму своей реализации оказывается социально-философским прогрессом, обеспечивающим формационные сдвиги в философии. Социаль-

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 113.

² Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 90.

³ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 91.

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 141.

⁵ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 263.

но-философская революция включает два взаимосвязанных революционных процесса. Во-первых, социализация философии ведет к социальной революции. Во-вторых, социальные сдвиги ведут к революции и в философском сообществе.

Революционную ситуацию первого рода описывает Б. Рассел на примере рецепции либерализма Локка во Франции. Б. Рассел даже формулирует общий закон протекания социально-философских революций: «Философия, развившаяся в политически и экономически передовой стране и являющаяся на своей родине немногим больше, чем выяснением и систематизацией господствующих мнений, может в другом месте породить революционную атмосферу и фактически, в конечном счете, революцию»¹

О революционной ситуации второго рода мечтал Л. Витгенштейн. Так, он писал: «Мне совершенно неясно, чего бы я желал больше — продолжения моего труда другими или же изменения образа жизни, которое сделает все эти вопросы излишними. (Вот почему я никогда бы не смог основать школу)»². В этом случае изменения в образе жизни определяются другими философскими школами, социальное продвижение которых делает вопросы аутсайдеров изжитыми.

Смерть философского учения становится актом его массового порождения. Вступая в соприкосновение и во взаимодействие с действительным миром своего времени, философия перестает быть определенной системой по отношению к другим определенным системам: она становится философией вообще по отношению к миру. Внешние проявления, свидетельствующие о том, что философия стала мирской, а мир философским, это — проникновение философии в салоны и дома священников, в редакции газет и в приемные, в сердца современников — в бушевающие их чувства любви и ненависти. «Философия вступает в мир при криках ее врагов; но и враги философии внутренне заражаются ею, и они выдают это своим диким воплем о помощи против пожара идей, — писал К. Маркс. — Этот крик ее врагов имеет для философии такое же значение, какое имеет первый крик ребенка для тревожно прислушивающейся матери; это пер-

¹ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Т. 2. С. 106.

² Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 344.

вый крик ее идей, которые, разорвав установленную иероглифическую оболочку системы, появляются на свет как граждане мира»¹

Концепция единства философской теории и философской практики, как указывал Р. Арисменди, имеет глубокие философские корни и, как мы увидим далее, широкий выход в политику² Философская практика по отношению к философскому сознанию выполняет известные гносеологические функции основы, движущей силы и цели познания, критерия истины. Для обозначения специфической философской практики, практически-критической и практически-догматической деятельности Р. Арисменди предлагает использовать термин *praxis*, означающий организованное, координированное сознательное действие. В практике реализуется тождество бытия и мышления философов: «Материальное можно превратить в духовное, духовное — в материальное. Пусть эта истина будет понята кадровыми работниками, понята массами. Пусть философия выйдет из кабинетов философов, из книг и станет отточенным оружием масс»³

¹ *Маркс К.* Передовица в № 179 «*Kölnische Zeitung*» // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 1. С. 106–107.

² *Арисменди Р.* К вопросу о толкованиях философии Маркса. С. 11. Родней Арисменди характеризует ленинизм как феноменологию революционной практики. См.: *Арисменди Р.* В.И. Ленин, защита основополагающих принципов и творческий подход к теории // *Арисменди Р.* Ленинизм — знамя революционного преобразования мира. М., 1979. С. 339; *Арисменди Р.* Что отвечает и не отвечает сущности ленинизма // *Проблемы мира и социализма.* 1980. № 7.

³ *Мао Цзэдун.* Указания по социалистическому воспитанию в деревне и другим вопросам // *Маоизм без прикрас: Некоторые уже известные, а также ранее не опубликованные в китайской печати высказывания Мао Цзэдуна.* Сборник. М., 1980. С. 104.

Глава III.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС ФИЛОСОФИИ

Социокультурный подход позволяет перейти в исследовании от единого общего к отдельному общему в разработке общей теории отдельного. Социокультурное исследование, во-первых, ориентировано на отражение общих признаков в единстве с признаками специфическими; во-вторых, это исследование генетическое, так как специфика фиксируется в происхождении от иного.

В предыдущих главах рассматривались абстрактно-общие признаки философии как социальной деятельности вообще и как модификации духовной деятельности. В настоящей главе предстоит зафиксировать специфику философии как по отношению к другим модификациям духовной деятельности, так и по отношению к общественной практике, из которой возникает и в которой снимается философская деятельность.

Точка зрения общественной практики определяет сегодня одно из перспективных направлений социокультурного исследования генетической специфики философской деятельности. Так, М.Д. Щелкунов пишет: «Одним из сравнительно новых и, на наш взгляд, весьма плодотворных способов исследования всего комплекса проблем структуры философского знания выступает подход, который в решающей мере опирается на социально-практические детерминанты становления и развития философии. Этот подход ориентируется на выведение главных формообразующих закономерностей философского познания из основных особенностей социокультурного процесса, общественно-исторической деятельности людей»¹

¹ Щелкунов М.Д. О социально-практическом подходе к проблемам структуры философского знания // Структура философского знания. Томск, 1986. С. 42.

Существенной составляющей социокультурного исследования философии является анализ механизма ее снятия, перехода в иное, в собственное основание. Как писал А. Грамши, не только историческая ценность, но и само эмпирическое бытие той или иной философии могут быть замечены и высчитаны по достигнутой ею практической действенности. «Если верно, что всякая философия есть проявление определенного общества, то она должна была бы оказывать обратное воздействие на общество, вызывать определенные положительные и отрицательные следствия: именно мера, в которой она оказывает это обратное воздействие, и есть мира ее исторического значения, того, что она не плод индивидуального “ученого корпения”, а “исторический факт”»¹. Поэтому оценка социокультурного влияния философии становится предварительным условием ее эмпирического, в том числе историко-философского понимания.

§ 1. Проблема системной демаркации философии

Проблема демаркации была сформулирована как проблема критерия разграничения науки и не-науки. В начале XX в. М.М. Рубинштейн констатировал, что «понятие науки, в общем, оказывается довольно смутным, и попытки определить ее обнаруживают коренные разногласия»². Известны слабые критерии научности знания (доказательность, систематичность, эмпирическая обоснованность), но сильные критерии не найдены. Проблема демаркации науки не решена³.

Демаркация науки ограничивает не только науку, но и не-науку. Следовательно, встает проблема демаркации не-науки. Хотя Л. Витгенштейн утверждал, что «философия ограничивает спорную территорию науки»⁴, разумеется, что не-наука маркируется не только как философия. Поскольку не-наука может быть маркирована не только как философия, возникает вопрос о сопредельных территориях, гранича-

¹ Грамши А. Тюремные тетради. С. 47.

² Рубинштейн М.М. Жизнепонимание — центральная задача философии. С. 63.

³ Сидорина Т.Ю. Проблема демаркации // Современная западная философия. М., 1990. С. 251.

⁴ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. Афоризм 4.113.

щих с наукой. Демаркация науки необходимо связывается с демаркацией религии, мифа, утопии. «У каждой из них — свои пределы»¹

В проблеме демаркации К. Поппера интересовало разграничение науки и метафизики. Но куда более увлекательной Ж. Делезу и Ф. Гваттари представлялась проблема отношений науки не с философией, а с религией². Известно, что одним из первых проблему размежевания науки и религии поставил Д. Локк, стремившийся «к установлению мерил для веры и разума и границ между ними». Отсутствие этих границ было, на его взгляд, причиной «если не большого беспорядка в мире, то, во всяком случае, больших споров, а может быть, и заблуждений»³

Проблему размежевания философии и религии эксплицитно сформулировал Дунс Скот: «Споры и нескончаемые взаимные обвинения, зачастую и карательные санкции, имеют почти всегда одну причину — размытость границ»⁴. В территориальный план проблему демаркации перевел Лейбниц. Угроза того, что философия «захватит территории» других групп наук, на его взгляд, могла привести к тому, что «три крупные области энциклопедии оказываются в непрерывной вражде между собой, так как каждая из них посягает на права других»⁵

Страсть «к демаркации, классификации, таксономизации», по оценке К.А. Свасьяна⁶, характерна для новоевропейской философии. И. Кант даже называл философию «дисциплиной для определения границ»⁷. Философия — это пограничное сознание, вечно озабоченное демаркацией себя от сопредельных областей: «Задача философии именно в том и состоит, чтобы определять свои границы»⁸. Впрочем,

¹ *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луциллию. LXXXVII (26).

² *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? С. 159.

³ *Локк Д.* Опыт о человеческом разумении. Книга IV // Локк Д. Сочинения в трех томах. М., 1985. Т. 2. С. 169.

⁴ Цит. по: *Реале Д., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. СПб., 1995. Том 2. Средневековье (От Библейского послания до Маккиавели). С. 167.

⁵ *Лейбниц Г.В.* Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. С. 540.

⁶ *Свасьян К.А.* Примечания // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 1. С. 799.

⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 466.

⁸ *Кант И.* Критика чистого разума. С. 430.

об этом писал и Сенека: «Чего нельзя определить, лежит вне мудрости, которая знает границы вещей»¹

Философию И. Кант находил на Земле разума: «Прежде всего, мы тщательно исследовали (местонахождение) и подступы к метафизике — неизвестной земле, о захвате которой мы помышляем. (Она находится в полушарии (стране) чистого разума); мы даже приблизительно указали, в каких частях этот остров познания соединяется мостами с землей опыта, и в каких — отделяется от нее глубокими морскими проливами»²

Системную постановку задачи демаркации философии наметил Гегель. В разделе «Отношение философии к другим областям» он писал: «Что, собственно говоря, не называли философией и философствованием? С одной стороны, нужно ближе рассмотреть тесную связь, в которой философия находится с родственными ей областями, с религией, искусством, остальными науками, а также с политической историей. С другой стороны, когда мы отграничим, как следует, область философии, мы, вместе с определением того, что такое философия и что входит в ее область, получим также начальный пункт ее истории, которую нужно отличать от начатков религиозных воззрений и богатых мыслью чаяний»³

Таким образом, полная постановка проблемы демаркации науки требует, в частности, постановки задачи демаркации философии. Насколько разрешима эта проблема, если не удалось решить проблему демаркации науки? Т.И. Ойзерман констатирует, что «специфика философии по-прежнему остается проблемой». И далее указывает на парадоксальный факт того, что в обыденно-эмпирическом плане «философское от нефилософского отличить, пожалуй, легче, чем химическое от физического». Да и «отрицательное определение философии (указание на то, что не есть философия) обычно не составляет труда»⁴

Следовательно, если проблему демаркации философии ставить отрицательно — как проблему разграничения философии и не-фило-

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. XCIV (16).

² Кант И. Фрагменты черновых набросков по метафизике // Логос. Философско-литературный журнал. 1997. № 10. С. 108. На роль И. Канта в постановке проблемы демаркации философии указывается в: Петров М.К. Кант — свобода, история, наука // Петров М.К. Историко-философские исследования. М., 1997. С. 354.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 73.

⁴ Ойзерман Т.И. Проблемы историко-философской науки. С. 51.

софии, то, как и в случае с наукой, она окажется неразрешима. Отрицательное определение философии недостаточно. В понятии границы фиксируется место прямого соприкосновения, единения и взаимопроникновения смежно сосуществующих предметов. Поэтому необходимо положительное определение бытия философии в ее внешней связности, для чего следует установить пограничные для области философии территории, связь с которыми реализуется через границы. Философия должна быть описана и как не-философия. Определение тождества и различий философии с другими пограничными областями позволит маркировать ее границы.

В отечественной литературе обсуждается проблема разграничения философии и науки¹. Выступая на одном из круглых столов по проблеме демаркации, А.Н. Кочергин так оценил современное состояние проблемы: «Сегодняшняя дискуссия о соотношении философии и науки не первая и, надо полагать, не последняя. Дискуссий на эту тему было много, но все они оканчивались безрезультатно. Не удивлюсь, если и эта дискуссия завершится аналогичным образом. Обсуждение данной темы обычно ведется в форме: философия — наука или не наука? Но насколько верна подобная постановка проблемы?»². На его взгляд, «специфику философского знания можно в полной мере выявить в сопоставлении философского постижения действительности со всеми другими»³.

Если философы науки озабочены разграничением философии и науки, то историки философии обращают внимание на другие сопредельные области. Так, Л.А. Мясникова отмечает, что «философия, будучи “любовью к мудрости”, изначально противопоставляла себя и мифу, и религии, и искусству, а затем и науке, хотя опиралась на них и использовала их»⁴.

Отделение философии от мифа зафиксировано в мифогенной концепции происхождения философии. Гегель предупреждал, что к мифологической форме философии не следует относиться как

¹ См., например: *Дышлевый П.И.* Философия и наука: сходство и различие // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 62—67.

² Что такое философия? (материалы «круглого стола» МГУ им. М. В. Ломоносова. Май, 1994 г.). С. 11.

³ Что такое философия? (материалы «круглого стола» МГУ им. М. В. Ломоносова. Май, 1994 г.). С. 12.

⁴ *Мясникова Л.А.* Мировоззрение. С. 491.

к «второстепенному способу изложения»¹. На взгляд С.Н. Булгакова, в основе философствования лежит «своеобразный философский миф», а «всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна, и поэтому невозможна иррелигиозная, “независимая”, “чистая” философия»². Античная философия «выросла из мифологем, созданных религиозным сознанием, да и закончилась у Плотина и его последователей построениями, в которых философские идеи неотделимы от богословия», — писал В. В. Зеньковский³

Философия дистанцируется от мифа, опираясь, в частности, на науку. Концептуальное обособление философии от науки, по мнению Ф. Ницше, произошло уже в сократических школах, поставивших вопрос о счастье⁴. На взгляд Л. Шестова, даже подметив, что «философия иначе устроена, чем другие науки», греки старались «убедить себя, что философия есть наука из наук»⁵

Институциональное разделение философии и науки датируют началом эллинистической эпохи. Тогда «произошло и “географическое” разделение философии и науки: Афины остались центром философской мысли, а общепризнанным центром собственно научных исследований стала Александрия»⁶

Суверенизация философии отчасти подчиняла науки. Аристотель утверждал: «Мудрость — это безраздельно господствующая и руководящая наука, наука, которой все другие, как рабыни, не вправе и слова сказать против». Противопоставление философии науке дало основание полагать, что «метафизика как наука доселе еще вовсе не

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 1. С. 138.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 77. О понятии философского мифа см.: Осаченко Ю.С. Философский миф в структуре философского знания // П. Копнинские чтения. Томск, 1997.

³ Зеньковский В.В. Основы христианской философии. С. 8.

⁴ Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Книга для свободных умов. С. 244.

⁵ Шестов Л. Memento mori (По поводу теории познания Эдмунда Гуссерля) // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 5.

⁶ Кошеленко Г.А., Маринович Л.П. Эпиктет. С. 1011. Маркс датирует отделение положительных наук от философии и размежевание их областей началом XVIII в.: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 141.

существовала»¹. Кроме того, как заметил М. Шлик, «нигде не записано, что Царица наук сама должна быть наукой»²

Необходимость независимой, не только научной философии понимал Гегель. Он сформулировал замечательную программу мифологизации философии в интересах общественной практики: «Сначала я разовью идею, которая, насколько мне известно, никому не приходила в голову: мы должны создать новую мифологию, но эта мифология должна стоять на службе идей, быть мифологией разума. До тех пор пока мы не придадим идеям эстетический, то есть мифологический характер, народ не проявит к ним интереса, с другой стороны, пока мифология не станет разумной, философ будет ее стыдиться. Пора, наконец, чтобы и просвещенный и непросвещенный протянули друг другу руки; пора мифологии стать философской, народу разумным, философии мифологической, дабы философы проникли в сферу чувственности. Тогда воцарится вечное единство между нами. Не будет презрительных взглядов, слепого содрогания народа при виде мудрецов и священнослужителей. Только тогда станет возможным равное развитие всех сил как единичного, так и всех индивидов. Ни одна способность не будет подавляться. Воцарится всеобщая свобода и равенство духа! Высший дух, посланец неба, создаст среди нас эту новую религию, которая станет последним, самым великим деянием человечества»³

Программа Гегеля — пример философской утопии (или утопической философии). По убеждению Х. Ортеги-и-Гассета, «философия доньше была утопической»⁴ Философские учения претендовали и на уникальность, и в то же время на общезначимость, независимо от локализации точки зрения. «Ясный и простой схематизм, чистосердечность иллюзий (вера в открытие всей полноты истины), та уверенность, с которой утверждают формулы, полагаемые непоколебимыми, — все это производит впечатление завершенного, определенного, окончательного мирка, в котором уже нет проблем, — все в нем уже получило свое разрешение. Нет ничего приятнее долгих про-

¹ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 246.

² Шлик М. Поворот в философии. С. 30–31.

³ Гегель Г.В.Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 1. С. 213.

⁴ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. С. 48. Об утопической составляющей философии также см.: Рорти Р. Философия и будущее. С. 31–32.

гулок по столь ясным, столь тихим миркам. Но, вернувшись домой, мы видим, что миры этих философских учений не были истинным миром, а лишь горизонтом видения их авторов. Теми горизонтами, которые интерпретировались ими как пределы вселенной, — за ними уже ничего нет, — но которые были только кривыми линиями пейзажа, замыкающего перспективу их видения»¹

Платоновский проект оценивался как утопическая инженерия. В античном смысле инженерия — это искусство. По определению Августина Аврелия, искусство есть «воспроизведение предметов, взятых из опыта и нравящихся нам, в соединении с тем или другим материалом»². Для Сократа «высочайшее из искусств — это философия»³. Остальные «искусства, — говорил Сенека, — прислужники, они должны давать, что обещали, мудрость госпожа и наставительница. Искусство служит жизни, мудрость повелевает»⁴. Поскольку первые философы все облекали в образы, то резонным было суждение о том, что «философия значительно ближе к поэзии, чем к науке»⁵. В этом отношении А. Шопенгауэр был категоричен: «Философ никогда не должен забывать, что он занимается искусством, а не наукой»⁶

Наиболее могущественный художник-демиург — это бог. Поэтому казалась верной и формула Климента Александрийского: «Философия состоит служанкой богословия»⁷

В.В. Зеньковский полагал, что Аристотель поставил вопрос об отделении чисто философских концепций от богословия. Со всей определенностью на этот путь, на его взгляд, встал Альберт Великий, но окончательно решил задачу Фома Аквинат⁸

Сегодня европейская философия, по оценке Б. Рассела, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теоло-

¹ *Ортега-и-Гассет Х.* Тема нашего времени. С. 49.

² *Августин А.* Об истинной религии (против манихеев) // Августин А. Творения. СПб. — Киев, 1998. Т. 1. С. 429.

³ *Платон.* Федон. 61a.

⁴ *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луциллию. LXXXV (32).

⁵ *Унамуно М.* О трагическом чувстве жизни. С. 26.

⁶ *Шопенгауэр А.* Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 82. См., например: Свирида И.И. Сады Века философов в Польше. М., 1994.

⁷ *Климент Александрийский.* Строматы. Книга первая. Предисловие // Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах. М., 1996. С. 37.

⁸ *Зеньковский В.В.* Основы христианской философии. С. 11–12.

гии, она «спекулирует» относительно предметов, точное знание которых пока недостижимо. Подобно науке, она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету (традиции или откровения). Философия — это «Ничейная Земля», открытая для атак с обеих сторон¹ С точки зрения М.М. Рубинштейна, философия повисла между науками и художественно-житейскими рефлексиями² Для В.Ф. Эрна область философии «резко отмежевывается как от религии, так и от искусства»³

Наблюдения о промежуточном расположении философии между различными формами общественного сознания фиксируют трансфигурацию философии, ее содержательное единство со смежными областями. Принято говорить о религиозной философии, философской науке (или о научной философии), выделяют эзотерическую философию. Пограничные области во многом определяют внутреннюю структуру философии.

Сложность реальной философии как комплекса мировоззрений описывается по-разному. На взгляд В.С. Соловьева, в системе философии существует несколько уровней: «мистицизм ищет опоры в данных религии», «эмпиризм — в данных положительной науки», «а рационализму принадлежит собственно философский, отвлеченный характер, поскольку он ограничивается чистым философским мышлением»⁴

Теософы указывали на тождество подлинного содержания форм общественного сознания, как это делал, например, Эриугена, который говорил, что подлинная религия есть подлинная философия и, наоборот, подлинная философия есть подлинная религия.

Для обозначения социокультурной сложности эмпирически конкретной философии (в отличие от ее абстрактного представления) М. Эпштейн предлагает использовать особый термин: «Filosofia — это философия, которая не специализировалась в отдельную узкую дисциплину, изучающую условия и возможности познания, но пытается сохранить масштаб и конфигурацию целостной мудрости,

¹ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск, 1994. Т. 1. С. 11.

² Рубинштейн М.М. Жизнепонимание — центральная задача философии. С. 61.

³ Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Культурное непонимание // Эрн В.Ф. Сочинения. С. 122.

⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 193.

по-разному сочетая в себе элементы критики и фантазии, науки и поэзии, логики и религии, анализа и синтеза, историзма и утопии»¹

В ситуации трансфигурации оказывается не только философия, но и другие формы общественного сознания. «Если рассмотреть историю какой-либо существовавшей в истории религии, можно заметить, что в различные эпохи и на различных фазах ее развития повторяется в существенной основе неизменная внутренняя борьба, — писал М. Бубер. — Это есть борьба религиозного начала против проникающих со всех сторон начал нерелигиозных — метафизики, гнозиса, магии, политики, пестрая смесь которых стремится утвердиться на месте текущей и в своем течении себя обновляющей жизни веры, причем смесь эта находит себе союзников в мифе и культе, которые оба первоначально служат религиозному отношению в качестве языка»². Религия поглощена стихийно сложившимся конгломератом форм общественного сознания.

Так, например, искусство — архитектура, живопись или поэзия — воспринимается и как наука, и как миф. Теология определяет себя как строгую науку. Такого рода спекулятивный кругооборот делает необходимым и возможным взаимное определение и ограничение форм общественного сознания.

В манифесте розенкрейцеров о философии говорилось, что она «глава, сумма, основание и предмет всех факультетов, наук и искусств...»³. М. Шлик утверждал, что философия — это альфа и омега всего научного знания; она одновременно лежит в основании и является высшей точкой в здании науки: как гносеология — фундамент, а как метафизика — венец⁴. Л. Шестов замечал, что философия всегда любила занимать служебное положение: в средние века — *ancilla teologiae*, в наше время — прислужница наук, хотя называет себя наукой наук⁵

¹ Эпштейн М. «Симпозион» и русская философия. С. 180.

² Бубер М. Затмение бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии. С. 360.

³ *Confessio Fraternitatis*, или Исповедание достохвального Братства всечтимого Розового Креста, составленное для уведомления всех ученых мужей Европы // Йейтс Ф. Розенкрейцеровское Просвещение. М., 1999. С. 433.

⁴ Шлик М. Поворот в философии. С. 31.

⁵ Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). С. 84.

Разными мыслителями вершиной (и основанием) пирамиды форм общественного сознания признавались язык, искусство, философия, религия, мифология. Вследствие подобного кругового оборота знания пирамидальная схема его структурирования представляется недействительной.

Несостоятельность пирамидальной схемы в отношениях философии и науки сегодня осознается. Т.Х. Керимов так комментирует взгляды Ж. Дерриды: «Отношение философии и других наук традиционно строилось в терминах своего другого. Философия всегда представлялась на вершине пирамиды знания. Как инстанция закона, философия “как бы должна была осуществлять контроль, обзор, надзор над всеми теми науками и отраслями знания, которые располагались у ее подножия” Но при этом положении дел философия сама низводит себя до ничто. Чтобы преобразовать такой тип отношения между философией и другими науками, необходимо, как говорит Деррида, вертикальную структуру заменить на горизонтальную, чтобы философия находилась в тесном взаимоотношении с другими науками»¹

Переход от вертикальной структуры к горизонтальной означает признание суверенности, равномошности (и равноценности) форм общественного сознания. Право формы общественного сознания на самоопределение (вплоть до отделения) декларируется в принципе автономии: «философия автономна, она сама себе интеллектуальный закон»²

Автономия философии требует признания самоопределения других форм общественного сознания. Отстаивая автономию философии, Сенека убеждал в зависимости науки: «Философия ничего не ищет на стороне, свое издание она возводит от земли. Математика, так сказать, занимает поверхность, она строит на чужой земле, берет со стороны те начала, благодаря которым достигает дальнейшего»³ В рамках известной диалектики господина и раба начальствующее положение философии парадоксальным образом оборачивается ее услужливостью. Осуждая двусмысленность такой эмансипации,

¹ Керимов Т.Х. Деконструкция // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 234.

² Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? С. 102.

³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. LXXXVIII (28).

Н.А. Бердяев говорил, что она «попутно вела к порабощению философии»¹

Констатируя неразрешимость проблемы демаркации, Р. Рорти, предлагает «прекращение заботы об автономии философии», предлагает отказаться «от желания провести точные линии между вопросами, относящимися к компетенции философии и вопросами политическими, религиозными, эстетическими и экономическими»² Подобная утрата понимания специфики философии возникает в результате «абстрактных сопоставлений сфер духовной деятельности (философия — религия, философия — искусство), берущихся вне истории, вне целостного контекста культуры»³

На наш взгляд, эта неопределенность и размытость образа философии присутствует только в круге форм общественного сознания. Вопросы политические, эстетические, экономические в равной степени осваиваются всеми формами сознания. Проблема демаркации философии (и любой другой формы общественного сознания) связана с ее трансфигурацией в кругообороте форм. Следовательно, демаркация философии (религии и др.) не может быть проведена в замкнутом кругу форм общественного сознания. Формы общественного сознания невозможно маркировать относительно друг друга посредством друг друга.

К такому выводу пришел, в частности, М. Хайдеггер: «К сущностному определению философии не ведет окольный путь сравнения с искусством и религией»⁴ Во всех попытках постичь философию не в лицо, а путем сравнения, нас отбрасывает назад. Но возможно ли определение философии из нее самой по путеводной нити изречения Новалиса? Возможна ли добыча философии из ностальгии как фундаментального настроения философствования? В этом отношении ни малейшей ясности у М. Хайдеггера к концу рассмотрения не возникло.

Увы, формы сознания невозможно демаркировать и гносеологически — в пределах ступеней познания. Так, например, представленная Л.А. Зеленовым характеристика типов мироосвоения наглядно

¹ *Бердяев Н.А.* Смысл творчества // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 264.

² *Рорти Р.* Философия и будущее. С. 31–32.

³ Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 66.

⁴ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики. С. 117.

демонстрирует неэффективность гносеологических критериев. Он выделяет следующие формы сознания: 1) обыденное — традиционное, 2) мифологическое — символическое, 3) религиозное — догматическое, 4) художественное — образное, 5) научное — номологическое, 6) философское — концептуальное¹ Очевидно, что любой из указанных специфицирующих признаков присущ каждому типу мироосвоения. Следовательно, критерий демаркации форм общественного сознания необходимо искать вне общественного сознания — в сфере общественной практики.

Об этом ясно заявил Д.В. Пивоваров: «Принцип практики должен быть исходным при выяснении специфики философской деятельности. Ни дедукция, ни индуктивно подобранные выводы о возможности существования философии только либо как “логического анализа”, либо как “поэзии”, либо как “теории общения” и т. п. не способны сами по себе служить субстанциональными методами решения данной проблемы. В своем развернутом виде принцип практики снимает тавтологичность по сути своей правильного определения философии как того, чем занимаются на протяжении веков философы, что они реально делают»² Того же мнения придерживается В.М. Межуев: «Важно понять, что философию нужно выводить из особого типа социальной практики, из особого типа социальности, не просто из каких-то абсолютных, теоретических потребностей»³

¹ Зеленов Л.А. Система философии. С. 19

² Пивоваров Д.В. К характеристике предмета философии // Социальные функции философии. Свердловск, 1981. С. 156.

³ Межуев В.М. Философия — способ человека быть самим собой // Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 166. Предвосхищая последующее изложение, приведем недавнее суждение В.В. Межуева по этому поводу: «Философия, как я говорил, — не только особый способ познания, но и особый способ общения людей по поводу общей для них истины. Важно то, что потребность в таком общении возникла впервые в пространстве греческого полиса, называемом публичным. В сфере публичной политики люди объединены между собой не только какими-то общими верованиями и убеждениями, но и необходимостью совместно принимать согласованные решения, вступать друг с другом в диалог. Здесь ни у кого нет права решать за всех: каждый должен уметь самостоятельно мыслить, убеждать в своем мнении других или, по крайней мере, согласовывать его с мнением других. Можно назвать такое умение искусством политика, но оно и родило философию, как бы распространившую это искусство на весь мир. Именно греки открыли прямую связь между политикой и философией, которая и сегодня играет в судьбе философии, видимо решающую роль» (См.: Философия в совре-

Действительно, разные виды общественной практики играют определенную роль в генезисе форм общественного сознания и в обратном влиянии этих форм на общественную жизнь. При сопоставлении форм сознания философы иногда дифференцируют относительную значимость видов практики.

Так, В.Ф. Эрн писал, что «жизнь искусства — в непрерывном творческом созидании того, что весь мир открыло бы в абсолютном единстве эстетического переживания»; «жизнь религии — в непрерывном творческом подвиге того просветления воли, которое открывает в мире хаоса и зла абсолютное морально-религиозное единство добра»; «жизнь философии — в непрерывных творческих попытках охватить целое мира в единстве теоретической мысли»¹

В.Ф. Эрн определял искусство через эстетическую деятельность, религию — через нравственность, философию — через теорию. Заметим, что теории конструируются не только в философии, но и в других формах общественного сознания. Аналогичную ошибку допускал С.Н. Булгаков, когда оспаривал редукцию религии к этике и маркировал религию через осознание трансцендентности Бога: «Вообще при сведении существа религии к нравственности, которое столь обычно в рационалистическом уклоне религиозной мысли (Кант, Фихте, Л. Толстой и др.), игнорируется собственная природа религии. Справедливо, что нравственность коренится в религии»² В этом он видел автономию религии, а не морали, которая гетерономна.

Очевидно, что трансцендентность специфицирует религию по отношению к нравственности, а не относительно науки или оккультизма, которые едва ли менее трансцендентны. Любопытно, что относительно форм общественного сознания религия маркируется генетической и структурно-функциональной связями именно с нравственностью, а не с политикой или экономикой.

Критерий практики применял А.Ф. Лосев для определения мифологического сознания. Мифологию он определял как семейно-родственное восприятие мира, в котором не находили «ничего иного,

менной культуре: новые перспективы. Материалы «круглого стола» // Вопросы философии. 2004. № 4. С. 36.)

¹ Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Культурное непонимание. С. 122.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. С. 45.

кроме родственных отношений, то есть кроме отношений родителей и детей, братьев и сестер, дедов и внуков, предков и потомков»¹

Данный тип взаимной связи формы общественного сознания с видом общественной практики К. Маркс называл практически-духовным освоением этого мира. При этом способе рассмотрения мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания действительно утрачивают видимость самостоятельности. Так обнаруживаются социальные корни и функции не только религии, но и философии, утопии, искусства.

Марксистское понимание философии как формы практически-духовного освоения мира предполагает выделение определенного вида общественной практики, с которым философия находится в существенной генетической и структурно-функциональной связи. Философия должна быть отождествлена с определенным видом практики и таким способом маркирована относительно других форм общественного сознания, которые, в свою очередь, также соотносимы с особыми видами практики². Таким образом, проблема демаркации философии разрешается эмпирическим выяснением ее социально-практического основания.

§ 2. Социально-политическая функция философии

Социально-практическое основание философии является тем элементом социального организма, который в процессе своего функционирования дифференцируется и выделяет философию как относительно самостоятельный элемент, выполняющий особенную социальную функцию по отношению к собственному основанию. Характер этой функции определяется природой базисной функции, действие которой философия опосредует. Следовательно, специфика философии определяется природой ее социальной функции, т. е. действием того элемента социального организма, функционирование которого она опосредует.

¹ Лосев А. Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 7.

² Таким образом, возникает задача системной демаркации философии. См.: Тюгашев Е. А. Проблема системной демаркации философии: социогенный подход // Философия: история и современность. 1999 — 2000. Новосибирск, 2001.

Современное состояние исследований функций философии характеризуется «дурной бесконечностью» перечней тех или иных частных функций. Оценивая эклектическую, суммативную концепцию функций философии, Л.Е. Анисимова, Г.П. Макарова, А.М. Агальцев пишут: «Диалектическое решение задачи предполагает, что все многообразие “эмпирических функций” выводится из общей основы — единого принципа функционирования философии в обществе. Разработать такой принцип — значит решить прежде всего следующие вопросы: 1) какой конечный продукт производит философия для общества и какую общественную потребность этой продукт удовлетворяет; 2) каким способом совершается производство и потребление данного продукта в данную историческую эпоху»¹. Наиболее фундаментальной функцией философии в обществе указанные авторы считают социально-управленческую (духовно-практическую) функцию, так как информационная (познавательная) функция вторична. «Продукт философской деятельности в обществе — это не просто обобщенная картина мира, а специфическая философская программа преобразования действительности»², — пишут они.

Для философии типичны политические проекты. В совместной публикации И.И. Кравченко и Т.А. Алексеева ставят вопрос: «Что соединяет политику и философию?». Далее они указывают, что уже античная мысль определила основную функцию политической философии — быть практической, опираться на эмпирический анализ реальной политики и возвращаться к ней в форме политико-философских проектов. В результате «само развитие политической практики в конечном счете определяется знанием истин политики, присутствием философской мысли в обществе»³

Идея социально-политического основания философской деятельности была выдвинута В.С. Соловьевым. На его взгляд, не трудно показать соответствие (аналогию) между сферами знания и сферами практической деятельности: «Положительная наука соответствует экономической области по общему им материальному характеру, от-

¹ Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности. С. 93.

² Анисимова Л.Е., Макарова Г.П., Агальцев А.М. Философское мировоззрение и развитие человеческой субъектности. С. 99.

³ Алексеева Т.А., Кравченко И.И. Политическая философия: к формированию концепции. С. 22.

влеченная или чисто рациональная философия соответствует по своему формальному характеру обществу политическому, или государству, наконец, теология по своему абсолютному характеру соответствует области духовной или церковной».

Соотнесение философии с политикой В.С. Соловьев аргументировал тем, что «идея государства находила самых ревностных слуг и защитников именно в отвлеченных философах; чем ближе воззрения какого-нибудь мыслителя подходят к типу чисто рациональной философии, тем большее значение приписывает он государству, так что крайний представитель отвлеченной философии во всей ее чистоте — Гегель — признает государство как полное объективное обнаружение или практическое осуществление абсолютной идеи». Кроме того, «государство основывается на формальном, отвлеченном, так сказать головном принципе — принципе права или закона, который есть не что иное, как практическое выражение логического начала»¹

Наглядно место философии в структуре социального организма В.С. Соловьев представил в синоптической таблице² Излагаемая в таблице концептуальная схема общества немногим отличается от современных воззрений. Поэтому мысли В.С. Соловьева и сегодня могут быть предметом плодотворного обсуждения.

В «Философской энциклопедии» находим указание на единственный вид практики, связываемый с философией — политику. Под рубрикой «Марксистско-ленинская философия и политика» А.Г. Спиркин указывает, что «философия, начиная с древних времен, являлась не просто личным делом отдельных мыслителей, школ или спором отдельных направлений. Она всегда служила одним из основных орудий идейной борьбы различных социальных групп, духовной ареной столкновения политических партий»³. Возрожденческие идеи философского материализма и гуманизма были введением к раннебуржуазным революциям. Философия просветителей есть идеологическая предпосылка французской революции, а немецкая классическая философия — для буржуазной революции в Германии.

¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 150.

² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания. С. 153.

³ Спиркин А. Марксистско-ленинская философия, ее предмет и место в системе современной культуры // Философия // Философская энциклопедия. М., 1970. Т. 5. С. 345.

О единстве философии и политики писали и другие советские философы. Так, В.И. Разин считал, что «разработка категорий исторического материализма как социально-философской теории связана с правильным пониманием неразрывной связи философии и политики»¹. По его убеждению, «политика является для философии именно “своей областью”»². Территориализация философии в области политики выражается, в частности, в том, что «все категории исторического материализма несут ту или иную политическую нагрузку»³.

Положение о неразрывной связи философии и политики отстаивают новосибирские философы. А.Л. Симанов подчеркивал, что политический смысл в себе несут не только положения исторического материализма, но и положения диалектического материализма. По его убеждению, все положения марксистско-ленинской философии опосредованно связаны с определенными политическими выводами⁴. А.Л. Симанов отмечал тесную связь марксистско-ленинской философии и политической практики: «Теоретическая и практическая значимость, актуальность разработки проблем функционирования философии как методологической базы познания и преобразования мира определяется тем, что на ней строится вся социально-политическая практика КПСС, Советского государства, а также коммунистических и рабочих партий других государств. Можно утверждать, что философия в указанном (методологическом) качестве является своего рода оружием в руках этих партий и государств»⁵. Выделив в буржуазной философии социально-практическое направление, А.Л. Симанов показывал существенность ее связей с политикой: «Философия служит методологической базой формулирования политических идей класса, с помощью которых класс теоретически об-

¹ Разин В.И. Философия и политика // Категории исторического материализма. М., 1980. Гл. I. § 3. С. 15.

² Разин В.И. Философия и политика. С. 19.

³ Разин В.И. Философия и политика. С. 23.

⁴ Симанов А.Л. Природа методологической функции философии // Роль методологии в развитии науки. Новосибирск, 1985. С. 38.

⁵ Симанов А.Л. Методологическая функция философии и научная теория. Новосибирск, 1986. С. 3. См. также: Иванова Р.И., Симанов А.Л. Реализация методологической функции философии в научном познании и практике. Новосибирск, 1984; Иванова Р.И. Философия как методология социально-политической практики. Красноярск, 1989; Иванова Р.И., Москаленко А.Т. Проблема реализации методологической функции марксистско-ленинской философии в социально-политической практике // Методологические и философские проблемы истории. Новосибирск, 1983.

основывает цели, задачи и методы политических действий, а сама методологическая база определяет мировоззренческим содержанием философии, обусловленным социально-политической практикой»¹

Акцентируя внимание на революционно-критической функции философии, еще один видный новосибирский философ А.Н. Кочергин, видел в философии основание и обоснование политики² Н.А. Хохлов указывал, что, как показал советский опыт, из исходных принципов марксистско-ленинской философии выводим не только теоретический, но и практический антигуманизм³

В полемической форме положение о структурно-функциональном единстве философии и политики в советском обществе отстаивал А.И. Уемов: «Очень правильный лозунг связи философии с жизнью. Но жизнь отождествлялась с той политикой, которую проводила командно-административная система. Философия превращалась в служанку этой политики. Философия, подобно, войне, становилась продолжением политики иными средствами. Это проявлялось в нарочитой воинственности, когда крепость выражений заменяла силу аргументации. Это проявлялось и в том, что пути развития философии основывались не на работах профессиональных философов, а на материалах партийных решений. Задачей же профессиональных философов считалось комментирование и обоснование этих решений. Да и каким образом эти решения могли быть обоснованы философски, если сама философия зачастую не отличалась от политики? Чтобы помочь политике вооружить ее необходимыми ориентирами, философия должна быть, прежде всего, независимой от нее. Философия должна не следовать за политикой, а предшествовать ей»⁴

Советская философия предшествовала советской политике. На философские предпосылки перестройки указывал И.С. Ладенко: «Фундаментом нового мышления в стране было методологическое движение, о чем до сих пор почти не говорится в философской и научной литературе. В значительной степени это является следствием того, что инициатором и постоянным провокатором развития мето-

¹ Симапов А.Л. Методологическая функция философии и научная теория. С. 67.

² Кочергин А.Н. Философия и наука: проблемы перестройки. С. 11.

³ Хохлов Н.А. Философия, ее предмет и социальные функции. С. 9.

⁴ Уемов А.И. Философия как форма общественного сознания и задачи ее развития в условиях перестройки // Философия и ее место в культуре. Новосибирск, 1990. С. 18.

дологического движения был Г.П. Щедровицкий, посвятивший данному делу всю свою жизнь, но упорно не признававшийся официальной философией в качестве вдохновителя и организатора... Более того, когда движение уже встало “на ноги” и выступило в качестве нового явления в советском обществе, на него обратили внимание идеологические работники из ЦК КПСС, поддержали его и превратили в один из предметов своей опеки... Методологические идеи были своего рода “торпедами”, разрушавшими косность, преклонение перед авторитетами, пробуждавшими самостоятельность мышления. Именно так сформировалось то самое новое мышление, к которому вдогонку призывал М.С. Горбачев во время так называемой перестройки»¹ Следует добавить только, что сам Г.П. Щедровицкий, как сообщает В.М. Розин, никаких симпатий к социализму не испытывал²

Философ может себе позволить думать, заметил М.К. Мамардашвили, что «философия ни на что не посягает, не сокрушает никаких основ». И далее подчеркнул: «Но при этом отдаю себе отчет, что то самое сознание вслух, о котором я говорил, есть политический акт человека»³

В одном из интервью И.Т. Фролов вспоминает: «Идеи, разработанные нами и так или иначе связанные с “Вопросами философии”, получили широкий резонанс и были использованы потом в качестве идейно-теоретической основы перестройки, когда я и сам стали одним из ближайших советников М.С. Горбачева по вопросам науки, образования и культуры»⁴

В советской философии из всех видов общественной практики с философией непосредственно сопоставлялась только политика. В.Н. Шевченко признает, что «в недавнем прошлом социальные функции философии в нашей стране были накрепко увязаны с поли-

¹ *Ладенко И.С.* Вместо предисловия. Феномен методологического движения (Вступительное слово на конференции «Георгиевские чтения» 21–22 февраля 1995 года // Интеллектуальные торпеды. Материалы научной конференции памяти Г.П. Щедровицкого «Георгиевские чтения» 21–22 февраля 1995 года. Новосибирск, 1996. С. 3–4.

² *Розин В.М.* К истории Московского логического кружка: эволюция идей, личность руководителя // Интеллектуальные торпеды. Материалы научной конференции памяти Г.П. Щедровицкого «Георгиевские чтения» 21–22 февраля 1995 года. Новосибирск, 1996. С. 61.

³ *Мамардашвили М.К.* Философия — это сознание вслух. С. 70.

⁴ *Фролов И.Т.* Интервью // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 30.

тикой»¹ Те же философы, которые скрывают реально существующее единство философии и политики, говорят, что «философия не может и не должна быть связана с политическими течениями, а политика не имеет никакого отношения к философии», — это ревизионисты в философии и реформисты в политике, считает И.З. Налетов²

Подводя итоги советской философии, М.С. Козлова подтвердила тесную связь исторического материализма и политики. По ее словам, адепты исторического материализма полагали, что он позволяет узреть политическое будущее. «Тем самым “наука об обществе” превращалась в инструмент практической политики»³ Бытие предлагалось изменять через огосударствление жизни общества. «Сам же теоретик оказывался обоснователем и истолкователем действий политика, посредником между вождем и массой»⁴

Китай на своем опыте понял важность установления правильных связей между философией и политикой. Вопрос о связи философии и политики, с точки зрения китайских товарищей, является старым и в то же время новым вопросом. «Все признают наличие тесной связи философии и политики, — говорит Ван Юнцзян. — Однако до сих пор не до конца ясно, в чем суть этой связи»⁵. На его взгляд, связь философии и политики становится особенно очевидной при обращении к историко-философскому материалу.

Убежденность в социально-практическом единстве философии и политики отечественные философы мотивировали, в частности, традицией марксизма. «Если говорить о марксистско-ленинском философском наследии, — подчеркивал Н.Н. Трубников, — то контекст жизни есть не что иное, как контекст общественно-политической борьбы, ибо жизнь — это прежде всего общественно-политическая борьба»⁶ Л.В. Крючков писал, что «для начальных этапов самостоятельного духовного развития молодого К. Маркса, как и для всего его

¹ *Очерки социальной философии*. С. 13.

² *Налетов И.З.* Конкретность философского знания. С. 179.

³ *Козлова Н.* Исторический материализм. С. 229. По мнению Л.В. Голованова философия должна оставаться инструментом политической практики. См.: *Голованов Л.В.* Социальный статус философии и гражданская ответственность философа // Ильенковские чтения (18–19 февраля 1997 года). Тезисы выступлений. М., 1997. С. 12.

⁴ *Козлова Н.* Исторический материализм. С. 230.

⁵ *Ван Юнцзян.* Философия и политика // *Философские науки*. 1989. № 10. С. 56.

⁶ *Трубников Н.Н.* О соотношении материалистической диалектики и специально-научного знания. С. 9.

жизненного пути, характерно единство научно-теоретической и практически-политической деятельности»¹. В том же сборнике А.А. Федосеев указывал на направляющее значение марксистско-ленинской политики в преодолении противоречий философского развития²

Необходимость участия философа в политике К. Маркс обосновывал в письме к А. Руге. По мнению К. Маркса, «теперь философия стала мирской; это неопровержимо доказывается тем, что само философское сознание не только внешним, но и внутренним образом втянуто в круговорот борьбы»³. Критики разума, пишет он, может взять за исходную точку всякую форму теоретического и практического сознания. Но адекватным образом всеобщее практически выражено только в государстве, которое в пределах своей формы отражает «все социальные битвы, потребности, истины»⁴. Следовательно, «критик не только может, но и должен касаться этих политических вопросов (которые завзятому социалисту кажутся не стоящими никакого внимания)»⁵

Так, показывая преимущества представительной демократии, философ не только затрагивает интересы большой партии, но и доказывает всеобщую значимость и действительность представительной системы, что «заставляет эту партию выйти из своих рамок, так как ее победа есть в то же время и ее конец»⁶. Поэтому необходимо «связать нашу критику с критикой политики, с определенной партийной позицией в политике, а стало быть, связать и отождествить нашу критику с действительной борьбой»⁷. Таким образом, логика последовательной философской позиции критики чистого и практического разума неизбежно вовлекает в практическую политику⁸

¹ *Крючков Л.В.* Формирование предпосылок материалистического понимания противоречия (работы К. Маркса 1842–1843 гг.) // О противоречивости исторического развития философии. Л., 1989. С. 36.

² *Федосеев А.А.* Направляющее значение марксистско-ленинской политики в преодолении противоречий философского развития // О противоречивости исторического развития философии. Л., 1989.

³ *Маркс К.* Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 379.

⁴ *Маркс К.* Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 380.

⁵ *Маркс К.* Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 380.

⁶ *Маркс К.* Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 381.

⁷ *Маркс К.* Письма из «DEUTSCH-FRANZOSISCHE JAHRBUCHER». С. 381.

⁸ На неизбежность такого шага обращает внимание В.Ж. Келле. См.: Маркс. Философия. Современность. М., 1988. С. 292.

К. Маркс высоко оценивал союз философии и политики, которого добились энтузиасты государства XVI столетия¹. По его словам, в то время философия сделала в политике то же, что и всякая другая наука в своей области. Бэкон Веруламский «освободил физику от теологии — и она стала плодотворной... Почти одновременно с великим открытием Коперника — открытием истинной солнечной системы — был открыт также закон тяготения государств: центр тяжести государства был найден в нем самом. Различные европейские правительства пытались, — правда, поверхностно, как это бывает при первых практических шагах, — применить этот закон в смысле установления равновесия государств. Но уже Маккиавели, Кампанелла, а впоследствии Гоббс, Спиноза, Гуго Гроций, вплоть до Руссо, Фихте, Гегеля, стали рассматривать государство человеческими глазами и выводить его естественные законы из разума и опыта, а не из теологии»². Благодаря союзу с политикой, считал К. Маркс, философия стала истинной, а политика плодотворной.

Союз философии и политики, подчеркивает Б.Н. Бессонов, необходим и сегодня для осмысления и решения вставших перед человечеством, всемирно-исторических, глобальных задач. «Нельзя уяснить эти задачи иначе, как лишь обозревая их с философской “высоты”; их можно решить лишь на пути формирования такого политического самосознания, которое включало бы в себя способность действовать ответственно»³. В воспитании чувства глобальной ответственности Б.Н. Бессонов видит долг философов и политиков.

Фактов продуктивного участия философов в политике достаточно много. Египетские мудрецы назывались «законоговорителями».

¹ Маркс К. Письмо А. Руге, 13 марта 1843 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 374–375. См. также: Чернацкий В.Н. К. Маркс о взаимосвязи философской критики с политикой (по работам 1839–1844 гг.) // Актуальные проблемы истории марксистско-ленинской философии. Вып. 3. М., 1987.

² Маркс К. Передовица в № 179 «Kolnische Zeitung». С. 111. «Даже политика, в которой ты проявил себя столь удивительным образом и по своим способностям, и по своим заслугам, и по своей рассудительности, достойной мудрейшего из государей, — даже политика проистекает из того же источника и составляет значительную часть этой науки», — писал Ф. Бэкон о философии светлейшему мужу графу Солсбери. См.: Бэкон Ф. О мудрости древних. С. 225.

³ Бессонов Б.Н. Философия, политика, современность // Философские науки. 1989. № 10. С. 12.

Древнегреческие мудрецы прославились за свое искусство в государственных делах¹ Утверждали, что Периандр изобрел тиранию.

Доказательством эффективности философии была Спарта, жители которой прославились меткими изречениями. Сократ говорил о них: «Самая древняя и самая распространенная философия у эллинов была на Крите и в Лакедемонии, и самое большое на земле число софистов — там же; но критяне и лакедемоняне отрицают это и делают вид, будто они невежественны, чтобы не обнаружилось, что они превосходят мудростью всех эллинов, как и те софисты, про которых говорил Протагор; лакедемоняне хотят, чтобы их считали превосходящими всех в уменье сражаться и в мужестве, думая, что, если узнают, в чем их превосходство, все станут упражняться в том же, то есть в мудрости»²

Когда философы не занимались политикой, а просто выражали свою мысль и отстаивали истину, это тоже имело «политический отзвук»: Ж. Маритен замечал, что само по себе это не политическое действие, но это практическое применение философии³. В этом случае философия выступает в роли основы общественно-политической деятельности, находя выход в практику (политику) через риторику⁴

Сократ исходил из того, что могущество, в конечном счете, определяется превосходством в мудрости. Первыми это практически показали софисты, причастные и к философии, и к политике, находящиеся на границе между ними⁵ По мнению Б. Кассен, вклад софистов состоял в следующем: «Цель Государства — это всеобщее, которому подчинено частное; именно эту культуру распространили софисты»⁶ Софисты обучали также искусству государственного управления, и довольно эффективно.

Горгий учил: «Слово — величайший владыка». Э.Д. Фролов показывает, что речи софистов не были пустым звуком. Афиняне Критий и

¹ Признание этого факта стало риторическим. «Кем были мудрецы?» — спрашивает Ю.А. Шичалин. И отвечает: «Законодателями, государственными и политическими деятелями». См.: История философии: Запад – Россия – Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 100.

² Платон. Протагор. 342a–b.

³ Маритен Ж. Философ во граде. С. 22.

⁴ Звиревич В.Т. Цицерон: философ и историк философии. Свердловск, 1988. С. 55–56.

⁵ Платон. Евтидем. 305c–306c.

⁶ Кассен Б. Эффект софистики. М. – СПб., 2000. С. 74.

Алкивиад, спартанец Лисандр, Дионисий Старший в Сиракузах были пропитаны софистическими идеями о праве сильного на власть и отличались друг от друга лишь решимостью идти до конца. У Алкивиада и Лисандра ее не хватило, Критий, наоборот, отличался последовательностью сверх всякой меры и безудержным насилием подготовил быструю свою гибель. Только Дионисий сумел соединить общее, взлелеянное не без помощи софистов, влечение к власти с трезвым политическим расчетом и добился прочного успеха, на долгие годы утвердился у власти в Сиракузах. Успех Дионисия знаменовал не только «торжество софистической доктрины над традиционным полисным правом и моралью, но и решительный разрыв с самою формой полисного государства, — разрыв, которому новая идеология и теория содействовали самым непосредственным образом»¹

По оценке Т.В. Васильевой, проблема наилучшего государственного устройства была для Платона центральной проблемой философии: «Он пытается осмыслить государство, он пытается перестроить государство, наконец, он на закате жизни пишет “Законы” дотошно подробные, как можно было бы ждать только от заправского законника, непостижимо глубокие и всеобъемлющие, что вызывает удивление даже в мыслителе такого масштаба, как Платон»²

Платон первый заявил о притязании философов на верховную власть: «Пока в государствах не будут царствовать философы, либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди, — а их много, — которые ныне стремятся порознь либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол, да и не станет возможным для рода человеческого и не увидит солнечного света то государственное устройство, которое мы только что описали словесно»³

Об актуальности идеи Платона говорят факты о деятельности учеников Академии во время возвращения Диона в Сиракузы. Пос-

¹ Фролов Э.Д. Факел Прометея. Очерки античной общественной мысли. Л., 1991. С. 163–164.

² Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. С. 77.

³ Платон. Государство. 473d.

кольку, как отмечал Ф. Шлегель, «практическая же философия древнейших греческих мыслителей была совершенно политической»¹, Академия, школы перипатетиков, стоиков, эпикурейцев были не только философскими, но и политическими школами, воспитывающими советников и законодателей. В Афинах обучались многие римские государственные деятели. Сами философы эллинистической эпохи, даже эпикурейцы, служили советниками правителей или послами государств. «Философы-стоики играют важную роль в разработке политических и социальных реформ во многих государствах; например, стоик Сфер оказывает сильное влияние на спартанских царей Агиса и Клеомена, стоик Блоссий вдохновляет римского реформатора Тиберия Гракха. Порой стоики мужественно сопротивляются римским императорам. В общем, философы никогда не оставляли надежды изменить общество, хотя бы примером собственной жизни»², — писал П. Адо.

К проекту софократии относились скептически. Спрашивали: «Было ли когда-нибудь такое государство, которое бы приняло законы Платона или наставления Сократа?»³. Политическая практика философов воспринималась критически. «Справься у историков — и увидишь, что ничего не бывало для государства пагубнее, нежели правители, которые баловались философией или науками, — убеждает Глупость. — Для примера здесь достаточно будет поименовать обоих Катонов, из коих один смущал спокойствие республики дурацкими доносами, а другой, с излишней мудростью защищая свободу народа римского, способствовал ее окончательному падению. Прибавьте сюда Брутов, Кассиев, Гракхов и даже самого Цицерона, который не меньше вреда принес республике Римской, нежели Демосфен — Афинской. Уж на что Марк Антонин, который, признаюсь, был хорошим императором, и то своей философией сделался всем в тягость и возбудил всеобщую ненависть»⁴

Спиноза упрекал философов в том, что они «никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложение; их политика мо-

¹ Шлегель Ф. Об изучении греческой поэзии // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. М., 1983. Т. I. С. 180.

² Адо П. Что такое античная философия? С. 108–109.

³ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. С. 61.

⁴ Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. С. 58–59.

жет с успехом сойти за химеру или осуществиться в Утопии, или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима. Создалось поэтому убеждение, что рознь между теорией и практикой, имеющаяся во всех прикладных науках, более всего проявляется в политике; и никто не считается менее способным к управлению государством, нежели теоретики или философы»¹

Любопытно, что впоследствии философы позитивно оценивали социально-практический потенциал идеи Платонополиса. Ж.О. Ламетри, ссылаясь на позитивную политическую практику многочисленных в европейской истории государей-философов, делает вывод, «что государи, прошедшие школу мудрости, созданы быть и действительно бывают лучшими правителями, чем те, которые не пропитаны наставлениями философии»² Поэтому желательно, на его взгляд, «чтобы держащие кормило правления были немножко философами»³

Многие государственные деятели, по впечатлению С.Л. Франка, были немножко философами: «И если философы сами по себе еще не суть успешные практические политические деятели — ибо от теоретического познания до умения практически применять его к жизни лежит еще далекий путь, — то, во всяком случае, все истинно государственные умы, подлинно заслуживающие внимания “реальных политиков”, всегда обладали непосредственной интуицией вечных и всеобъемлющих начал человеческой жизни. Петр Великий ценил Лейбница; презирающий “идеологию” Наполеон восхищался мудростью Гете; Бисмарк черпал свое умение суверенно властвовать над людьми не только из знания интриг дипломатии и политических партий, но и из изучения Спинозы и Шекспира»⁴

Проект Платона оценивается как реализованный и в более широком смысле. По мнению Гегеля, «когда Платон говорит: философы должны править, он этим разумеет определение всего положения вещей в государстве всеобщими принципами». Поскольку в большинстве государств признано, что такие принципы должны составлять

¹ Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. М. — Харьков, 1998. С. 489.

² Ламетри Ж.О. Предварительное рассуждение. С. 443.

³ Ламетри Ж.О. Предварительное рассуждение. С. 448.

⁴ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию. М., 1992. С. 18.

субстанциональную основу правления и правительства, то «требования Платона, таким образом, по сути своей осуществлены»¹

Образцовым для Гегеля было прусское государство, целиком построенное на разумных началах: «Напротив, Фридрих II справедливо был назван философическим королем. Он занимался вольфовской метафизикой и французской философией, сочинял стихи и был, таким образом, философом согласно воззрению его времени. Философия в этом смысле была, по-видимому, его частным делом, личной склонностью и не была связана с его королевскими функциями. Но он был философическим королем также и в том смысле, что он сделал для себя принципом во всех своих действиях и во всех своих учреждениях совершенно общую цель, благо, пользу государства, противопоставляя этот принцип договорам с другими государствами, партикулярным правам в своем собственном государстве, подчиняя их в себе и для себя всеобщей цели. Но так как позднее такое поведение государей стало чем-то обычным, то последующих государей не называют более философами, хотя тот же принцип продолжает руководить их действиями; как и правительство, так и учреждения преимущественно зиждутся на этом принципе»²

Ж. Делез и Ф. Гваттари доказывали, что «именно в утопии осуществляется смычка философии с ее эпохой, — будь то европейский капитализм или уже греческий полис — благодаря утопии философия становится политикой и доводит до кульминации критику своей эпохи»³. В.К. Шохин привел пример удачной, на его взгляд, софократии: «Утопия Платона, мечтавшего о коллегии мудрецов, организующих социум на основах “чистого разума”, утопия, не состоявшаяся в Сицилии, по крайней мере, за два века до того начала осуществляться в далекой от него Индии. И надо признать, что этот социальный космос, обустроенный поздневедийскими теоретиками, оказался довольно крепким и вовсе не утопичным, успешно выдержавшим не одну цивилизационную бурю»⁴

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга вторая. С. 135.

² Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. С. 136.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 129.

⁴ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды Индии. С. 65–66.

Как известно, деятельность брахманов была одним из факторов, воспрепятствовавших космополитическим планам Александра Македонского. Александр говорил: «Если бы я не философствовал деяниями, то занимался бы философскими рассуждениями». Думается, он разделял убеждение эллинов в могуществе мудрости, выраженное в словах Аристотеля: «Мудрому не надлежит получать распоряжения, но давать их, и не он должен повиноваться другому, а ему — тот, кто менее мудр»¹. Брахманы вели себя крайне недоброжелательно по отношению к пришельцам. При виде Александра они не выказали ни удовольствия, ни приязни, а только стали топтаться на месте, показывая, что, как бы смертный человек ни суетился на земле, ему принадлежит ее столько, сколько находится под ногами, а после смерти достанется не больше, чем нужно для погребения². Они поносили правителей, перешедших на сторону Александра, поднимали восстания среди независимых племен, что вынудило царя перевешать многих брахманов.

Феномен взаимообусловленности философии и политики прослеживается на протяжении всей истории Древней Индии. Как пишет В.К. Шохин, «трудно, пожалуй, представить себе нечто более несхожее, чем дискуссии по материям философским (максимально абстрактное) и политико-управленческим (максимально-конкретное)». Но оказывается, что «Артхашастра» наиболее точно и сжато репрезентирует генезис философии: «смену стадий “атомарных” теоретических опытов, образование взаимовлияющих и взаимополемизирующих школ, наконец, систематизацию предшествующих традиций путем временного снятия альтернатив»³.

В XIX в. развернулось теософское движение, инициировавшее пробуждение Азии. В 1885 г. основывается Индийский национальный конгресс. Е.П. Блаватская сообщила о нем следующее: «Эта замечательная политическая организация была задумана некоторыми членами нашего общества из числа англо-индийцев и индусов по образцу Теософского общества, и с самого начала ею руководили наши коллеги; эти люди пользовались огромным влиянием в Индийской

¹ Аристотель. Метафизика. 982а.

² Гафуров Б.Г., Цибукидис Д.И. Александр Македонский и Восток. М., 1980. С. 294.

³ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды Индии. С. 132.

империи... Мы пробудили дремлющий дух... индусов, и одним из проявлений, в которых утверждалась новая жизнь, стал Конгресс»¹ К теософии причастны практически все видные государственные деятели Индии. Первый президент Индии С. Радхакришнан следующим образом оценивал социально-политическую роль теософии: «В то время когда мы, вследствие своих политических провалов и экономических неурядиц, начали сомневаться в ценностях нашей культуры и в ее жизнеспособности, когда все вокруг нас, в том числе и светское образование, казалось, воспитывало в нас пренебрежение к индийской культуре, теософское движение оказало индусам великую услугу, возвращая им их же духовные ценности. Влияние теософского движения на индийское общество в целом трудно переоценить»²

Интеграция философии в социально-политический механизм особенно наглядна в истории Китая. М.Л. Титаренко пишет: «Итак, первая и главная черта, отличающая китайскую философскую культуру от философий иных цивилизаций, состоит в ее политической и социально-нравственной ангажированности, в ее теснейшей связи с политикой, которую она обслуживала, стремясь идеологически обеспечить укрепление мощи государства, его усиление»³ Об этом также говорит В.Г. Иванов: «Поскольку философские школы складываются в Древнем Китае в период ожесточенной борьбы эпох “весны и осени” и “сражающихся царств” (VII–III вв. до н. э.), в них оказались первостепенными преимущественно социально-политические вопросы. Политика и философия были тесно взаимосвязаны; было не редкостью, что философы, странствующие проповедники, будучи наиболее образованными людьми, являлись вместе с тем министрами, сановниками послам»⁴

Основоположник легизма Шан Ян провел реформы в государстве Цинь и создал качественно новую структуру власти — авторитарную форму правления. Усиление государства Цинь и возросший авторитет легизма способствовали развитию китайской государственности

¹ Крэнстон С. Е.П. Блаватская: Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения. Рига — Москва, 1996. С. 234–235.

² Крэнстон С. Е.П. Блаватская: Жизнь и творчество основательницы современного теософского движения. С. 232.

³ Титаренко М.Л. Китайская философия и будущее китайской цивилизации // Китайская философия и современная цивилизация. М., 1997. С. 9.

⁴ Иванов В.Г. История этики Древнего мира. С. 75.

по линии все большего восприятия учения Шан Яна¹. В период средневековья легизм повлиял на государственные институты Вьетнама, Кореи, Японии.

Проблему философских оснований европейской государственности исследовал В. Герольд. Доктрину разделения светской и духовной властей он оценивает как политическое следствие аверроистской теории двойственной истины. «В принципе можно утверждать, — пишет В. Герольд, — что между могущественными феодалами и взятыми ими под покровительство философами, государstвооведами, правоведами, богословами как бы заключалось взаимовыгодное соглашение, как нельзя более метко охарактеризованное в известном призыве Оккама, обращенном к Людвигу Баварскому: “Защищай меня мечом, я буду защищать тебя пером!”»²

Революционно-практическую направленность, по мнению В. Герольда, метафизика приобрела у Иеронима Пражского и других гуситов, для которых *mundus archetypus* Шартрской школы, противоречащий *mundus sencibilis*, был идеалом общества. Благодаря внеучебной социальной философии, содержащейся в политической публицистике, в социально окрашенной мистике, в критически нацеленном проповедничестве, в некоторых правовых теориях и литературных жанрах «философия играет важную роль в деле преобразования средневековой культуры и общества — создания предпосылок культуры и общества нового времени»³

Тесно были связаны с политикой гуманисты Возрождения. По оценке Г.П. Мельникова, «политическая ангажированность творчества, доминирование актуальных политических тем присущи всем чешским гуманистам, какой бы политической ориентации они не придерживались»⁴ На материале немецкого гуманизма В.М. Володарский описывает любопытный механизм зеркальной рефлексии философа и правителя: «Правитель стремится примерить на себя

¹ *Переломов Л.С.* Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. М., 1981. С. 169–169.

² *Герольд В.* Философия и теология в европейской культурно-образовательной среде XIV — начала XV века // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. Культура и религия. М., 1991. С. 66

³ *Герольд В.* Философия и теология в европейской культурно-образовательной среде XIV — начала XV века. С. 70.

⁴ *Мельников Г.П.* «Образы власти» в сочинениях чешских гуманистов // Культура Возрождения и власть. М., 1999. С. 197.

представления об образцовом государе и с помощью заказа замесить своей персоной идеал, в то время как гуманист приписывает конкретному лицу абстрагированные идеальные черты, чтобы воплотить образ должного. Другими словами, гуманист стремится ... показать, каким следует стать правителю, а властитель утверждает, что ответ уже найден и этот ответ — он сам»¹

Размышляя над темой взаимосвязи философии и революции, Гегель писал: «Говорили, что исходным пунктом французской революции была философия, ине без основания называли философию мирской мудростью, потому что она есть не только истина в-себе и для-себя но и истина, поскольку она становится жизненной в мирском»². По оценке К. Маркса, П. Бейль первый «возвестил появление атеистического общества, которому вскоре суждено было начать существовать, посредством доказательства того, что возможно существование общества, состоящего из одних только атеистов»³

Жирондист Бриссо говорил: «Самый крепкий монумент нашей революции — это философия». Г. Гейне заявлял: «Так и знайте, гордые люди действия. Вы не что иное, как бессознательные чернорабочие на службе у людей мысли, которые не раз в смиреннейшей тиши точнейшим образом предсказывали все ваши деяния. Максимилиан Робеспьер был ни чем иным, как рукой Жан-Жака Руссо, кровавой рукой, извлекавшей из лона истории тело, душу которого создал Руссо. Тоскливая тревога, отравлявшая жизнь Жан-Жаку, происходила быть может, оттого, что в глубине души он уже предчувствовал, какой акушер требуется его мыслям, чтобы они во плоти явились на свет»⁴. По А. Камю, «идеи Руссо воплощены в истории Сен-Жюстом»⁵. Б. Рассел считал, что правление Робеспьера, и «диктатуры в России и Германии (особенно в последней) являются результатом

¹ Володарский В.М. Политическая этика немецких гуманистов // Культура Возрождения и власть. М., 1999. С. 161.

² Гегель Г.В.Ф. Философия истории. С. 412–413.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 161.

⁴ Гейне Г. Религия и философия в Германии // Гейне Г. Собрание сочинений: В 6-ти т. М., 1982. Т. 4. С. 232.

⁵ Камю А. Бунтующий человек. С. 208.

руссоистского учения»¹ М.А. Киссель, наоборот, обращает внимание на то, что истинность идей Просвещения — в их воплощении в институтах буржуазной демократии²

Общим местом стала мысль о том, что «Критика чистого разума» имела для немцев почти такое же значение, какое для французов революция 1789 года. Крик Ницше «*der alte Gott ist todt*» — явный анахронизм, писал В.Ф. Эрн. «Старый Бог умер, гильотинирован был, в лабиринте Трансцендентальной Аналитики. Палачом старого и живого Бога был Кант...»³

Анализируя политические следствия философской революции И. Канта, В.Ф. Эрн приходил к выводу о том, что метафизическое богоубийство, свершившееся в неисследимых глубинах немецкого духа, в плане истории «неизбежно приводит к посюстороннему царству силы и власти, к великой мечте о земном владычестве и о захвате всех царств земных и всех богатств земных в немецкие руки»⁴ Феноменализм И. Канта породил немецкий милитаризм, милитаризм — орудия Круппа, т. е. генеалогически орудия Круппа — внуки философии И. Канта. «От Эккарта к Канту шел великий процесс внутреннего осознания германской идеи. От И. Канта началась сложнейшая реализация осознанной идеи в плане исторического бытия. И весь этот процесс есть нечто единое и непрерывное, приводящее вплотную, с логической необходимостью, к Круппам и Цеппелинам»⁵, — заключал В.Ф. Эрн.

Оружие критики действительно стало критикой оружием. «Критическая мысль Канта, преобразованная в Гегелевскую диалектику, оказалась “алгеброй революции” (Герцен), логосом “перманентной революции” (Ленин и Троцкий)»⁶, — пишет К.А. Сергеев. Марксистско-ленинское мировоззрение нашло свое многообразное практическое воплощение в полосе социалистических и народно-демократических революций.

¹ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Т. 2. С. 194.

² Французское Просвещение и революция. М., 1989. С. 222.

³ Эрн В.Ф. Меч и крест. От Канта к Круппу // Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991. С. 311.

⁴ Эрн В.Ф. Меч и крест. От Канта к Круппу. С. 311.

⁵ Эрн В.Ф. Меч и крест. От Канта к Круппу. С. 316.

⁶ Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция. С. 8.

Политическое влияние философов проводилось и посредством мирных реформ. По наблюдению И.В. Киреевского, в первой половине XIX в. философские устремления преобладали, а «политические вопросы занимали второе место, подчиняясь решению философских систем и от них заимствуя свой окончательный смысл и свою внутреннюю значительность». Но после 1848-го года соотношение философии и политики изменилось: «все внимание людей мыслящих поглощается теперь вопросами политическими»¹ Б. Рассел также указывал, что на протяжении всей середины XIX в. «влияние бентамистов на британское законодательство и политику было удивительно велико»²

Б. Рассел придавал большое значение взаимосвязи философии и политики. В своей «Истории западной философии, в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней» он подчеркивал взаимную ценность политики и философии: «Философы являются одновременно и следствиями и причинами — следствиями социальных обстоятельств, политики и институтов того времени, к которому они принадлежат, и причинами (в случае, если те или иные философы удачливы) убеждений, определяющих политику и институты последующих веков»³

Свидетельством признания политической значимости философии может служить автобиографическое высказывание К. Ясперса: «В это десятилетие для меня стало важнейшим открытие, которое, правда, было уже известным на протяжении веков, но немного подзабылось: философия не лишена практических выводов. Я сам удивился, обнаруживая во всей истории философии эту связь, которая оказывалась столь очевидной. Ни одна великая философия не лишена политического мышления — даже философия великих метафизиков, даже философия Спинозы, который пришел в этой области к активному и эффективному духовному сотрудничеству. От Платона до Канта, Гегеля, Кьеркегора и Ницше простирается большая политика философов. То, что представляет собой какая-либо философия, она

¹ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 238.

² Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Т. 2. С. 260.

³ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Т. 1. С. 10.

обнаруживает в своем политическом проявлении. И это не какое-то ее побочное свойство. В этом ее центральное значение»¹ Это К. Ясперс почувствовал только после включения в политическую деятельность. После этого «моя философия стала полностью осознанной — вплоть до самой ее основы, до метафизики»²

Убеждение в политической ангажированности философии широко распространено. Рассказывая о XVII Всемирном философском конгрессе, Г.Л. Смирнов констатирует, что на заседаниях некоторых секций раздавались призывы к деполитизации философии. Многие участники конгресса открыто полемизировали с этим умонастроением, заявляли, что оно противоречит подлинному предназначению философии. Поэтому преобладало стремление связать обсуждение философских проблем с актуальными общественными задачами современности³

Это стремление отличает в особенности современную латиноамериканскую философию. Компаративисты выделяют следующие основные темы ее практики: историко-политическая проблематика, народ как субъект философии, радикальность мышления, экзистенциально-исторический выбор в пользу национального, социального и культурного освобождения. «Философия освобождения» ратует за распространение народной культуры, осмысление национальной реальности и ее идейно-теоретической основы. «Аутентичная философия» становится специфической формой самосозидания латиноамериканского общества на современном этапе его развития. Ей присущи склонность к гуманитарным темам, преимущественно социально-политическая направленность, роль путевода-наставника латиноамериканца в его общественной и личной деятельности⁴

Не только советская философия, но и философская мысль любого континента оказывается тесно связанной с политикой. Так, например, и по отношению к философии США Н. Аббаньяно отмечал, что

¹ Ясперс К. Моя философская автобиография // Западная философия: итоги тысячелетия. Екатеринбург, 1997. С. 99–100.

² Ясперс К. Моя философская автобиография. С. 100.

³ Смирнов Г.Л. Гуманитарная миссия культуры // Философия и культура. XVII Всемирный философский конгресс. С. 18.

⁴ История современной зарубежной философии: Компаративистский подход. Т. 2. С. 66.

она «в своем развитии показывает себя тесно связанной с социально-политическим развитием американского мира»¹

Различные аспекты социально-политической функции философии довольно активно обсуждаются в современной отечественной литературе². Наибольшее внимание уделяется роли философии в развитии политических идей. Показательно в этом отношении суждение И.И. Кравченко: «Философы играли и продолжают играть исключительную роль в политике. Достаточно сказать, что именно философам принадлежат крупнейшие политические открытия — теория демократии, учение о самой политике, разработанное еще в античной Греции, концепции гражданского общества и правового государства, созданные политическими мыслителями XVII, XVIII и XIX веков, им же принадлежит авторство современной теории власти, свободы, крупнейших политических идеологий, таких как либерализм и консерватизм, и множество других политических идей»³

Активное участие философии в развитии политики, как мы видим, является эмпирически фиксируемым фактом. Даже возникает впечатление того, что политика снимает в себе философию. А.Г. Спиркин сообщает, что представители «новой философии» во Франции оценивают брак философии с политикой как грех, равносильный самоубийству. С их точки зрения, философия прекратила свое существование сразу же, как только соединилась с идеей политической власти⁴

А.Г. Спиркин предлагает не драматизировать ситуацию: «Что касается соотношения философии и политики, то это, с одной стороны, сама собой очевидная, а с другой — весьма сложная в своих деталях проблема. Конечно, философия не может подменить собой политическое сознание, и тем более, последнее не может стать философией. Это две принципиально разные формы общественного сознания, отличающиеся и по своему предмету, и по методам мышления и, глав-

¹ Аббаньяно Н. Культурная атмосфера в послевоенное время // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 401.

² См.: Хаан Э. Философия и политика // Вопросы философии. 1986. № 10; Философия и политика в современном мире. М., 1989; Нарский И. С. Философия и политика (историко-философский аспект) // Философские науки. 1991. № 9; Философия и политика (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии. 1996. № 1.

³ Философия и политика (Материалы «круглого стола»). С. 10.

⁴ Спиркин А.Г. Основы философии: Учебное пособие для вузов. С. 10.

ное, по своим целям. Вместе с тем, конечно, между ними существуют и содержательный, и эмоциональный, и деятельный (функциональный) контакты, причем эта их взаимосвязь наиболее полно проявилась в XX в. Однако из этого бесспорного и уже общепризнанного факта тесной взаимосвязи философского и политического мышления ни в коем случае не должен следовать вывод о “конце философии”»¹

Таким образом, философия — вне политики, но для политики. Участие философии в социально-политической практике позволяет выделить в кругу социальных функций социально-политическую (или просто политическую) функцию. Особая роль философии в обеспечении политической деятельности показывает приоритетный характер социально-политической функции. Учитывая иерархию и субординацию функций философии, можно утверждать, что первичной и основной для философии является политическая функция²

Решение проблемы единства функций философии путем ее редукции до политического основания существенно с точки зрения выяснения генетической специфики философии. Философия возникает отнюдь не как средство развития мифологии, а как функциональное опосредование политической практики. Первые мудрецы были не жрецами: отойдя от государственных дел, Фалес обратился к философии. Потом, когда военнопленных философов выводили на продажу, на вопрос, что они умеют делать, философы заученно отвечали: «Властвовать людьми». Факт укорененности философии в политике является критерием радикального решения проблемы демаркации философии.

§ 3. Потестарный дискурс философии

С позиций социологии знания очевидно, что всякая философия представляет собой не более чем глубокую разработку определенного типа социального действия. «Понять философию означает понять природу действия, лежащего в ее основе», — писал К. Манхейм. Таким действием он считал политическую борьбу, но оговаривался:

¹ Спиркин А.Г. Основы философии: Учебное пособие для вузов. С. 11.

² «Философия и политика — извечные друзья-враги. Проблемами политики и государственности философия занималась чуть ли не с самого своего зарождения». (См.: *Росцинский С.Б.* Стоит ли политике прислушиваться к философии? // Российское государство и государственная служба на современном этапе. Москва, 1999. Вып.1. С. 139.)

«Мы не хотим этим сказать, что всякий философ не лучше политического пропагандиста или что он по необходимости приговорен к сознательной солидаризации с какой-то политической точкой зрения. Философ и даже изолированный мыслитель может совсем не отдавать себе отчета в политических импликациях собственных идей. И, несмотря на это, вырабатывать позиции и мыслительные категории, общественный генезис которых можно свести к конкретным типам политического действия»¹ Так, И. Кант — философ Французской революции потому, уточняет К. Манхейм, что форма его мысли (общий оптимизм, вера в прогресс, понятие «рацио») идентична форме деятельного освоения мира, двигавшей деятельность французских революционеров. Категории и способы интерпретации бессознательно генерируются общей объективной мыслительной формой.

Определяющей формой политической деятельности является борьба за власть. Поэтому органическое единство философии и политики проявляется в потестарности основопонятий и основоположений философии. «Знаете вы, что такое *potestas clavium*? Конечно, знаете...»² — писал Л. Шестов. «Вглядитесь в любую философскую систему, — чем живет она? Философ, который был бы настолько скромн, что добровольно отказался бы от *potestas clavium*, осудил бы на всеобщее презрение: *tolle potestatem clavium, sapientiam tulisti*»³

Дискурс власти атрибутируется сегодня советской философии. В.П. Филатов указывает, что «в среде русского кружкового марксизма начала XX в. “классическое наследие” было просеяно, упрощено, слегка систематизировано, а его язык начал переплетаться с языком партийной полемики в среде российской социал-демократии»⁴

¹ Манхейм К. Консервативная мысль // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 582.

² Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 52.

³ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 54. Под именем ключей разумеется власть вязать и решить. См.: Платон (Левшин; митрополит Московский). Слово в день тезоименитства Его императорского Высочества, Государя Наследника, Цесаревича и Великого Князя Павла Петровича // Платон (Левшин; митрополит Московский). «З глубины воззвах к тебе, Господи...»: Автобиография, избранные проповеди, письма просвященного Платона, Митрополита Московского. М., 1996. С. 266.

⁴ Филатов В. Диалектический материализм. С. 163. По-видимому, это наблюдение принадлежит М.К. Мамардашвили. См.: Мамардашвили М.К. Философия — это сознание вслух. С. 69.

О том же пишет М.С. Козлова: «Именно в кружках встречались и переплетались язык теории и язык политики»¹

Характеризуя эволюцию исторического материализма в 1960–80-е годы, М.С. Козлова говорит об уходе властного дискурса в тень: «Сменивший модель “Краткого курса” “доцентский исторический материализм” культивировал “аспектный” подход к социальной реальности (социологический, гносеологический, гносеолого-социологический аспекты, “сферный”, уровневый и категориальный подходы). “Аспектный” анализ уже не приравнивал себя к реальности и осознавался как модель. Эта методология не связывала себя с дискурсом власти столь прямо, как “Краткий курс”»²

Протоколы II съезда РСДРП наглядно подтверждают, что по содержанию философия есть снятие политики, а политика есть превращенная форма философии. Размышляя над взглядами Илича, А. Грамши выдвигал предположение, что «во всякой политике кроется философия, пусть даже нестройная и как бы в наброске»³ Кроме того, по его мнению, «философия должна стать политикой, чтобы воплотиться в истину, чтобы быть философией»⁴. «А так как наша деятельность есть всегда деятельность политическая, нельзя ли сказать, что настоящая философия каждого заключена целиком в его политике?»⁵, — уточнял А. Грамши.

Анализируя генезис философии, Н.В. Мотрошилова констатирует, что «философия прямо и определенно делает политику — собственно ее суть, основания, принципы, главные формы и институты — одним из важнейших своих предметов». Но проблемой выступает «не только прямая — через философию политики устанавливаемая — связь политической практики и философской теории». Н.В. Мотрошиловой важно выяснить: «Повлияла ли политика — и если да, как именно — на возникновение и проблематику философствования как такового?»⁶

¹ Козлова Н. Кружковый марксизм // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 286–287.

² Козлова Н. Исторический материализм. С. 231.

³ Грамши А. Тюремные тетради. С. 122.

⁴ Грамши А. Тюремные тетради. С. 94.

⁵ Грамши А. Тюремные тетради. С. 29.

⁶ Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. М., 1991. С. 54.

По ее мнению, политические основания жизни древнегреческого города не только не препятствовали, но и благоприятствовали возникновению философии. Во-первых, интенсивная гражданская жизнь вела к интеграции социальной деятельности. Во-вторых, этому благоприятствовали демократические институты, работавшие на принципах выборности, добровольности, соблюдения общественного долга. В-третьих, греки опробовали различные формы государственного устройства, достоинства и недостатки которых выявлялись в острых политических, а одновременно и философских дискуссиях. В-четвертых, политика стала сферой, где получали выражение, сталкиваясь друг с другом, интересы социальных групп и их партий. В-пятых, политика стала областью относительного согласования интересов; в защите социально-политического единства «вперед уверенно выходила философия». В-шестых, огромное социокультурное значение имело философское обоснование индивидуальных прав, свобод и обязанностей гражданина, гарантируемых государством. В-седьмых, большое значение имели инновации в древнегреческой внешней политике¹

Концепцию особой роли политической жизни в генезисе древнегреческой философии разработал Ж.П. Вернан. В политогенезе философии он выделяет следующие линии. Во-первых, мудрость возникает как рефлексия поиска равновесия, согласия между сельскими общинами и военной аристократией, высвободившихся с крушением дворцовой системы². Во-вторых, Софию интересует не мир природы, а мир людей: какие элементы его составляют, каковы его противоборствующие силы, как установить между ними гармонию, как объединить их, чтобы состояние конфликта сменилось состоянием порядка в городе³. В-третьих, будучи глубоко укоренена в политической мысли, философия частично заимствовала ее словарь⁴. В-четвертых, греческий разум формировался и развивался не столько в связи с техникой преобразования внешней природы, сколько в связи с языковой техникой преобразования людей⁵. В-пятых, для полиса характерно

¹ Мотрошилова Н.В. Рождение и развитие философских идей. С. 61–62.

² Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 60.

³ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 60.

⁴ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 158.

⁵ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 156.

необычайное превосходство слова над другими орудиями власти: «Слово становится главным образом политическим инструментом, ключом к влиянию в государстве, средством управления и господства над другими»¹ В-шестых, «логос с самого начала осознает себя, свои правила, свою эффективность через политическую функцию»² В-седьмых, зависимость философии от политики просматривается до Парменида, начиная с которого философия находит свой собственный путь, ставит проблемы, присущие только ей, выковывает свой язык, вырабатывает свои понятия, создает логику, строит собственную рациональность³

Ф.Х. Кессиди в послесловии к работе Ж.П. Вернана скептически оценивает социоморфный перенос политического строя на миропорядок: «Поэтому можно сказать, что миропорядок “Теогонии” Гесиода является “монархическим”, а космос милетцев “демократическим”»⁴ Разумеется, когда «всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит», трудно назвать такое судопроизводство демократическим, но, как заметил К. Поппер, космополитизм онтологии налицо⁵

Нельзя не признать справедливость утверждения С.С. Розовой о том, что «люди всегда смотрели на мир через какую-нибудь “призму”»⁶ Правда, специфику оптики любого мировоззрения нужно уточнять. Так, дихотомические классификации в мышлении первобытного человека объясняются морфологической репрезентацией дуально-фратриальной организации. «Позднее, уже в древнегреческом мышлении, мы снова наблюдаем господство на этот раз уже развитых дихотомических классификаций. Но вряд ли оно обусловлено теми же самыми причинами, что и в мышлении первобытного человека, — пишет М.А. Розов. — Скорее всего, факторы, которые определяют дихотомичность мышления древнего грека, надо искать в политической жизни Древней Греции. В постоянном обсуждении тех или иных политических вопросов и в процедуре голосования “за” и “против” потенциально уже зало-

¹ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 68.

² Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 69.

³ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 158.

⁴ Вернан Ж.П. Происхождение древнегреческой мысли. С. 206.

⁵ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. С. 345.

⁶ Розова С.С. Классификационная проблема в современной науке. С. 182.

жен образец соответствующего деления окружающих природных объектов, образец разбиения действительности на группы вещей по принципу “да” и “нет”»¹

Заслуга Ж.П. Вернана в том, что он обратил внимание на социальные корни философии, тогда как историки философии больше внимания уделяли корням гносеологическим. При широком понимании знания как всего содержания сознания известная оппозиция гносеогенного и мифогенного подходов к объяснению происхождения философии снимается в гносеогенном подходе как таковом. В зависимости от ценностных ориентаций исследователя в рамках гносеогенного подхода могут акцентироваться художественные или научные, религиозные или мифологические источники философии.

Гносеогенный подход, детально раскрывая конкретное содержание генезиса философии, к сожалению, в принципе не может объяснить социокультурную, пространственно-временную локализацию историко-философского процесса. Ж.П. Вернан решал эту проблему указанием на социокультурную специфику древнегреческого центра происхождения учений.

Подход, учитывающий гораздо больше значимых факторов происхождения философии, В.П. Горан предложил обозначить как социогенный подход. В.П. Горан также поставил вопрос о достаточности гносеогенного подхода для объяснения генезиса философии: «Детерминирован ли генезис философии процессами исключительно духовной жизни общества или же самые глубокие его корни следует искать все же в материальных условиях соответствующих этапов развития общества?»² Избрав второй путь, В.П. Горан выдвинул концепцию генетической связи древнегреческой демократии и древнегреческой философии.

Он указывает на следующие факты. Во-первых, «у европейской философии и у европейской демократии общая родина — Древняя Греция, причем их появление на свет произошло практически одновременно». Во-вторых, аристократическая Спарта не дала миру ни одного философа. В-третьих, «демократические процедуры приня-

¹ Розов М.А. Проблемы эмпирического анализа научных знаний. С. 194.

² Горан В.П. Методологические проблемы исследования генезиса греческой философии // Гуманитарные науки в Сибири. 1995. № 2. С. 89.

тия решений, равно как и судебных процессов, способствовали выработке умения рациональной аргументации»¹

Концептуально более важным представляется В.П. Горану то обстоятельство, что «новая система ценностей, выражение и обоснование которой обнаруживается ... в учениях самых первых философов, составляющих милетскую школу, была системой ценностей становящейся полисной демократии»² Суть этой системы ценностей выражена в исорропии — равнозначности всех пространственных направлений. «Принцип исорропии как новый принцип общего структурирования мира был ценностно нагружен не менее, чем старый мифологический принцип вертикали, но соответствовал он уже новым социальным реалиям. Их принцип — исономия, равенство прав всех граждан полиса перед законом, принцип рождающейся полисной демократии»³ Следовательно, хотя первые философы формально рассуждали о природе, «все же их учения были формой выражения качественно нового содержания мировоззренческих представлений, а это последнее имело социально-историческую обусловленность»⁴

Большой интерес представляет также указание В.П. Горана на возможность более широкой интерпретации генезиса философии: «для обозначения не только начала историко-философского процесса, но и всего практически непрерывно продолжающегося процесса порождения философии общественным сознанием»⁵ Антропосоциогенез не является единовременным актом. Это процесс, функционально опосредствующий и ставшую социальную систему. Последняя непрерывно порождает себя из окружающей среды, воспроизводя освоенные формы генезиса. Так и социогенез философии, поддерживающий ее развитие, не ограничен бифуркацией региона Эгейского моря.

Обсуждая политическую теорию души, К. Поппер констатировал, что «со времен гераклитовских “потока” и “войны” сфера соци-

¹ Горан В.П. Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции // Гуманитарные науки в Сибири. 1998. № 1. С. 21.

² Горан В.П. Генетическая связь философии и демократии в Древней Греции. С. 22.

³ Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии. С. 100.

⁴ Горан В.П. О социально-исторической обусловленности генезиса греческой философии. С. 101.

⁵ Горан В.П. Методологические проблемы исследования генезиса греческой философии. С. 88.

ального опыта оказала сильное влияние на теории, метафоры и символы, посредством которых мы интерпретируем физический мир вокруг нас (и нас самих) для самих себя»¹ Но означает ли это исчерпанность политогенеза философии в Милете?

В трудах М.К. Петрова, посвященных семиозису античной философии, определению ее знакового начала, потестарная инструментализация дискурса прослеживается от палубных отношений пиратов Эгейского моря до Аристотеля. М.К. Петров выделял следующие признаки политогенеза философии. Во-первых, было бы «насилием над фактами утверждать, что гражданская практика греческого полиса, основанная на равносильном и безличном законе-номосе, толкала в духе однозначного детерминизма к идее космоса — миропорядка как разумного установления божественного законодателя». Во-вторых, «особенно “гражданские” навыки, формировали новую всеобщую точку зрения на мир, составляли арсенал структур и аналогий, в которых могла найти выражение эта новая точка зрения»². В-третьих, знаковое начало философии возникает в результате замыкания в учениях Гераклита и Парменида лингвистических структур (логос) на гражданскую практику (номос)³ В-четвертых, в атомизме «“атомы бытия, все сущности однородны и “равны”, как однородны и равны перед законом все “атомы” античного правопорядка — граждане полиса»⁴. В-пятых, та же аналогия проводилась по отношению к Анаксагору: «“Единое” предстает безликой массой равноправных граждан-гомеоморий, которые входят в “космическое” существование примерно тем же способом, каким свободные и равноправные граждане входят в исполнение должностей в государственном аппарате полиса»⁵ В-шестых, и «сущность Аристотеля с точки зрения ее автономии и независимости напоминает атомизированную до личного начала государственность гомеровской эпохи»⁶

Действительно, было бы насилием над фактами утверждать, что разнообразная полисная государственность однообразно проецирует-

¹ *Поптер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. С. 389.

² *Петров М.К.* Социология познания и «начало» философии. С. 266.

³ *Петров М.К.* Социология познания и «начало» философии. С. 267.

⁴ *Петров М.К.* Античная культура. С. 321.

⁵ *Петров М.К.* Античная культура. С. 290.

⁶ *Петров М.К.* Античная культура. С. 319.

ся на политический миропорядок. Так, Анаксимандр онтологизировал, скорее, тиранию. «Индивидуальное существование представлялось ему в виде нечестивого акта узурпации»¹, — говорил К. Поппер. Но замыкание логоса и номоса в дискурсе философии имеет место.

Анализируя кристаллизацию номоса в логосе, В.С. Соловьев выделил два источника философии: «Колониальным грекам условность отеческого закона открылась в пространстве, афинянам — во времени»². В подвижной афинской демократии несомненность устоев разбивалась «в порядке временной смены — утверждением и упразднением законоположений по изменчивой воле народного множества»³. В подвижной колониальной жизни путь к рефлексии открывался столкновением с многообразием племенных установлений. С накоплением первичного концептуального материала философия приобретает относительную автономию по отношению к политике. «Если опытное знакомство с чужими заморскими странами и опыт демократических перемен у себя дома давали познать двоякую относительность традиционных жизненных норм по месту и времени и тем вызывали философов на их отрицательную критику, — писал В.С. Соловьев, — то опыт самой философии в многоразличии ее систем заставлял, по-видимому, и к ней прилагать такую же критику и из относительности философских построений заключать о несостоятельности всех мыслимых норм или каких бы то ни было определяющих начал бытия»⁴.

С.Н. Трубецкой также обращал внимание на сложный характер социально-политической детерминации становления философии: «Расширению географического горизонта греков соответствует и внутреннее усложнение общественной жизни. Мощное развитие торговли, промышленности, накопление и перераспределение богатств, прилив населения к торговым центрам и быстрый прирост его — вызывают повсеместное глубокое социальное и политическое брожение, в котором разлагаются старые формы общественной жизни и возникают новые. Человеческие отношения не определяются более вековым обычаем и не укладываются в старые традиционные рамки: нужно новое “устройство” общества, нужно положительное

¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. С. 235.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 589.

³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 589.

⁴ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 591.

законодательство, дающее ему прочный строй, согласующее различные интересы. И вот среди множества искусств, обуславливающих общий культурный подъем, возникает высшее “царственное” или политическое искусство, которым прославились первые греческие “мудрецы” — законодатели, как Солон, Питтак Митиленский, Периандр Коринфский, Хилон Спартанский, Биас Приенский и другие — те “семь мудрецов”, во главе которых неизменно помещается Фалес Милетский, родоначальник греческой философии, основатель так называемой “милетской школы”, — если только можно говорить о действительной школе в позднейшем смысле, т. е. об организованном философском союзе. Политическую роль играют впоследствии и другие философские школы, — таковы как мы увидим, пифагорейский союз, к которому примыкали и элейские философы¹ Пифагорейский союз, на его взгляд, был аристократической гетерией, организованной Пифагором на чужбине, среди демократического общества южноиталийских колоний: «Борьба против тирании и столкновение с демократией — вот характерные черты пифагорейской политики»²

В общем виде идея политогенеза философии высказывалась Гегелем. Он связывал возникновение философии не только с политическими свободами древнегреческих полисов, но и с практикой политической свободы вообще: «Вследствие этой общей связи политической свободы со свободой мысли философия выступает лишь там и постольку, где и поскольку образуется свободный государственный строй»³ Так как некоторая мера свободы существует при любом политическом режиме, философствование повсеместно.

С этой точки зрения представляется эмпирически ограниченной выдвинутая В.П. Гораном концепция генетической взаимосвязи философии и демократии. Бытуют и иные версии политической ангажированности философии.

И.Т. Фролов убежден, что «философия — для элиты, это элитарная наука, это “царская”, если хотите, наука (философия — “царица наук”), не каждому она по зубам»⁴. По наблюдению С.С. Аверинцева, порожденный демократией греческий рационализм тяготел к утвер-

¹ Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. М., 1997. С. 102.

² Трубецкой С.Н. Курс истории древней философии. С. 122.

³ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга первая. С. 143.

⁴ О преподавании философии (материалы «круглого стола»). С. 10.

ждению идеи царственного мужа. Даже киники строили свой идеал самодовлеющего мудреца как соответствие идеалу самодержавного монарха. «Стоический мудрец — это “истинный” царь, соперник и двойник царя политического, — пишет С.С. Аверинцев, — в лице Марка Аврелия тот и другой — одно»¹

Размышляя над проблемой насилия, П. Рикер формулирует аксиому: «Нет тирана без софиста»². А. Кожев обстоятельно доказывает, что «из всех возможных государственных деятелей именно тиран представляется тем, кто наиболее способен слушать и применять советы философа»³

Поэтому далеко не бесспорной представляется точка зрения, сформулированная в решении состоявшегося в 1995 г. симпозиума ЮНЕСКО «Философия и демократия в мире»: «...Неотъемлемо присущая философии свобода в постановке вопросов и в рациональном рассмотрении высказанных мнений может быть реализована лишь в условиях демократии и ограничивается при других политических системах»⁴

Вновь возникающие в каждую эпоху политические проблемы придают новые импульсы развитию философии. Так, в отчете комиссии Конгресса США «Насилие в Америке, исторические и сравнительные данные» (1969 г.) говорилось: «Мы не знаем, в чем суть насилия, но мы знаем, что оно присуще человеку, оно несет в себе человеческие черты — ликующий или трагический взрыв духа; вот и вся проблема, перед которой останавливаются в недоумении представители всех направлений американской философии — от консерваторов до новых левых, — всех моральных и теологических учений: какой тип насилия заслуживает оправдания и одобрения? В чем состоит та законная операция, посредством которой насилие делает человека одновременно и естественным и цивилизованным? Проблемы

¹ Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 13.

² Рикер П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 32. Впрочем, конкретно-исторический материал не подтверждает это положение. См.: Беве Г. Тираны Греции. Ростов-на Дону, 1997.

³ Кожев А. Тирания и мудрость. С. 110.

⁴ Симпозиум ЮНЕСКО «Философия и демократия в мире» // Вопросы философии. 1995. № 8. С. 188.

поставлены — поставлены официально — как итоговый вопрос, выдвинутый американским сознанием...»¹

Вопрос о насилии и власти признается центральным не только прагматизмом или западным неомарксизмом, но и герменевтикой. Так, П. Рикер говорит: «В этом я вижу центральную задачу современной философии: в размышлениях о насилии в контексте философии действия»². Концентрация внимания на насилии в европейской и англо-американской философии связывается с осмыслением политического опыта контркультуры. Как рассказывает Н.С. Автономова, обсуждение проблемы «Май-68» показывает, что эти события нашли глубинное отражение в собственно философских размышлениях, породив волну углубленного интереса к политическим проблемам: «Эти события, в частности, дали толчок формированию постструктуралистской проблематики в ключе отчетливо выраженных социальных и политических интересов»³

Постмодернистский взгляд на философию открыл, пишет В.В. Петренко, что «классическая западная онтология, будучи онтологией власти, разрабатывала стратегию и технологию единого, трансцендентного по своим целям, властного осмысления и репрезентации мира»⁴. Потестарная онтология насильственно утверждает тождество различного, достигаемое усилиями цельного, законченного субъекта поступка и мысли — трансцендентального субъекта классической философии.

Новое открытие потестарности философии пришло, по мнению Н.В. Мотрошиловой, вместе с осознанием связи лозунга власти, господства над природой с пагубными последствиями идеологии и практики покорения природы, господского отношения к ней⁵. Перспектива власти над природой была намечена Ф. Бэконом. Толкуя

¹ *Моро-Сир Э.* Америка и философская потребность. С. 22–23.

² Цит. по: *Митрохин Л.Н.* Голоса конгресса // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 64.

³ Говорят советские философы — участники конгресса. С. 88.

⁴ *Петренко В.В.* Дискурс повседневного: техники власти и субъективность // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 134. См. также: *Сморгунов Л.В.* Философия и политика в дискурсивной концепции Ж.-Ф. Лиотара // Современная зарубежная философия: проблема трансформации на рубеже XX — XXI веков. СПб., 1996. С. 24. Рассуждая о связи юридической антропологии и метафизики, Н. Рулан говорит о «своде принципов властвования, облеченных в Разум»: *Рулан Н.* Юридическая антропология. М., 1999. С. 300.

⁵ *Мотрошилова Н.В.* Новейшие тенденции развития западноевропейской философии // Философия и культура. XVIII Всемирный философский конгресс: проблемы, дискуссии, суждения. М., 1987. С. 241.

миф о Сфинксе, он говорил о власти над природой и людьми как награде за правильное решение загадок: «Ибо собственная и конечная цель естественной философии — это власть над природными вещами, телами, лечебными средствами, машинами и бесконечным множеством других вещей, тогда как философия Школы, довольствуясь тем, что она поучает, гордая своими разглагольствованиями, пренебрегает практикой, чуть ли не отвергая ее совершенно»¹

Ф. Бэкон известен формулой совпадения знания и могущества. Ранее об этом писал Силуан: «Приобретай себе силу, так как ум — это сила»². Платон убеждал Дионисия в том, что «по самой природе разум и великая власть стремятся соединиться вместе; каждое из них гонится за другим, стремится к нему и с ним сочетается»³. Воссоединение «разума и великой власти» объясняется родственной, дополнительной по отношению друг к другу природой этих начал. Чужеземец, персонаж диалога «Политик», говорит о том, что «царское правление есть некоторое знание»⁴. И разум является некоторой властью, обладает властной природой.

Для властно организуемого миропонимания весь окружающий мир существует и значим только в контексте борьбы за власть. Поэтому философия означает, символизирует и отображает мир как власть и как опосредствование власти. Античное понимание бытия и мышления полностью погружено во властный контекст: «Φύσις означает восходящее властвование и пронизанное властью дление»⁵

Комментируя толкование М. Хайдеггером вопроса об «архе», К.А. Сергеев и Ю.В. Перов пишут: «Мы тем самым спрашиваем о некоем правящем начале всего сущего, о каком-то роде, говоря словами М. Хайдеггера, подлинного и как бы тотального владычеств. Вопросая “архе” бытия всего сущего, мы стремимся таким образом приблизиться к познанию такого начала, которое правит восхождением всего сущего в сферу Бытия, которое сохраняет и

¹ Бэкон Ф. О мудрости древних. С. 289.

² Поучения Силуана // Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневековая педагогика в лицах и текстах. М., 1996. С. 41.

³ Платон. Письма // Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 3. Ч. II. (II).

⁴ Платон. Политик // Платон. Законы. М., 1999. 292b.

⁵ Хайдеггер М. Введение в метафизику. С. 29.

собирает это сущее в бытии как космическом обстоянии, а значит, как раз оно и владычествует»¹

В неортодоксальных очерках по истории политических и правовых учений И.А. Исаев, излагая позицию М. Хайдеггера, характеризует метафизику как осмысление владычества сущего. «Фюсис» означает неподвластное человеку и правящее им полновластие, открываемое в логосе. «Усилия античного мышления направлены на выявление сущности «властвующего», на изъятие его из непознанности и превращение в Логос» — пишет И.А. Исаев. С познанием «фюсис» ослабевает и исчезает. Прерогативы властвования принимает на себя Логос — Космос — Разум. Реликты «фюсис» остаются и во вновь сотворенном властвующем — в виде «Тьмы», «Зла», «Беспределности», — подчеркивает далее И.А. Исаев. — Но Власть уже выделилась из «властвующего» и занялась самооформлением через Порядок, Число и Гармонию»²

Многоразличная взаимосвязь бытия и логоса интерпретируется М. Хайдеггером как противоборство «властидеятельности» и «сверхвластительного» за «всевластие»³ Общее мнение об естественности разума вело к убеждению, что разум по природе есть начало подчиненное, рабское. Сократ держался иного мнения. Так, в «Филебе» он ссылается на положение мудрецов о том, что «ум — их союзник — вечно властвует над вселенной»⁴

Господство ума определяется его собственной природой. Доказывая суверенность мышления, отдельность его существования от ощущения и тела, об этом пишет Аристотель. «И поскольку ум может мыслить все, ему необходимо быть ни с чем не смешанным, чтобы, как сказал Анаксагор, властвовать над всем, т. е. чтобы [все] познавать. Ведь чуждое, являясь рядом с умом, мешает ему и заслоняет его»⁵

¹ *Сергеев К.А., Перов Ю.В.* Гегель и современное историческое сознание // Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Книга третья. СПб., 1993. С. 52. «Кто есть властелин мира?» — основной вопрос философии чучхе. См.: *Ким Ир Сен.* Об идеях чучхе. Пхеньян, 1979. С. 14.

² *Исаев И.А.* Метафизика Власти и Закона: У истоков политико-правового сознания. М., 1998. С. 13. Развитие темы см. в: *Исаев И.А.* *Politica hermetica*: скрытые аспекты власти. М., 2002.

³ *Хайдеггер М.* Введение в метафизику. С. 195–268.

⁴ *Платон.* Филеб. 30d.

⁵ *Аристотель.* О душе // Аристотель. Сочинения: В 4-х т. М., 1976. Т. 1. 429а.

Верховенство ума — необходимое условие умопостижения. Поэтому разум не только стремится к верховной власти. Разум существует лишь постольку, поскольку он властвует относительно постигаемого. Власть неотъемлема от разума, который, познавая, по природе стремится к верховной власти. Представление о верховной власти Ума в мироустройстве возникает при обсуждении основного вопроса политики — вопроса о власти. По общему мнению, указывает Аристотель, мудрость занимается «первыми причинами и началами»¹

Занятие состоит в споре о первенстве. Первые философы отдавали первенство материальным началам. Высказывая в адрес этих философов ряд замечаний, Аристотель говорит: «Поэтому тот, кто сказал, что ум находится, так же как в живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманнами рассуждениями предшественников»²

Спор о началах решал вопрос старшинства в политическом миропорядке. Каждое начало было символом конкретной родоплеменной группы. Поэтому спор о первенстве начал решал вопрос о власти. Принцип старшинства в «Послезаконии» разъясняет Сократ: «Самым главным из этого было то, что любая душа старше любого тела... Разве не убедительно, что то, что лучше, — древнее и более богоподобно в противоположность худшему, которое моложе и менее почетно? Ведь повсюду тот, кто правит, старше подвластного и руководитель во всех отношениях старше руководимого. Итак, признаем, что душа старше тела. Раз это так, то, пожалуй, вполне убедительно, что первоначало у нас старше первого порождения»³ Первенство и старшинство начала легитимировало власть родоплеменной группы.

Сила тождественна началу и вся сила в начале, пишет С.С. Неретина⁴ Аристотелевская архе-(о)-логия, поиск истинного архе, есть выявление правящего начала, первого по старшинству и потому верховного элемента власти. «Начало начальствующее»⁵, — лаконично замечает А.В. Ахутин. Выделение Ума, правящего лишенным всяких

¹ Аристотель. Метафизика. 981b.

² Аристотель. Метафизика. 984b.

³ Платон. Послезаконие // Платон. Законы. М., 1999. 980d-e.

⁴ Неретина С.С. Верующий разум. К истории средневековой философии. С. 63.

⁵ Ахутин А.В. О втором измерении мышления: Л. Шестов и философия. С. 278.

внутренних сил и стремлений, всякого самоопределения, внутренней своей значимости, вообще истинно-смыслового измерения устанавливает, по мнению К.А. Сергеева, диспозицию властвования и подчинения¹. Метафизическую стратегию приоритета и бинарных оппозиций Т.Х. Керимов рассматривает как репрессирующую вторичные, ущемленные термины²

Указанную диспозицию Аристотель определил как закон природы: «И во всем, что, будучи составлено из нескольких частей, непрерывно связанных одна с другой или разъединенных, составляет единое целое, сказывается властвующее начало и начало подчиненное. Это общий закон природы, и, как таковому, ему подчинены одушевленные существа. Правда, и в предметах неодушевленных, например, в музыкальной гармонии, можно подметить некий принцип властвования; но этот вопрос, может, пожалуй, послужить предметом специального исследования»³

Таким образом, устанавливается единый принцип организации онтологии. А.В. Потемкин представил его так: «Единый, конечный, но вечный мир; одно начало (неподвижный двигатель) для мира; один бог на небе; единый принцип познания (непротиворечие); единый властитель в государстве — вот конечные выводы Аристотеля об идеальном устройстве мироздания»⁴. Но в этой онтологии моделирующим образцом является не отвлеченная, умозрительная космология, а определенный тип государства, проецируемый на универсум.

Утрируя логику господства, А.В. Потемкин резюмирует: «Назначение философии состоит в том, что эта наука для тех, кто свободен, сам ничего не производит, но руководит другими. Наука о началах и есть наука для начальства»⁵. Более деликатно о необходимости философии для «политика и какого-либо начальника»⁶ ранее говорил Ю. Крижанич.

А большинство считало, что «знание не обладает силой и не может руководить и начальствовать...». Люди полагали, что «не знание

¹ Сергеев К.А. Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция. С. 23–24.

² Керимов Т.Х. Деконструкция. С. 231.

³ Аристотель. Метафизика. 1254a.

⁴ Потемкин А.В. О специфике философского знания. С. 50.

⁵ Потемкин А.В. О специфике философского знания. С. 52.

⁶ Крижанич Ю. Политика. М., 1997. С. 143.

ими управляет, а что-либо другое: иногда страсть, иногда удовольствие, иногда скорбь, иной раз любовь, а чаще — страх». Поскольку разум дан людям от природы, то они думают о знании «прямо как о невольнике: каждый тащит его в свою сторону»¹

Так, Мидас долгое время гонялся по лесам за мудрым Силеном и не мог изловить его. Когда тот наконец попал к нему в руки, царь спросил, что для человека наилучшее и наипредпочтительнейшее. Упорно и недвижимо молчал демон, принуждаемый к ответу царем. Мы видим, как допрос ведет охотник и искатель истины, истец. «Познающее искание может стать “разысканием” как выявляющим определением того, о чем стоит вопрос. Спрашивание как спрашивание о... имеет свое спрошенное. Всякое спрашивание о... есть тем или иным образом допрашивание у... К спрашиванию принадлежит кроме спрошенного опрашиваемое. В исследующем, т. е. специфически теоретическом вопросе спрашиваемое должно быть определено и доведено до понятия. В спрашиваемом лежит тогда как собственно выводимое выспрашиваемое, то, на чем спрашивание приходит к цели. Спрашивание само как поведение сущего, спрашивающего, имеет свой особый характер бытия. Спрашивание может вестись как “просто-так-распрашивание” или как эксплицитная постановка вопроса»²

Для В.С. Соловьева высшие метафизические вопросы крайне принудительны³ Вопросами принуждали, заковывали богов. По Аристотелю, «поскольку мышление находится в затруднении, оно испытывает такое же состояние, как те, кто во что-то закован, — в том и в другом случае невозможно двинуться вперед»⁴ «Способ связывания, или обуздания, материи при этом более легок и удобен, когда материя заключается в наручники, т. е. в свои крайние пределы»⁵, — раскрывал технологию вопрошания Ф. Бэкон.

¹ Платон. Протагор. 352b–с.

² Хайдеггер М. Бытие и время. С. 5.

³ Соловьев В.С. Кризис западной философии (Против позитивизма). С. 25.

«Принужденность» Т.В. Адорно атрибутирует философии: «Философия несет в себе принуждение; но только принуждение спасает философию от регрессии в произвол. (См.: Адорно Т.В. Негативная диалектика. С. 53.)

⁴ Аристотель. Метафизика. 995а.

⁵ Бэкон Ф. О мудрости древних. С. 258.

Термин «категория», по М. Хайдеггеру, ближайшим образом значит «публично обвинить, высказать нечто кому-то начистоту»¹ С точки зрения У Эко, основной вопрос философии — это и основной вопрос детектива: «Кто виноват?»² Кто причина? Кто субъект? — Это вопрос вменения. Ответчик — тот, кто хранит истину. Он несет ответственность и обязанность отвечать, дать отчет³ Для не-свободных и рабов аутентичными процессуальными доказательствами были показания, взятые под пыткой. С детской непосредственностью этого требовал Федр: «Эти доказательства необходимы, Сократ. Приведи их сюда и допроси: что и как они утверждают?»⁴

Ордалии возвращают к порядку, очищая огнем, водой, землей и другими первоначалами. Правильный ответ выступает как некоторое разрешение, освобождает от оков и лишает спрашивающего силы. И Силен с раскатистым хохотом разразился словами: «Злополучный однодневный род, дети случая и нужды, зачем вынуждаешь ты меня сказать тебе то, чего полезнее было бы тебе не слышать? Наилучшее для тебя вполне недостижимо: не родиться, не быть вовсе, быть ничем. А второе по достоинству для тебя — скоро умереть»⁵

Персонажи философии напоминают субъектов разделения властей. «Подлинные же философы суть повелители и законодатели; они говорят: “так должно быть!”, они-то и определяют “куда?” и “зачем?” человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, — они простирают творческую руку в будущее, и все, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их “познавание” есть созидание, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть воля к власти»⁶, — заявлял Ф. Ницше.

¹ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 44.

² Эко У. Метафизика детектива // Эко У. Имя Розы. М., 1989. С. 454.

³ Общая теория государства и права. Академический курс в 2-х томах М., 1998. Том 2. Теория права. С. 595.

⁴ Платон. Федр. 261a.

⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм. С. 65.

⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего. С. 336–337.

Дело философии есть тяжба о бытии, судебный процесс — от дела Сократа до дела Хайдеггера¹ Целый ряд политико-правовых ролей, исполняемых персонажами философии, перечисляют Ж. Делез и Ф. Гваттари. «После законодательной власти философия берет себе роль претендента. Философская мысль постоянно требует причитающегося ей по праву и ополчается против правосудия. Иногда философ равняется невинности, которой не в чем оправдываться: это играющее дитя, против которого все бессильны»² Философу долгое время возбранялось быть судьей, и он сам попадал в подсудимые. Лейбниц сделал философа адвокатом Бога, который отовсюду подвергается опасности. Эмпирики ввели фигуру Следователя. «Наконец, Кант сделал философа Судьей, тогда как разум образовал собой трибунал...»³

О дисциплинарной власти философии писал Ж.О. Ламетри: «В самом деле, нет более несомненной истины, чем положение, что народом тем легче руководить, чем более человеческий ум приобретает силы и знания. Следовательно, так же как в наших манежах учат обуздывать горячую лошадь, так и в школе философов учат искусству делать людей послушными и накладывать на них узду, если нельзя ими руководить при помощи естественного света разума»⁴ По Гегелю, «послушание есть начало всякой мудрости». Извне приходящий дисциплинарный дискурс определяет волю, «еще не подлинно самостоятельную и свободную»⁵

Дисциплинирующее значение философии воспринимается как полицейская функция. И. Кант: «Метафизика это как бы полиция нашего разума на службе общественной безопасности нравов и рели-

¹ Ахутин А.В. Дело философии. С. 33–36. Первыми по делам о нечестии проходили Анаксагор и Протагор. См.: Никитюк Е.В. Процессы по обвинению в нечестии (асебии) в Афинах в последнюю четверть V в. до н. э. // Античный мир: Проблемы истории и культуры. Сб. научных статей к 65-летию со дня рождения проф. Э.Д. Фролова. СПб., 1998.

² Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 94–95.

³ Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? С. 94–95. Ф. Ницше также писал: «Философия Канта: государственный чиновник как вещь в себе, поставлен судьей над государственным чиновником как явлением» (См.: Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 2. С. 612.)

⁴ Ламетри Ж.О. Предварительное рассуждение. С. 448.

⁵ Гегель Г.В.Ф. Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 92.

гии»¹. Оценка Ф. Ницше: «Современное философствование носит политический и полицейский характер...»² По мнению К. Каттанео, философия есть род милиции, т. е. военного искусства³ Квалификация Н.А. Бердяева: «полицейский распорядок отвлеченной мысли»⁴ А. Айер: «Но что же в этом случае делать философу? Ему остается только одно — действовать как своего рода интеллектуальный полицейский, следящий за тем, чтобы никто не перешел границу, не вступил в сферу метафизики»⁵

В диалогах Платона, указывал Г. Маркузе, собеседник пока «свободен, и дискурс обращен к его свободе»⁶ Пока открыт горизонт универсума значения, постепенно структурируемый в никогда не завершающемся общении. Рассказывая о Сократе, В.С. Нерсесянц делает любопытное замечание: «Популярность Сократа была особого рода. Будь она привычно политической, не дотянуть бы ему до своих семидесяти. Предчувствуя все это, Сократ и ушел в философию, чужаясь прямых занятий политикой. Но философия оказалась тоже политикой, хотя и замедленного действия»⁷ Та же мысль высказана Т.В. Васильевой: «Уводя от забот, и мелочных, и суетных, ложных и недобросовестных, философия не уводит человека от политики, для Платона философия есть истинная политика, город небесной истины на земле»⁸

Философию репрессивной цивилизации Г. Маркузе квалифицировал как репрессивную философию: «Логос раскрывается как логика господства»⁹ Он подчеркивал, что логика требует иного, правильного способа существования — реализации истины в словах и делах людей. Проект нацеливает политическое животное на новый полис

¹ Кант И. Фрагменты черновых набросков по метафизике. С. 110.

² Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Ницше Ф. Сочинения. В двух томах. М., 1997. Т. 1. С. 190.

³ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. СПб., 1997. С. 170.

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 19.

⁵ Цит. по: Ойзерман Т. И. Проблемы историко-философской науки. С. 127.

⁶ Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. М., 1994. С. 172.

⁷ Нерсесянц В.С. Сократ. М., 1996. С. 163.

⁸ Васильева Т.В. Афинская школа философии. Философский язык Платона и Аристотеля. С. 77.

⁹ Маркузе Г. Эрос и цивилизация: Философское учение исследование Фрейда. К., 1995. С. 112.

— движение мысли приобретает политическое содержание. Следовательно, сократический дискурс — это политический дискурс, а «поиск правильного определения “понятия” добродетели, справедливости, благочестия и знания приобретает подрывной характер»¹ Даже логотерапия становится политической задачей разгерметизации универсума обыденного языка. «Тогда политика проявляется в философии не как специальная дисциплина или объект анализа и не как специальная политическая философия, но как стремление получить знание о неизувеченной действительности»², — заключал анализ логики господства Г. Маркузе.

Политическая жизнь протекает в формах войны и мира. «Нет нужды с помощью туманных фрагментов Гераклита доказывать, что бытие предстает перед философским мышлением как война, — пишет Э. Левинас, — что война воздействует на бытие не только наиболее очевидным образом, но как сама очевидность — или истина реального»³ Бытие в войне не только обнажается в своей подлинности, но и перерабатывается в исходное тождество, тотальность мира⁴

В древнеиндийской мысли исход безначального противоборства богов и демонов решался не палицами и стрелами, а в диспуте, словесном соперничестве, когда боги одолевали своих оппонентов умением задавать вопросы⁵. Как ритуальная война выстраивается и дискуссия индийских мудрецов, пишет В.К. Шохин: «Местные эрудиты пытаются доказать гостю его некомпетентность, а тот претендует на завоевание “новой земли”»⁶

Древнегреческие мудрецы — это победители Пифийских игр. Изречения мудрецов похожи на приказ. На «приказной» тон Сокра-

¹ Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. С. 176.

² Маркузе Г. Одномерный человек: Исследование идеологии Развитого Индустриального Общества. С. 262.

³ Левинас Э. Избранное. Тотальность и бесконечное. М. — СПб., 2000. С. 66.

⁴ Убедительный обзор по проблеме войны как моменте истины для философов см. в: Смирнов И.П. Человек человеку — философ. СПб., 1999. С. 233–257.

⁵ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды Индии. С. 41. Война языком оборачивается войной с языком. См.: Витгенштейн Л. Культура и ценность. Афоризм 55.

⁶ Шохин В.К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический периоды Индии. С. 39.

та жаловался Протагор¹ Беседа Сократа — это «сражение за истину»², «длинный и сложный бой по поводу сложных вопросов»³. Войну богов Сократ превратил в диалектику понятий, знакомую только философам.

Сократический дискурс не очень миролюбив. Л. Шестов утверждал, что Платон в диалогах стремится «заранее заставить своего противника бороться тем же оружием, которое наиболее удобно ему самому», «не стесняется, когда нужно ... прибегать, как это и полагается на войне, к хитрости, заманиванию, засаде, даже к силе». Сократ притворяется забывчивым (у него превосходная память), то льстит Протагору и уверяет, что у них общая задача (хотя задачи противоположные), то грозит уйти, не окончив беседы, что для Протагора означало огромный скандал. «Точно Платон хотел подчеркнуть, что цель диалектики не отыскание истины, а уничтожение противника»⁴

Деструктивный эффект диалектики даже вызывает сомнение в ее философской природе. По оценке А.А. Пушкарева, в своем первичном виде диалектика есть «чистая возможность принудительного внимания некоего коллектива “властному” речеворечению с целью сохранения Власти вообще, Политики вообще и власти и политики конкретной, в частности»⁵

Вообще-то, диалектика возникла из *isegoria* — равного права слова в народном собрании, — и логически реализуется в скептической изостении (равносии) — равенстве «в отношении достоверности и недостоверности, так как ни одно из борющихся положений не стоит выше другого как более достоверное»⁶ Положение скептика противоречиво. Как пишет А.О. Демин, «признание относительности истины дает поначалу мощный эйфорический импульс сознанию, заставляя его с детской беззаботностью сталкивать различные утверждения, становиться на противоположные точки зрения, что вызывает

¹ Платон. Протагор. 335a.

² Платон. Филеб. 14b.

³ Платон. Филеб. 15d.

⁴ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 99. В связи с «воинской доблестью Сократа» В.С. Нерсисянцу не приходит на ум имя какого-либо другого философа, «хоть отдаленно сравнимого с ним в этом плане»: *Нерсисянц В.С.* Сократ. С. 163. Справочно укажем на Мелисса, Диогена и Л. Витгенштейна.

⁵ Пушкарев А.А. Диалектический дискурс как псевдофилософия (генезис, социальная функция) // II Копнинские чтения. Томск, 1997. С. 154–155.

⁶ Секст Эмпирик. Три книги пирроновых положений. I 4 (10).

ощущение свободы и какой-то особой правоты, знания, недоступного больше никому...»¹ В то же время «скепсис — мучительная легкость бытия в интермундиях идеологий без надежды на убежденность»² В конце концов гражданская невовлеченность становится прибежищем скептика.

Видя в сократической иронии «удары ножа силлогизма», Ф. Ницше воспринимал диалектику как беспощадное орудие демократии: «Чернь всплывает наверх с диалектикой». С ней можно стать тираном: побеждая, компрометируешь. «Диалектик предоставляет своему противнику доказывать, что он не идиот: он приводит в бешенство, он вместе с тем делает беспомощным»³ Ф. Ницше квалифицирует диалектику как необходимую самооборону в руках людей, не имеющих уже никакого оружия.

Некоторые представители западной демократии, наоборот, позитивно оценивают роль диалектики. Так, например, Ч. Тейлор пишет: «Диалектический образ мышления, рассматривающий себя как интерпретирующего, представляется необходимым для свободного общества, — если последнее мы понимаем как общество, в котором люди могут критиковать институциональные формы, пытаться преодолеть его противоречия в постоянных дебатах. А в последних должны принимать участие все более и более широкие круги участников, положение которых должно становиться все более и более равным. То, что наше мышление будет диалектическим, существенно, — тогда оно будет и глубоко критическим; поскольку оно признает, что ограничено в своих интерпретациях, это существенно для действительно открытых дебатов»⁴

В разногласиях философов Б. Спиноза видел источник «страшной ненависти и раздоров, легко приводящих народ к мятежу»⁵ Но сам Б. Спиноза, по мнению Л. Шестова, «как и все большие философы, чувствовал, что в философии нужно идти не по линии наименьшего, а по

¹ Демин А.О. Новая Пирронида // Социокультурные исследования. 1997. Новосибирск, 1997. С. 208.

² Демин А.О. Новая Пирронида. С. 209.

³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом. С. 568.

⁴ Тейлор Ч. Диалектика сегодня или структура самоотрицания // Философия Гегеля: проблемы диалектики. М., 1987. С. 49.

⁵ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Об усовершенствовании разума. М. — Харьков, 1998. С. 216–217.

линии наибольшего сопротивления. Если правильно, что война отец всех, то философия должна быть войной по преимуществу»¹

Иронически к метафизической войне систем относился И. Кант. Он писал: «Обе стороны толкут воду в ступе и дерутся со своими теньями, так как они выходят за пределы природы, туда, где для их догматических уловок нет ничего, что можно было бы схватить и удержать. Они могут бороться сколько угодно; тени, разрушаемые ими, мгновенно срastaются вновь, как герои в Валгалле, чтобы опять развлекаться бескровными битвами»²

О философии как войне постоянно говорил Ф. Ницше: «Иное дело война. Я по-своему воинственен. Сила нападающего имеет в противнике, который ему нужен, своего рода меру; всякое возрастание проявляется в поиске более сильного противника — или проблемы: ибо философ, который воинственен, вызывает и проблемы на поединок... Мой праксис войны выражается в четырех положениях»³

Комментируя милитаристский дискурс Ницше, К.А. Свасьян отмечает, что «политический ангажемент философии» стал темой «чуть ли не бульварных листков»⁴. А за всем этим «смутно; но в самой смутности непреложно прорисовываются контуры более глубокого ракурса ницшевского мировоззрения как такового — ракурса политики, становящегося, казалось бы, уже общим местом в современном ницшеведении... Речь идет не о философии политики Ницше... а о философии Ницше как своего рода политике...». Во-первых, «уже само предприятие Ницше, начиная с “Рождения трагедии”, было не чем иным, как объявлением войны, сначала сократически-еврипидовской рассудочности, а по мере набирания скорости — европейской морали и культуре вообще» Во-вторых, «милитаристский глоссарий занимает едва ли не ведущее место в объеме всей ницшевской лексики...». В-третьих, «воображаемая геометрия философии Ницше — геометрия плацдарма в статусе тотальной мобилизации и перманентных военных действий, воплощенная гераклитовская философия “распри”, принятая за норму существования»⁵

¹ Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей). С. 301.

² Кант И. Критика чистого разума. С. 446.

³ Ницше Ф. *Ессе homo*. Как становятся сами собой. С. 709.

⁴ Свасьян К.А. Примечания. С. 799.

⁵ Свасьян К.А. Примечания. С. 798–799.

Об имплицитном милитаризме немецкой классической философии предупреждал Г. Гейне: «Среди наших богов и богинь, предающихся там увеселениям за нектаром и амброзией, вы видите богиню, которая даже в окружении такого веселья и радости всегда одета в панцирь, носит шлем на голове и копье в руке. Это богиня мудрости»¹ Кантианцы «безжалостно взроют мечом и топором почву нашей европейской жизни, чтобы вырвать и последние корни прошлого»². После террора кантианцев явится Фихте, как появился Наполеон после Конвента, разрушившего при помощи чисто-разумной критики все прошлое³ «Вооруженных фихтеанцев» в их волевом фанатизме не обуздать, ибо они «живут в духе, они борются с материей», а любая опасность для них всего лишь не-Я. «Но всего страшнее оказались бы натурфилософы, которые приняли бы действенное участие в немецкой революции и отождествили бы себя с самым делом разрушения... натурфилософ будет страшен тем, что он вступает в связь с первообразными силами природы, что он может заклинанием вызвать демонические силы древнегерманского пантеизма и что в нем пробуждается тот свойственный древним германцам боевой пыл, который повелевает сражаться не для того, чтобы уничтожить или побеждать, но исключительно для того, чтобы сражаться»⁴, — пророчествовал Г. Гейне.

Материалистические друзья гегелевской диалектики также предупреждали, что если материализм не будет воинствующим материализмом, то он останется не столько сражающимся, сколько сражаемым. По мнению С. Кара-Мурзы, новую тональность философствования задал А. Грамши, который, разрабатывая учение о «молекулярной» войне, легко переходил с философского языка на язык войны⁵ Итоги противоборства подвела вторая мировая война. Область философии в западном мире, как считает Н. Аббаньяно, поделили три течения воинствующей философии — инструментализм, логический позитивизм, экзистенциализм. Под воинствующей философией Н. Аббаньяно понимает «совокупность тех течений, которые ставят

¹ Гейне Г. Религия и философия в Германии. С. 317.

² Гейне Г. Религия и философия в Германии. С. 315. О мстительности философской критики и критической философии см.: *Сергеев К.А.* Философия Канта и новоевропейская метафизическая позиция. С. 11–30.

³ Гейне Г. Религия и философия в Германии. С. 289.

⁴ Гейне Г. Религия и философия в Германии. С. 315.

⁵ Кара-Мурза С. Манипуляции сознанием. М., 2000. С. 61.

своей задачей обновление и активное включение ее в частную и ассоциированную жизнь человека»¹

Л.А. Ляховецкий полагает, что милитаристский дискурс философии был нормализован во время гуситских войн² Сегодня воинственность философии, как замечает К.Н. Любутин, осознается преимущественно как ярая ее политизация³ Надежды на преодоление этой «ущербности разума» возлагаются на деполитизацию, на разрыв философии и политики — «разрыв, который, как кажется, уже наметился и прогрессирует»⁴, — пишет Е.П. Никитин.

Л.А. Коган считал ненужным и невозможным разрыв философии с политикой. «Речь идет о другом — о соблюдении необходимой меры в этом соотношении, всему свое место и время. Нельзя превращать политику в Демиурга, — писал он. — Дальнейшее развитие философии предполагает ее освобождение от диктата политики, засылы политической конъюнктуры»⁵

Дело, на взгляд Е.П. Никитина, обстоит несколько сложнее. Подобная связь неизбежна («речь, разумеется, идет о философии в целом, а не о каждой из ее отдельных отраслей, ибо в рассматриваемом отношении они составляют своеобразный веер, на одном краю которого “мера этой связи” весьма высока, а на другой близка к нулю»). Когда устаревшие идейно-политические концепции отторгаются, их место зачастую заступают «некие суррогаты, квазиидеологемы, по содержанию подчас не отличающиеся от отторгнутых. Поэтому задача состоит не в полной деполитизации и деидеологизации философского разума, а в замене изживших себя идеологем новыми, прогрессивными»⁶

¹ Аббаньяно Н. К новому Просвещению: Джон Дьюи // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 402.

² Ляховецкий Л.А. Переосмысливать старые понятия и установившиеся обороты следует тщательно и гласно! // XXI век: будущее России в философском измерении: Материалы Второго Российского философского конгресса (7—11 июня 1999 г.): В 4 т. Т. 1: Онтология, гносеология и методология науки, Логика. Ч. 2. Екатеринбург, 1999. С. 206.

³ Любутин К.Н. Российские версии философии марксизма // XXI век: будущее России в философском измерении: Доклады Второго Российского философского конгресса (7—11 июня 1999 г.). Екатеринбург, 1999. С. 10.

⁴ Никитин Е.П. Предисловие // Философия и разум. М., 1990. С. 5.

⁵ Коган Л.А. О будущем философии. С. 17.

⁶ Никитин Е.П. Предисловие. С. 5.

Практисис такого движения разрабатывал О. Конт, который величайшей своей заслугой считал провозглашение одновременно философского и политического девиза «Порядок и прогресс». По методике эпикурейцев такие девизы выражали основополагающий принцип учения, подлежащий заучиванию, а затем комментированию и развитию в систему положений, направляющих образ жизни. Впоследствии девиз О. Конта стал официальным девизом Бразильской республики и вошел в ее герб.

Естественно различать, рассуждал Х. Ортега-и-Гассет, «эпохи мирной философии и эпохи философии воинственной — стремящейся разрушить прошлое посредством его радикального преодоления»¹. XX в. Х. Ортега-и-Гассет относил к эпохе воинственной философии. Но была ли другая эпоха в европейской культуре? Даже философия мира развивалась в дискурсе войны.

§ 4. Партийность философского сообщества

Партийность (от лат. *pars* — часть) в самом широком смысле означает частичность философской деятельности. На частичность философии одним из первых обратил внимание Секст Эмпирик: «Множество философов приходит в этот вот мир, как в некое великое жилище, ради искания истины; и поймавший из нее что-нибудь по справедливости не доверяет тому, что он попал прямо в цель»². Недоверие доходит до обвинений. «Эллинские философы, — писал Климент Александрийский, — были воры и разбойники: еще до пришествия Спасителя, заимствовав у еврейских пророков частицы истины, они не сознаются в этом, но присваивают их себе как свои собственные учения...»³ Соперничество философов — факт очевидный, эмпирически фиксируемый. Проблема в его теоретической интерпретации.

Плюрализм философии объясняли гносеологически. В.С. Соловьев излагал версии: «Философское делание представляется или как медленная собирательная работа многих, по частям и частичкам подбирающих материал для заложения фундамента и возведения от-

¹ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. С. 3.

² Секст Эмпирик. Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. М., 1976. Т. 1. VII, 52.

³ Цит. по: Ахутин А.В. Примечания. С. 250.

дельных стен будущего здания без верного ручательства и ясной надежды, что оно будет когда-нибудь dokonчено; или философия представляется как прямое, личное творчество отдельного мыслителя, выражающее его субъективность»¹

Единство философии выражалось в преемственности и дополнителности систем. Как пытался показать Гегель, ни одна система философии не опровергнута, каждая система философии необходимо существовала и продолжает теперь необходимо существовать: ни одна из них, следовательно, не исчезла, а все они сохранились в современной философии как моменты одного целого.

Жизнеспособность философских учений А.И. Герцен объяснял тем, что «истина, проходя ряд односторонних определений, многосторонне определяется, выражается яснее и яснее; при каждом столкновении двух воззрений отпадает плева за плевою, скрывающие ее»²

Обнажение истины напоминает о несоизмеримости учений. Философ, по словам А. Шопенгауэра, похож на султана: «Каждый вновь появляющийся философ поступает так же, как каждый новый султан, первым делом обрекающий своих братьев на казнь», — оспаривает предшественников, объявляет, что их принципы — ничто, и начинает дело заново³. С турецким султаном Ф. Бэкон сравнивал Аристотеля, который, по его мнению, «не чувствовал своего философского царства в безопасности, пока не убил своих братьев»⁴

Конфронтационная модель жизни философского сообщества довольно условна. Л.А. Коган предлагает вспомнить «уважительные высказывания Аристотеля о родоначальнике античного материализме Демокрите, научно-корректную полемику Спинозы с Декартом, полные искреннего уважения эпиграфы из Бэкона, которыми Кант и Фихте предваряют свои главные труды, или столь же характерный эпиграф из Лейбница, которым открывается философский трактат Радищева»⁵. Лейбниц называл Бэкона человеком божественного ума, дружески переписывался с Гоббсом, отмечал редкую проницательность Локка. Гольбах видел в Юме великого мыслителя, друга чело-

¹ Соловьев В.С. Теоретическая философия. С. 824.

² Герцен А.И. Письма об изучении природы. С. 260–261.

³ Шопенгауэр А. Введение в философию. С. 26.

⁴ Бэкон Ф. О началах и истоках // Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. М., 1972. Т. 2. С. 304.

⁵ Коган Л.А. О будущем философии. С. 24.

вечества. Гегель высоко ценил Гераклита, Соловьев — Чернышевского, Толстой и Федоров — Герцена. Представители одного направления критически осваивали идеи другого. Шеллинг испытал влияние Спинозы, Соловьев пытался переосмыслить эстетику Чернышевского.

Атмосферу полемики У Джеймс объясняет тем, что «всякая философская система, стремящаяся к главенству», не учитывает некоторых чувственных впечатлений, или она непоследовательна в теории. «Кто-нибудь уж несомненно откроет в ней изъян, раскритикует ее и будет стараться заменить ее другою»¹. Исходя из того, что «обоснование философии лежит исключительно в созерцании, из которого она как бы выделилась», А. Шопенгауэр считал, что «не может быть одной философии для всех», «для различных разрядов людей потребна в корне различная философия...»²

Любое философское возникает из созерцания в виде абсолютного принципа и развертывается в «непременно собственную и непременно новую систему». Для нынешнего философа, писал Гегель, зазорно называться представителем какой-либо уже существующей философии. Пролиферация систем внешне походит на ту эпоху греческой философии, когда «каждый более замечательный философский ум разрабатывал идею философии в соответствии со своей индивидуальностью»³. Но, на взгляд Гегеля, это «зрелище осужденных на муки, которые либо навеки прикованы к своей ограниченности, либо цепляются то за одну, то за другую ограниченность, восторгаясь всеми по очереди, вынужденные затем отбрасывать их одну за другой»⁴

В перемене ограниченностей упражнялись локаятики, которые с одинаковым успехом доказывали, что все существует и ничего не существует, все есть единство и все есть множественность, и даже собирались на специальные сессии, где одна партия отстаивала любой тезис типа А есть Х, а другая — антитезис А есть не-Х и затем они менялись

¹ Джеймс У. Воля к вере и другие очерки популярной философии // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 83.

² Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 100.

³ Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности. С. 274.

⁴ Гегель Г.В.Ф. О сущности философской критики вообще и ее отношении к современному состоянию философии в частности. С. 275.

местами¹. Геиезис философии, пишет В.К. Шохин, осуществлялся «в обстановке контroversии — дискуссий и “партий”»². В Индии «жреческие школы делятся, “атомизируются”, их учителя ведут диспуты друг с другом, и малейших расхождений оказывается достаточно для образования новой школы или “подшколы”»³. Правители первых индийских государств охотно созывают турниры эрудитов и объявляют призы победителям, которых определяет собрание арбитров.

Такие же занятия проводили софисты, преподаватели факультетов свободных искусств европейских университетов. Задача состояла не в опровержении, а в испытании партнера. «...В таких случаях, — говорил Лейбниц, — почти не заботятся об истине»⁴

Впечатляет картина философской жизни Германии первой половины XIX в.: «Но уже довольно давно немецкие идеологи усвоили себе такую манеру: каждая из их литературных фракций, в особенности же фракция, мнящая, что она “делает наиболее крайние выводы” объявляет себя не только “одной из главных партий”, но даже “главной партией нашего времени” Так, среди прочих партий мы имеем “главную партию” критической критики, “главную партию” согласного с собой эгоизма, а теперь — “главную партию” истинных социалистов. Германия может таким путем дойти до целой сотни “главных партий”, существование которых известно только в Германии, да и здесь только в среде узкого сословия ученых, полуученых и литераторов, воображающих, что они поворачивают рычаг всемирной истории, между тем как на самом деле они лишь прядут бесконечную нить своих собственных фантазий»⁵

Полемический образ жизни А. Шопенгауэр объяснял тем, что для профессоров философия — средство к жизни, и «естественно, что их пропитание и содержание ближе им к сердцу, чем отвлеченная богиня — истина». Так как философия оказывает влияние на общественное мнение и на государство, то, философствуя, профессора сначала думают «о господине министре народного просвещения и его советниках, затем о прочих чиновных людях, затем о своих уважаемых

¹ Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 195.

² Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 205.

³ Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 24.

⁴ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. С. 427.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 440.

коллегах и прочих кумовьях, затем об издателях, книгопродавцах, редакторах журналов и уже под самый конец только о действительной серьезной истине, которая, следовательно, приглашается лишь тогда, когда все прочие достаточно повеселились и стол уже пуст»¹

Народное образование — поле жестокой борьбы. Как известно, повелением Цинь Шихуана сжигалась конфуцианская литература, хранившаяся только в частных собраниях. Экземпляры, находившиеся в государственных библиотеках, остались в полной сохранности². По замечанию К. Маркса, Гассенди и Гоббс победили картезианскую метафизику «спустя долгое время после своей смерти, в то самое время, когда она официально господствовала уже во всех французских школах»³. Кондильяка вытеснила из школ эклектическая философия. Гегель занял положение первого философа при поддержке государства, которое позже поддерживало и его учеников. «...Гегельяниствующие философы господствовали в преподавании философии и влияли даже на средние школы в Германии вплоть до настоящего времени», — свидетельствовал К. Поппер⁴

Влияние отдельных философов на массы А.Л. Никифоров объясняет тем, что «миллионы людей живут и работают, поработанные суетой повседневности, и у них нет ни возможности, ни сил для того, чтобы осознать принципы своего мировоззрения и сформулировать их в ясном виде». А философ, живущий в определенную эпоху и в определенном обществе, «неизбежно выразит мировоззрение определенных социальных слоев и групп — тех людей, которые близки ему по своему видению мира»⁵. Излагая личную позицию, философы «хорошо делают свое профессиональное дело — создают системы мировоззрения, выражающие умонастроение и мировосприятие все большего числа различных социальных групп»⁶

¹ Шопенгауэр А. Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 104–105.

² Переломов Л.С. Конфуцианство и легизм в политической истории Китая. С. 201–202.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 140.

⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2.: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. С. 38.

⁵ Никифоров А.Л. Философия как личный опыт. С. 324.

⁶ Никифоров А.Л. Философия как личный опыт. С. 325.

Шеллинг признавал, что «большинство людей, поскольку они вообще занимаются философствованием, совсем не хотят менять свою точку зрения», они хотят, «чтобы важные философские проблемы были объяснены посредством собеседования и разумных доводов, причем с их точки зрения, не вынуждая отказаться от нее»¹

П.С. Юшкевич характеризовал этот процесс как взаимопревращение интимно-личного и злободневно-модного² На этот процесс рассчитывал родоначальник позитивизма, призывая к союзу новых философов и пролетариев. О. Конту было ясно: «Каждый пролетарий является во многих отношениях самородным философом, подобно тому, как всякий философ представляет собой с различных сторон систематического пролетария»³ Удивительно, но действительное влияние позитивизма на пролетариат в последующем проявилось в движении «Пролеткульта» и в участии деятелей Венского кружка в рабочем движении⁴

Факт социальной значимости философских учений показывает недостаточность гносеологического подхода к их оценке. Характер взаимодействия исторически значимых систем далеко не произволен. Как отмечал Т.И. Ойзерман, он нормируется, определяется запросами аудитории, жизненной позицией той или иной социальной группы⁵

Так, существованием заинтересованных социальных групп Ф. Бэкон объяснял живучесть философии Демокрита: «Но, в то время как философия Платона и Аристотеля с шумом и помпой пропагандировалась и прославлялась профессорами в школах, философия Демокрита была в большом почете у более мудрых людей и у таких, которые тяготели к молчаливым размышлениям и более трудным видам исследования. Несомненно, что в эпоху расцвета римской образованности философия Демокрита была не только известна, но и пользова-

¹ Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (Мюнхенские лекции). С. 448.

² Юшкевич П.С. О сущности философии (К психологии философского мирозерцания). С. 166.

³ Конт О. Общий обзор позитивизма // Западноевропейская социология XIX века: Тексты. М., 1996. С. 121.

⁴ См., например: Миронов Д.А., Перцев А.В. Австромарксизм, позитивизм и рабочее движение. Свердловск, 1990.

⁵ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. С. 266.

лась сочувствием... Эта философия, следовательно, уничтожена не Платоном и Аристотелем, а Гензерихом, Атиллой и варварами»¹

Такого рода идейная направленность философии, отражающая интересы определенных социальных групп и проявляющаяся как в личных позициях, так и в реальной роли в противоречивом общественном развитии, понимается как партийность.

Феномен партийности философии был по существу описан Платоном в диалоге «Теэтет». Один из персонажей диалога Феодор рассуждает: «Так вот, Сократ, что касается этих гераклитовцев и, как ты говоришь, гомеровцев, а также более древних, то с самими эфесцами, кичащимися своей опытностью, разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями. Прямо как стоит в их писании, они вечно несутся, а задержаться на предмете исследования или вопросе, спокойно ичинно отвечать или спрашивать менее всего им присуще. Скорее можно сказать, что это им и вовсе не свойственно — покоя для них не существует... Они повсюду остерегаются, как бы не оказалось чего-либо прочного в их рассуждениях или в их собственных душах, считая, как мне кажется, это застоєм. А с ним они страшно воюют и по возможности отовсюду его изгоняют»²

Соглашаясь, Сократ добавляет: «Да, чуть было не забыл, Феодор, ведь есть и другие, которые со своей стороны провозгласили противоположное, а именно, что “настоящее имя всего — Неподвижность”, не говоря уж о том, что вразрез с теми утверждали Мелиссы и Пармениды, — что-де все есть единое и само в себе неподвижно, не имея пространства, где оно могло бы двигаться. Как же нам быть теперь, друг мой, со всем этим? Ибо, понемногу продвигаясь вперед, мы незаметно оказались на середине между теми и другими, и если не сумеем спастись бегством, то поплатимся тем, что нас, как во время игры в палестре, схватят и начнут тянуть в разные стороны — кто перетянет через среднюю черту. Поэтому, мне кажется, нам следует, прежде всего, рассмотреть тех, с кого мы начали, то есть этих “текучих”. Если окажется, что в их утверждениях есть толк, то к ним мы и присоединимся, постаравшись убежать от других. Если же нам покажется, что более правы эти “неподвижники”, тогда мы побежим к ним, прочь отдвигающих неподвижное. Но если нам покажется, что

¹ Бэкон Ф. О началах и истоках. С. 304.

² Платон. Теэтет. 179e–180b.

обе стороны не говорят ничего ладного, тогда мы попадем в смешное положение, считая дельными себя, слабосильных, и лишая чести наидревнейших и наимудрейших мужей. Итак, смотри, Феодор, стоит ли подвергать себя такой опасности?»¹

Описанная Платоном полемика между «неподвижниками» и «течучими» — один из первых примеров борьбы партий в европейской философии. В последующем она стала нормой философской жизни: «Последователи Скота воюют с последователями Фомы, номиналисты сражаются с реалистами, платоники с перипатетиками»², — сетовал Эразм Роттердамский. «Словом, идет открытая война двух станов, и любой из нас должен принять в ней участие, неизбежно присоединиться либо к догматикам, либо к пиррроникам, — писал Б. Паскаль. — Ибо пожелавший остаться нейтральным как раз и окажется пиррроником из пиррроников: в нейтралитете и есть самая суть этой секты, потому что кто не против них, тот, безусловно, заодно с ними (в чем, видимо, их преимущество)»³

Как партийная эта полемика формально квалифицирована Я.А. Коменским: «Мы, европейцы, рассеиваемся на бесчисленные философские, политические, религиозные мнения, и каждая партия убеждена, что истина при ней, а других покинула, и все отягощены такими предрассудками, что если кто-то проповедует что-то иное, будь то даже просто критичность к себе и терпимость к другим, то сразу навлекает на себя подозрение или в вольнодумстве, или в скептицизме, или в подрыве основ...»⁴

Предлагались разные пути преодоления философских разногласий. Путь партийности, отстаиваемый и Сократом, предполагает либо присоединение к тем, в чьих утверждениях есть толк, либо собственное рассуждение, если обе стороны не говорят ничего ладного.

Я.А. Коменский предложил путь партийных союзов: «Мы все хотим и добиваемся примирения, поэтому воинствовать явно не время. Лучше собрать и соединить истины, а заблуждения или полегоньку

¹ Платон. Тезетет. 180d–181b.

² Эразм Роттердамский. Жалоба Мира // Эразм Роттердамский. Похвала Глупости. М., 1991. С. 395.

³ Паскаль Б. Мысли. СПб., 1995. С. 154.

⁴ Коменский Я.А. Вселенский совет об исправлении человеческих дел // Коменский Я.А. Сочинения. М., 1997. С. 190–191.

свести к средоточию истины, или хотя бы скрыть, пока не откроется способ их тоже свести к общему средоточию истины»¹

Лейбниц описывал партийность философов как сектантство: «Люди вносят сектантский дух в свои взгляды в области философии, религии и политики». Он выделял две секты натурфилософов: «Одна из них обновила учение Эпикура, другая по существу повторяет взгляды стоиков»². Позже говорил о партиях стоиков и эпикурейцев³

Анализируя философские основания религиозных споров, Лейбниц различал партии «преддетерминистов» и «защитников среднего знания»⁴, партии, по-разному решавших вопрос о свободе воли⁵. О Молине же Лейбниц говорит, что он «развил эту мысль в систему», и по имени его последователи стали называться молинистами. Так, «говоря о догмате, преследуют или выдвигают человека, а, говоря о человеке, — партию»⁶

Сторонник примирения, Лейбниц отрицательно относился к партийным распрям: «И пока различные партии навязывают свои взгляды всем тем, кто зависит от них, не исследуя того, истинны или ложны эти взгляды, каких новых успехов можно ожидать в области нравственных наук?»⁷

Эразм Роттердамский отмечал нравственные затруднения, связанные с борьбой партий. Как предлагать побежденным туркам Оккама, Дуранда, Скота, Габриеля, Альвара? «Что они подумают, что они почувствуют (ведь и они тоже люди), когда услышат эти колючие, непроходимые хитросплетения о наступаемости, формосности, чтойности, соотношениях? Особенно когда они увидят, что у этих самых великих профессоров теологии настолько во всем этом нет согласия, что дело часто доходит до угроз, брани, оплевывания

¹ Коменский Я.А. Вселенский совет об исправлении человеческих дел. С. 193.

² Лейбниц Г.В. Существуют две секты натуралистов... // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. М., 1982. Т. 1. С. 103.

³ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 222.

⁴ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. С. 87, 89, 154.

⁵ Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла. С. 373–374.

⁶ Гейне Г. Религия и философия в Германии. С. 202.

⁷ Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. С. 394.

друг друга, а иногда и до кулаков, когда проповедники лицом к лицу и на расстоянии спорят о своем Фоме, а минориты сомкнутыми рядами выступают против наитончайших и серафических докторов — одни за номиналистов, другие — за реалистов»¹

Поэтому неоднократно предпринимались попытки занять беспартийную позицию. Д. Свифт, например, чувствовал себя беспартийным: «Я не смотрю на вещи с точки зрения какой-нибудь партии, но пишу беспристрастно, без предубеждений, без зложелательства к какому-нибудь лицу или к какой-нибудь группе лиц»². И. Кант пытался опереться на объективную возможность беспартийности: «Все переходы от одной склонности к противоположной ей совершаются через состояние равнодушия, и этот момент самый опасный для автора, но, как мне кажется, самый благоприятный для науки. Действительно, когда из-за полного разрыва прежних связей дух партий угасает, тогда умы наилучшим образом настроены постепенно внимать призывам к объединению по другому плану»³. Призывы к такому объединению следует сегодня рассматривать как агитацию за создание партии нового типа.

Беспартийность как равнодушие к борьбе партий В.И. Ленин оценивал как «поддержку того, кто силен, того, кто господствует»⁴. По его оценке, «беспартийные люди в философии — такие же безнадежные тупицы, как и в политике...»⁵. Любопытно, что французский священник Л.-М. Дешан также говорил о «неразумии философов», фактически «образующих партию, хотя они и высказываются против всякого партийного духа»⁶.

Да, любой философ партиен, так как, замечает П. Адо, самоидентификация в качестве философа уже определяет партийную позицию «аристократа знания» в противоположность софистам, «демократам знания»⁷.

¹ Эразм Роттердамский. Послание к Паулю Вольцу. С. 72.

² Свифт Дж. Сказка бочки. Путешествия Гулливера. М., 1976. С. 382.

³ Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей появиться как наука. С. 244–245.

⁴ Ленин В.И. Социалистическая партия и беспартийная революционность // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 12. С. 137. Того же мнения придерживались персоналисты: Мунье Э. Манифест персонализма. С. 522.

⁵ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм. С. 303.

⁶ Дешан Л.-М. Письма о духе века. С. 262.

⁷ Адо П. Что такое античная философия? С. 42.

«Понятна вражда софистов к Сократу»¹, — писал В.С. Соловьев. «Он сам был живою обидой для плохих консерваторов и плохих критиков — как олицетворение истинно охранительных и истинно критических начал. Без него если обе партии были недовольны друг другом, зато каждая была невозмутимо довольна сама собою»². С философской партийностью В.С. Соловьев связывал возникновение идейно расходящихся политических партий современного типа: «Философы впервые произвели существенный раскол в греческой жизни. До них могли существовать по городам лишь партии, так сказать, материальные, вытекавшие из столкновения и борьбы чисто фактически образовавшихся общественных групп, сил и интересов». Как только философы коснулись «святыни отеческого закона» и подвергли критике его содержание, в Греции возникают «две формальные партии: одна, по принципу, охраняет существующие основы общежития, другая — по принципу же — их колеблет»³.

Первая политическая партия нового типа была создана пифагорейцами. Лейбниц писал о Пифагоре: «Он же стремился к тому, чтобы дать народам правителей, умудренных в его философии и вооруженных спасительными идеями... И покуда был жив сам Пифагор, его планы были небезуспешными, так как многие города Италии или Великой Греции управлялись его соратниками и учениками. Но когда, возможно после смерти учителя, они переродились и, из-за того, что заботились только о людях своей секты, сами вызвали против себя ненависть, они были низложены народными восстаниями»⁴. Политическая активность пифагорейцев была до такой степени решительна, что вызвала адекватное противодействие и, по выражению Ю.А. Шичалина, пифагорейские общины буквально сметаются с политической арены, хотя и сохраняют в IV в. до н.э. какое-то политическое влияние⁵.

¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 591—592.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 593.

³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 588.

⁴ Лейбниц Г.В. О приумножении наук // Лейбниц Г.В. Сочинения. В 4-х т. М., 1982. Т. 1. С. 191. Как политическая партия пифагорейский союз описывается и сегодня: История философии: Запад—Россия—Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 20, 103—104. О школе Конфуция как значимом субъекте политического процесса см.: Семененко И.И. Афоризмы Конфуция. С. 250—252.

⁵ История философии: Запад—Россия—Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 146.

А Сократ предусмотрительно спрашивал собеседников: «Или их все еще приводят в ярость наши слова, что ни для государства, ни для граждан не будет конца несчастьям, пока владыкой государства не станет племя философов или пока не осуществится на деле тот государственный строй, который мы словесно обрисовали?»¹

В рамках модели идеального государства речь идет о роде профессиональных философов. Они родственны высшему благу, а их родители находятся на небесах. Эротическое стремление к плодovitости, к обретению бессмертия в потомстве мудрецы направляют на путь не телесного, а духовного порождения². Отношения учителя и ученика — это отношения духовного отца и духовного сына.

Родовые отношения философов вытекают из духовных основ родоплеменной организации. Племя часто было духовным союзом родов, связанных происхождением от легендарного предка, который иногда был мифологическим конструктом, изобретаемым для повышения социального статуса племени. Племя также включало роды, связанные отношениями духовного (фиктивного, символического) родства — adopцией, побратимством, реже посестримством.

В племенных союзах, наряду с кровнородственными общностями, возникали профессиональные объединения охотников, шаманов, знахарей, кузнецов. Профессиональный союз в рамках племенной идеологии рассматривался как один род (или племя), члены которого связаны узами духовного порождения от мифического первоучителя. Как и другие племена, профессиональные союзы активно участвовали в политической борьбе и становились иногда во главе первых государств³.

Философский трайбализм означал организацию партии по родоплеменному принципу. По наблюдению К. Поппера, притязали на государственную власть «школы, секты или ордены, т. е. социальные институты или, скорее, конкретные группы, ведущие общую жизнь, имеющие общие функции и построенные в основном по образцу идеализированного племени»⁴. Члены брахманских школ (готра — букв. «корова, семья, племя») объединялись по при-

¹ Платон. Государство. 501е.

² Эта теория излагается Платоном: Платон. Пир // Платон. Сочинения: В 3-х т. М., 1970. Т. 2. 208а–209е.

³ Миллер Дж. Короли и сородичи: Ранние государства мбунду в Анголе. М., 1984. С. 49.

⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. С. 234.

знаку кланово-мифологического родства, по происхождению от семи великих риши¹ Конфуцианская школа является «даном» — общиной и семьей, поскольку ученики называются «младшими братьями и сыновьями», «сынками», «детками»²

Племя философов организовано в философскую школу, образуемую духовным порождением от первоучителя. Климент Александрийский учил, что в школе «душа соприкасается с душой и ум одного с умом другого, при посредстве слова один производит в другом посев, тем же словом заставляя семя, брошенно на эту Землю [учение], произрастать и оное сим словом оживотворяя»³ Иреней Лионский: «Наученный называется сыном учившего, а этот состоит ему отцом»⁴ Поэтому «жизненно развернувшаяся философия неразрывно связана с идеей учительства»⁵, — считал М.М. Рубинштейн.

Как указывают историки философии, цель философских школ, особенно связанных с сократической традицией, состояла в формировании «через определенным образом организованное знание людей нового типа, способных обновить государство»⁶ Ю.А. Шичалин определяет философскую школу как «политически обособленный кружок единомышленников»⁷. Задачу школ П. Адо видел в том, чтобы «воспитывать граждан, а еще лучше, по возможности, политических вождей, — но при этом воспитывать философов»⁸ А.-И. Марру полагает, что Академия была не только философской, но и политической школой, «братством специалистов-политиков, чья согласованная деятельность могла порой играть и в самом деле играла реальную историю, например, во время возвращения Диона в Сиракузы в 357 году»⁹

¹ Шохин В.К. Первые философы Индии. С. 38, 319.

² Семенов И.И. Афоризмы Конфуция. С. 223.

³ Климент Александрийский. Строматы. Книга первая. Предисловие. С. 35.

⁴ Климент Александрийский. Строматы. Книга первая. Предисловие. С. 38.

⁵ Рубинштейн М.М. Жизнепонимание — центральная задача философии. С. 71.

⁶ Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 1. Античность. С. 131.

⁷ История философии: Запад—Россия—Восток (книга первая: Философия древности и средневековья). С. 104.

⁸ Адо П. Что такое античная философия? С. 117.

⁹ Адо П. Что такое античная философия? С. 99.

П. Адо также отмечал, что первоначально наблюдалось совпадение «школы как идейного течения, школы как места преподавания и школы как постоянно действующего учреждения, основателем которого были определены образ жизни, практикуемый в школе»¹ Схолярх внедрял определенный образ мысли и генерировал соответствующий образ жизни, прототип идеального общества. Так и позднее, в стенах масонской ложи все были равны — аристократ, торговец, ремесленники. «Это была ячейка нарождающегося бессловного демократического общества»², — делает вывод В.И. Новиков.

Партийный характер философской школы нашел выражение в школьном характере политической партии. Сравнивая партию с большой школой, В.И. Ленин писал: «В политической деятельности социал-демократической партии всегда есть и будет известный элемент педагогики: надо воспитывать весь класс наемных рабочих к роли борцов за освобождение всего человечества от всякого угнетения, надо постоянно обучать новые и новые слои этого класса, надо уметь подойти к самым серым, неразвитым, наименее затронутым и нашей наукой и наукой жизни представителям этого класса, чтобы суметь заговорить с ними, суметь сблизиться с ними, суметь выдержанно, терпеливо поднять их до социал-демократического сознания, не превращая наше учение в сухую догму, уча ему не одной книжкой, а и участием в повседневной жизненной борьбе этих самых серых и самых неразвитых слоев пролетариата»³. Позже школьный и в то же время племенной характер партии был зафиксирован в формуле «вожди — партия — профсоюз — класс — масса».

К. Поппер считал, что с Аристотеля платоновская философия перестает претендовать на власть и продолжается только как профессиональное учительство⁴. Но философы не выбывают из партийной борьбы. «Сократ, хотя и был одним выдающихся вдохновителей открытого общества, не был человеком партии. Однако именно связи с

¹ Адо П. Что такое античная философия? С. 112.

² Новиков В.И. Масонство и русская культура // Масонство и русская культура. М., 1998. С. 6.

³ Ленин В.И. О смешении политики с педагогикой // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 10. С. 357.

⁴ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. С. 11.

олигархическими семьями обрекли его на смерть»¹, — с удивлением замечал К. Поппер. Смерть Александра вызвала сильную антимакедонскую реакцию в Афинах. Аристотелю предъявили обвинение в безбожии, и он бежал. После возвращения македонской партии полисом управляли ученики Аристотеля.

Перипатетики принадлежали к македонской партии. Но прав ли Т.И. Ойзерман, говоря, что в «философии особые интересы этой партии не могли получить отражение»²?

Н.Г. Чернышевский партийность философии понимал как отражение политической позиции в метафизической позиции: «Политические теории, да и всякие вообще философские учения, создавались всегда под сильнейшим влиянием того общественного положения, к которому принадлежали, и каждый философ бывал представителем какой-нибудь из политических партий, боровшихся в его время за преобладание над обществом, к которому принадлежал философ. Мы не будем говорить о мыслителях, занимавшихся специально политической стороной жизни. Их принадлежность к политическим партиям слишком заметна для каждого: Гоббс был абсолютист, Локк был виг, Мильтон — республиканец, Монтескье — либерал в английском вкусе, Руссо — революционный демократ, Бентам — просто демократ, революционный или неревolutionный, смотря по надобности; о таких писателях нечего и говорить. Обратимся к тем мыслителям, которые занимались построением теорий более общих, к строителям метафизических систем, к собственно так называемым философам. Кант принадлежал к той партии, которая хотела водворить свободу в Германии революционным путем, но гнушалась террористическими средствами. Фихте пошел несколькими шагами дальше: он не боится и террористических средств. Шеллинг — представитель партии, запуганной революцией, искавшей спокойствия в средневековых учреждениях, желавшей восстановить феодальное государство, разрушенное в Германии Наполеоном I и прусскими патриотами, оратором которых был Фихте. Гегель — умеренный либерал, чрезвычайно консервативный в своих выводах, но принимающий для борьбы против крайней реакции революционные принципы

¹ Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. Чары Платона. С. 328.

² Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. С. 267.

в надежде не допустить до развития революционный дух, служащий ему орудием к ниспровержению слишком ветхой старины. Мы говорим не то одно, чтобы эти люди держались таких убеждений, как частные люди, — это было бы еще не очень важно, но их философские системы насквозь проникнуты духом тех политических партий, к которым принадлежали авторы систем»¹

На сугубо личную позицию претендовал Б. Бауэр. О себе он писал: «Критика не образует партии, она не стремится иметь свою особую партию, она одинока, — одинока тогда, когда она углубляется в свой предмет, одинока и тогда, когда она противопоставляет себя этому предмету. Она отделяет себя от всего»². В желании г-на Бруно и К^о стать выше всех догматических противоположностей, возвыситься над партиями К. Маркс видел противопоставление себя как партии всему остальному человечеству, а также скатывание «ниже партийной точки зрения»³. Напомним, что ранее младогегельянство К. Маркс оценивал как либеральную партию.

На совпадение в либерализме философской и политической партийности указывал Н.А. Бердяев: «Философия свободы не означает здесь исследования проблемы свободы как одной из проблем философии, свобода не означает здесь объекта. Философия свободы значит здесь — философия свободных, философия, исходящая из свободы, в противоположность философии рабов, философии, исходящей из необходимости, свобода означает здесь состояние философствующего субъекта»⁴. Фихте, наоборот, говорил, что его «система с начала и до конца есть лишь анализ понятия свободы»⁵. Но его апофеоз свободы, замечает П.П. Гайденко, «оборачивается крайностями тоталитаризма»⁶.

Проведенный советскими философами анализ буржуазных диалектических концепций показал, что спекулятивно-диалектический рационализм неогегельянцев тяготеет к либерализму. Они полагают,

¹ Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения в двух томах. М., 1987. Т. 2. С. 147–148.

² Цит. по: Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 174.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, или критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 174–175.

⁴ Бердяев Н.А. Философия свободы. С. 12.

⁵ Цит. по: Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. М., 1990. С. 34.

⁶ Гайденко П.П. Парадоксы свободы в учении Фихте. С. 34.

что если, как Д. Джентиле, подчеркнуть этатистские моменты этой позиции, так возникает тяготение к тоталитарной практике. Это подтверждает марксистскую истину о том, что «однозначное соответствие между философским кредо и политической позицией того или иного мыслителя скорее исключение, нежели правило в истории общественной мысли, хотя, конечно, каждая философская ориентация подразумевает определенный диапазон политических установок»¹

А. Шопенгауэр, замечавший, как «партийные интересы воодушевляли перья столь многих чистых любителей мудрости»², считал вполне возможным примирение партии теистов, выводящих мир «из какой-то воли», и партии «атеистов, Спинозистов, Фаталистов», выводящих мир «из какой-то причины»: «Взгляды обеих партий можно согласовать только тем, чтобы показать, что воля и причинность, свобода и природа — одно и то же»³

Выбор философского первопринципа влечет политические последствия. По мнению В. Герольда, номинализм У. Оккама объективно подчеркивал «роль и значение индивидуума, члена данного общества»⁴. Крайний реализм Уиклифа, для которого номинализм — причина всех грехов, овладевших всем миром, оценивается как зародыш коммунизма.

Вместе с тем отношение партий в философии к политическому размежеванию сложнейшим образом опосредованное и неоднозначное⁵. Влиятельные концепции становятся объектом идеологического перехвата. Так, по мнению Гегеля, «в вопросе об абсолютной сущности Просвещение вступает в спор с самим собой... и распадается на две партии... Одна... называет лишенное всяких предикатов абсолютное... верховным абсолютным существом... другая определяет его как материю... И то и другое есть одно и то же понятие, — разли-

¹ Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). С. 17.

² Цит. по: *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. С. 43.

³ *Шопенгауэр А.* Новые паралипомены: отдельные, но систематически изложенные мысли о разного рода предметах. С. 271–272.

⁴ *Герольд В.* Философия и теология в европейской культурно-образовательной среде XIV — начала XV века. С. 76.

⁵ «...Нет одной лишь дороги от философии к политике», — пишут П.В. Алексеев и А.В. Панин. (См.: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия. Учебник. Издание второе, переработанное и дополненное. С. 10.)

чие лежит не в самом предмете, а исключительно только в различных исходных пунктах обеих конструкций»¹

Французский материализм стал логической основой коммунизма, либерализма и анархизма. В истории философии анархизм соотносился также с кинизмом² и экзистенциализмом³. При характеристике постмодернистской политики отмечалось, что «на поверхности лежит несомненное сходство между традицией анархистского мышления и постструктуралистской теорией»⁴

Следовательно, как справедливо отмечает Т.И. Ойзерман, «социальный смысл гносеологических и онтологических идей неотделим от их интерпретации, причем такой интерпретации, которая связывает их с определенными социально-политическими положениями. Только при этом условии любое философское положение в контексте той или иной системы взглядов наполняется социальным содержанием и в этом смысле становится партийной точкой зрения»⁵

Т.И. Ойзерман оговаривается, правда, что «было бы уступкой вульгарному социологизму» рассматривать учение об элементах (вода, воздух, огонь, земля) как отражение исторически определенной социальной структуры⁶. Но А.Е. Лукьянов показал, что и в китайской, и в индийской культуре присутствует пятичастная связь материальной стихии и племени, первопредок которого и есть живое первоначало. Так, первопредок даосизма — Хуанди, олицетворение Земли⁷. Интересно было бы сопоставить эти четыре начала с четырьмя ионийскими племенами (хоплеты, аргады, гелеонты, эгикорейцы).

В родоплеменной идеологии притязания на верховную власть опирались на принцип старшинства первопредка фратрии. Будучи

¹ Гегель Г.В.Ф. Система наук. Ч. I. Феноменология духа. С. 309–311.

² Нахов И.М. Философия киников. М., 1982. С. 134.

³ Дорошева Е.А. Экзистенциализм — это анархизм // Социокультурные исследования. 1997. Новосибирск, 1997.

⁴ Социально-политический контекст философии постмодернизма. Научно-аналитический обзор. М., 1994. С. 45.

⁵ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. С. 84.

⁶ Ойзерман Т.И. Главные философские направления: Теоретический анализ историко-философского процесса. С. 282.

⁷ Лукьянов А.Е. Становление философии на Востоке. Древний Китай и Индия. М., 1989. С. 34–43.

родовыми тотемами, первопредки имели космологическую специализацию, были хозяевами стихий. Поэтому фратрии и кастово-профессиональные группы соотносились не только с основными социальными функциями (сакральной, военной и хозяйственной), но и с зонами космоса и с иерархией богов, отвечающих за конкретные стихии.

Власть богов ограничивалась пределами стихий, только в совокупности составлявших космос. Взаимодополняемость и ограниченность власти богов связывалась с такой же взаимодополняемостью и ограниченностью власти фратрий и их вождей. Так, например, у майя к власти ежегодно допускался вождь одной из четырех фратрий: смена власти соотносилась с представлением о том, что миром управляют поочередно четыре божества.

Сакральная мотивированная власть у джарай Индокитая персонифицировалась в «королях воды» и «королях огня». Теократические триумvirаты Индокитая восходят к трехродовым союзам; специализация функций триумvirатов восходит к символическим характеристикам частей союзов (тотемические связи с огнем, водой)¹. Известное высказывание Гераклита о том, что «всех и вся, нагрянув внезапно, будет Огонь судить и схватит», в этнографическом контексте следовало бы рассматривать как реликт тотемизма и ионийской племенной идеологии. Любопытно, что демократические партии — партии купцов и ремесленников — опирались на морское превосходство, т. е. были партиями Воды.

Философская партийность выражается в сознательном или бессознательном следовании какому-либо принципу. В основе субъективной партийности лежит объективная партийность. Если начало системы не выделяется, то партийность бессознательна. Так, например, Л. Фейербах говорил о своей философии, что «у нее нет особого абстрактного принципа, у нее нет пароля, нет специального языка, нет особого имени, нет особого принципа»², что «новая философия есть отрицание как рационализма, так и мистицизма, как пантеизма, так и персонализма, как атеизма, так и теизма», что «она составляет единство всех этих противоположных истин, будучи абсолютно са-

¹ История первобытного общества. Эпоха классовообразования. М., 1988. С. 426.

² Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. С. 84.

мостоятельной и подлинной истиной»¹ Но, как известно, Л. Фейербах стал выразителем материализма, совпадающего с гуманизмом.

Обсуждая перспективы партийной борьбы и снятия оппозиций, уместно сослаться на известное положение К. Маркса о том, что разрешение теоретических противоположностей само оказывается возможным только практическим путем, только посредством практической энергии людей. Занимательный пример такого снятия привел Ф. Энгельс: «В редакции “Fraternite” произошел конфликт между материалистами и спиритуалистами. Материалисты, побежденные 23 голосами против 22-х, вышли из состава редакции»² И это не помешало редакции опубликовать интересную статью по истории цивилизации.

Многообразие выдвинутых в философии первопринципов означает, как подчеркивал А.Л. Симанов, что «партийность философии не сводится только к признанию борьбы материализма с идеализмом»³ Отмечаемая И. Дицгеном закономерность поляризации политических и философских партий, выражена и в борьбе метафизики и диалектики, монизма и дуализма, эмпиризма и рационализма, атеизма и теизма. Н.А. Бердяев выделил около десятка противостоящих типов философии, связанных с тем или иным решением ее проблем⁴

Как и во время Гегеля, на исходе XX в., пишет Н.В. Мотрошилова, «философы менее, чем когда-либо склонны примыкать к устойчивым направлениям. Догмы, аксиомы, застывшие и обязательные исходные принципы какой-либо школы чаще всего встречаются в штыки. Превыше всего ценится самостоятельность и оригинальность мысли отдельного философа»⁵ Общим является критический пафос, обращенный против традиций классической и устоев неклассической философии.

История есть сосуществование — преемственность и конфликт поколений. В историческом движении сообщество раскалывается на

¹ Фейербах Л. Предварительные тезисы к реформе философии. С. 85.

² Энгельс Ф. Письмо К. Марксу, 18 сентября 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 27. С. 45.

³ Симанов А.Л. Методологическая функция философии и научная теория. С. 26.

⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 239–240.

⁵ История философии: Запад–Россия–Восток (книга четвертая: Философия XX в.). С. 403.

массу, которая отстаивает привычный образ мысли, и авангард, который наделен чуткой душой и провидит в дали будущего неизведанные миры, *terra incognita*. «Поэтому ушедшее вперед меньшинство живет в опасности — между новыми землями, которое оно намерено завоевать, и отставшей враждебной толпою за спиной»¹, — думал Х. Ортега-и-Гассет.

Авангард имеет базисную общность с массой. «“Интеллектуальная элита” резюмирует абстрактно-философским образом то, что совершается в головах иных “элит”, и в особенности “элиты” политической»², — подчеркивают советские философы. Избранная и выдвигнутая массами партийная элита борется с массами за массы.

Принцип конкретной партийности ориентирует одно и то же философское учение на разные социальные группы. Возможность такой ориентации обусловлена многомерностью социального статуса философа, который на протяжении своей жизни включается в разные социальные группы. В результате партийность философии и каждого философа не исчерпывается принадлежностью к какой-либо единственной партии. Многомерность социального статуса отражается в комплексе занимаемых партийных позиций. В данном комплексе актуализируются те принципы, которые в идейно-политическом процессе играют функционально определяющую, основную роль. Следовательно, принцип партийности философии реализуется как принцип многопартийности философии и каждого философа в отдельности.

Впрочем, как партийную ситуацию такого рода описал А. Эйнштейн на примере естествоиспытателя: «В таком случае он должен систематизирующему философу-гносеологу показаться своего рода беспринципным оппортунистом. Он кажется реалистом, поскольку старается представить не зависящий от актов ощущений мир; идеалистом — поскольку смотрит на понятия и теории как на свободные изобретения человеческого духа (не выводимые логически из эмпирически данного); позитивистом — поскольку рассматривает свои понятия и теории лишь настолько обоснованными, насколько они доставляют логическое представление связей между чувственными переживаниями. Он может показаться даже платоником

¹ Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени. С. 4.

² Идеалистическая диалектика в XX столетии: (Критика мировоззренческих основ немарксистской диалектики). С. 328.

или пифагорейцем, поскольку рассматривает точку зрения логической простоты необходимым и действенным инструментом своего исследования»¹

§ 5. Горизонт безопасности в философской жизни

Потестарная локализация философии обеспечивает не только ее территориализацию, но и соразмерность окружающей ее среде. Развиваясь, философия перерастает рамки локального статуса и приобретает самостоятельное значение. Переход в познании от локальности к глобальности фиксируется понятием горизонта. По определению И. Канта, горизонт знаний — это соразмерность величины совокупности знаний со способностями и целями субъекта. Горизонт касается оценки и определения того, что «человек вообще может знать, что ему дано знать и что он должен знать»². Каждый класс, «сообразно специфике своих познавательных возможностей, целей и точек зрения, имеет свой особый горизонт; а каждый ум, соответственно своим индивидуальным способностям и точке зрения — свой собственный горизонт»³

Таким образом, говоря о горизонте познания, И. Кант имел в виду субъектную определенность познания, его субъектоцентризм и предметную ограниченность. В феноменологии под горизонтом понимается «перцептуальная грань любого воспринимаемого предмета в зависимости от подвижных, изменяющихся интенций сознания», причем «внутренний горизонт отсылает к восприятию одного непосредственно данного предмета, а внешний указывает на связь с сопутствующими предметами»⁴

Различение и дистанцирование внешнего и внутреннего горизонтов деятельности позволяет избежать субъективизма. «Соотношения значимости, определяющие структуру мира, суть поэтому не сетка форм, набрасываемая безмирным субъектом на некий материал. Скорее фактическое присутствие, экстатично понимая себя и свой мир

¹ Цит. по: Суворов Э.Г. Эволюция физики в представлении Эйнштейна // Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. М., 1965. С. 168–169.

² Кант И. Логика. С. 451.

³ Кант И. Логика. С. 451.

⁴ Керимов Т.Х. Горизонт // Современный философский словарь. Лондон и др., 1998. С. 212.

в единстве вот, возвращается из этих горизонтов к встречающему в них сущему»¹, — пояснял М. Хайдеггер. Край ойкумены очерчивает окружность мира субъекта деятельности, ограничивает и возвращает его устремленность в себя, превращая его в данного миру субъекта. Такого рода горизонтная интенциональность лежит в основе всех областей мышления.

Потестарная локализация философии фокусирует начальный импульс, определяет направленность философии, перцептуальную границу, по достижении которой окружающий мир возвращает философию в себя. Феномен оборачивания власти описал В.В. Розанов. По его определению, стремление к могуществу есть «возможность всегда охранять свою безопасность и нарушать чужую. Следовательно, возникает она тогда, когда уже произошли нарушения своей безопасности, т. е. обиды и притеснения, и когда возбужденный этим гнев заставляет желать нарушения чужой безопасности»²

Таким образом, властная природа философии необходимо связана с движением от центра власти к горизонту безопасности. На это устремление обратил внимание А.С. Ахиезер. «Постоянное внутреннее беспокойство философствования, критический дух», как «стимул каждого акта философствования», возникает, по его мнению, «в результате осознания субъектом несоответствия, противоречия, раскола между сложившимися представлениями, знаниями о том или ином явлении, локусе реальности (возможно, о мире в целом) и ожиданиями, потребностями, связанными с этим явлением, крушением ожиданий, экспектаций. Это создавало напряжение неудовлетворенности, возможно, страдания, что порождало (могло породить) критику, критическую активность, направленную против недостаточности сложившихся представлений, значений, неразвитости собственных потребностей, — могло породить потребность в преодолении этой недостаточности»³ Поэтому Гегель, пишет А.С. Ахиезер, и открыл

¹Хайдеггер М. Бытие и время. С. 366.

²Розанов В.В. О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания. СПб., 1994. С. 514. «Знание — это сила, а сила — это полная безопасность», — гласит китайская народная мудрость. (См.: Голдсмит О. Гражданин мира, или письма китайского философа, проживающего в Лондоне, своим друзьям на Востоке. М., 1974. С. 64.)

³Ахиезер А.С. Об особенностях современного философствования (Взгляд из России). С. 4.

источник философии в противоречии, показав, что истина есть результат снятия субъектом некоторых противоположностей.

Более точно, фактор, «который стимулирует беспокойство философствования» — «это осознаваемая ОПАСНОСТЬ, ее потоки, постоянно в возрастающих масштабах пронизывающие всю жизнь общества, каждого человека». Философствование стимулируется возникновением осознанной, находящейся в процессе освоения опасности. «Философствование выступает как путь, способ, форма этого освоения в его всеобщей форме, но оно реализуется, актуализируется, конкретизируется, превращаясь в решение, в формирование смысла лишь деятельностью субъекта, каждой личностью»¹ Через самоутверждение человека философствование фокусирует способность противостоять опасности.

Историческое развитие философии связано с стремлением преодолеть опасность. Как указывает Е.Н. Камельчук, «мудрецы говорили о мере как о необходимой компоненте человеческого поведения, о некоей норме, нарушение которой опасно...»². В процессе общения закона меры последняя истолковывалась как объективный закон миропорядка.

Генетически категория меры оказывается в центре философской рефлексии политической практики европейского типа. Впрочем, Лао-цзы также указывал на значение меры: «Кто знает меру, не знает позора. Кто умеет вовремя остановиться, не подвергнется опасности»³. Но для китайской цивилизации более характерно учение о Великом пределе.

Гегель был не совсем прав, определяя категорию меры как частную, производную категорию — как специфическое количество. Поскольку бог мог быть мерой всего, то мера лежит в основе количества. Бог, бытие, мышление, необходимость, форма и др. — частные, абстрактные, специальные меры. Специфицирующая мера есть некоторое правило, масштаб деятельности. Реальная мера определя-

¹ Ахизер А.С. Об особенностях современного философствования (Взгляд из России). С. 5.

² Камельчук Е.Н. Ценностные аспекты генезиса проблемы теодицеи в мировоззрении античности (от Гомера и Аристотеля). Дис. к. филос. н. Новосибирск, 1999. С. 124.

³ Лао-Цзы. Книга о пути и силе. Чжан 44.

ется как отношение мер, составляющее конкретный ряд, или систему, мер. Полагание системы мер осуществлялось в законе.

Интересами безопасности В. Виндельбанд объясняет переход философов к законодательной деятельности: «Подобно тому, как рассуждения гномических поэтов и сентенции так называемых семи мудрецов рекомендуют, главным образом, соблюдение меры, так и пессимистические сетования, которые мы встречаем у поэтов, философ и моралистов V в., имеют по большей части своим объектом безнравственность людей, недостаток воспитания и уважения к порядку. Серьезные умы поняли опасность, которой грозило страстное возбуждение общественной жизни, а политический опыт, свидетельствовавший о том, что борьба партий дает благодетельные результаты только тогда, когда законный порядок остается незатронутым, придавал подчинению законам характер высшей обязанности. Гераклит и пифагорейцы высказали эту мораль с полной ясностью и сумели связать ее с основными понятиями своей метафизической теории»¹

Таким образом, уже в истоках поступательное философское развитие разрабатывает и апробирует различные категории, выражающие безопасность. Развитие принципа меры ведет к идее соизмерения активности различных партий в пределах целостности полиса. Отношение мер и фиксируется в полисном законе, обобщенный концепт которого разрабатывается в форме представлений о логосе, правящем в космосе Уме.

Комментируя намерения Платона, К. Поппер говорит о призвании философа обеспечивать безопасность: «В жизни, где все течет, нет никакой уверенности, никакой безопасности. Я, говорит Платон, готов помочь им»². Кошмар вечно изменчивого гераклитовского мира ограничивал его восприятие. Сократ признавался: «Я думал со страхом, как бы мне совершенно не ослепнуть душою, рассматривая вещи глазами и пытаясь коснуться их при помощи того или иного из чувств. Я решил, что надо прибегнуть к отвлеченным понятиям и в них рассматривать истину бытия»³. Оказавшись причастным к миру себестождественного бытия, Сократ с гордостью говорит: «Да,

¹ Виндельбанд В. История философии. С. 66.

² Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. С. 245.

³ Платон. Федон. 99е.

я надежно укрылся от опасностей, сказавши себе и другим, что прекрасное становится прекрасным благодаря прекрасному»¹

В толкованиях историков философии сократический поворот не связывается с интенцией безопасности. В.С. Нерсисянц даже опускает рассуждения Сократа о безопасности, цитируя приведенные выше фрагменты². Пожалуй, только В. Йегер не забывает сказать, что «мотив опасности вообще характерен для Сократа...»³

Тема безопасности для Сократа и Платона была крайне важна. Так, в «Тимее» безопасное логическое тождество фиксируется как закон философской деятельности: «Если, стало быть, ни одно вещество не предстает всякий раз одним и тем же, отважимся ли мы, не испытывая стыда перед самими собой, настойчиво утверждать, что какое-либо из них — именно то, а не иное? Конечно, нет, и куда безопаснее будет выражаться так: когда мы видим, как нечто — хотя бы огонь — постоянно являет себя то одним, то другим, надо говорить не об “этом”, но о “таком” огне и также воду именовать не “этой”, но “такой”, да и вообще не надо приписывать всем подобным вещам устойчивости, выражаемой словами “то” и “это”, посредством которых мы обозначаем нечто определенное»⁴

Представление о безопасности как пределе философской деятельности занимает центральное место в учении Эпикура. Эпикур в письме Менекею наслаждение связывал с отсутствием переживания опасности — тревоги: «Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, — нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души. Ибо не бесконечные попойки и праздники, не наслаждение мальчиками и женщинами или рыбным столом и прочими радостями роскошного пира делают нашу жизнь сладкою, а только трезвое рассуждение, исследующее причи-

¹ Платон. Федон. 100е.

² Нерсисянц В.С. Сократ. С. 20–21.

³ Йегер В. Пайдейя: Воспитание античного грека (эпоха великих воспитателей и воспитательных систем). М., 1997. С. 69.

⁴ Платон. Тимей. 49d. См. также: Платон. Парменид // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид. М., 1999. 130d, 135c. Понятия опасности и безопасности определяются в: Платон. Лахет // Платон. Диалоги. М., 1998. 198b.

ны всякого нашего предпочтения и избегания и изгоняющее мнения, поселяющие великую тревогу в душе»¹

В «Главных мыслях» Эпикур оценивает безопасность как высшее благо: «Чтобы жить в безопасности от людей, любые средства представляют собой естественные блага»². Безопасность есть критерий наибольшего удовольствия: «Кто смог достичь полной безопасности от соседей, те, полагаясь на нее с уверенностью, живут друг с другом в наибольшем удовольствии и, насладившись самой полной близостью, не оплакивают, словно жалея того, кто умирает раньше других»³

Безопасность обеспечивается атараксией, безмятежностью и безтревожностью души, разумным и осмотрительным поведением, направленным на решение земных задач, доступных для смертного: «Бесполезно добиваться безопасности меж людей, если сохранять опасения о том, что в небе, под землей и вообще в бесконечности, — утверждает Эпикур. — Безопасность от людей до некоторой степени достигается с помощью богатства и силы, на которую можно опереться, вполне же — только с помощью покоя и удаления от толпы»⁴. Если не удастся отдалиться от толпы, то предпочтительно следовать распространённому среди стадных животных естественному праву — договору о пользе, цель которого не причинять и не терпеть вреда. Апелляцией к естественному праву Эпикур возводит стремление к безопасности в ранг закономерности, изначально определяющей поведение всех живых существ: «Некоторые хотят стать знаменитыми и быть на виду у людей, надеясь этим приобрести безопасность от людей. Если жизнь их действительно безопасна, значит, они достигли естественного блага; если не безопасна, — значит, они так и не достигли того, к чему по природному побуждению стремились с самого начала»⁵

Таким образом, в эпикурейской шкале ценностей первое место занимает не наслаждение или удовольствие как таковые, а безопасность. Этот факт не нашел отражения в учебниках по истории философии. В качестве исключения можно указать только на Б. Рассела, который в главе, посвященной английскому утилитаризму, попутно

¹ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X 132.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X 140.

³ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X 154.

⁴ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X 143.

⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. X 141.

заметил: «Идеалом Бентама, как и Эпикура, была безопасность, а не свобода»¹. Но в главе об Эпикуре термин «безопасность» Б. Рассел не употреблял.

Тема безопасности во многом определяла позицию стоиков. Вот что пишет об этом А.Ф. Лосев: «Перед лицом надвигавшейся громады военно-монархических мировых организаций эпохи эллинизма надо было обеспечить для личности ее безопасное существование. И стоицизм очень многого в этом добился своим учением об атараксии. Однако ясно также и то, что подобного рода личная безопасность тогдашнего индивидуума достигалась далеко не в окончательном виде. Этот суровый стоический ригоризм в дальнейшем уступал свое место более мягким формам индивидуального существования»²

Эмоциональное состояние философа Сенека описывал как тревогу. Он обращался к Луциллию: «Ты не странствуешь, не тревожишь себя переменою мест. Ведь такие метания — признак больной души. Я думаю, первое доказательство спокойствия духа — способность жить оседло и оставаться с самим собою. Но взгляни: разве чтение множества писателей и разнообразнейших книг не сродни бродяжничеству и непоседливости?»³

Сенека ставит в пример себя: «Сегодня вот на что натолкнулся я у Эпикура (ведь я частенько перехожу в чужой стан, не как перебежчик, а как лазутчик)»⁴ Там он заимствует представление о высшем благе: «Что есть блаженная жизнь? Безопасность и постоянное спокойствие»⁵ Ведь, без чувства безопасности «нет никакой приятности»⁶

С точки зрения Сенеки, философия — единственный путь к безопасности: «Укройся, насколько сможешь, в философии: она тебя спрячет в объятиях, в ее святилище ты будешь или в полной, или в большей безопасности»⁷ Благодаря философии «каждый знает, куда он идет и откуда взялся, что для него хорошо, что плохо, чего он ищет и чего избе-

¹ Рассел Б. История западной философии в ее связи с политическими и социальными условиями до наших дней. Т. 2. С. 259.

² Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. С. 89.

³ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. II (1).

⁴ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. II (5). Говорят также о разведывательной функции философии: Введение в философию: Учебник для вузов. В 2 ч. Ч. 1. С. 67.

⁵ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. ХСП (3).

⁶ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. XX (13).

⁷ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. СIII (4).

гает, что есть разум, отличающий то, к чему должно стремиться, от того, чего следует бежать...». Некоторые, правда, думают, что они подавили все это и без философии. «Но, когда живших безопасно испытает какое-нибудь бедствие, тогда и будет вырвано у них позднее признание»¹

Ценность безопасности настолько фундаментальна для стойков, что даже трехчастное деление философии (логика — этика — физика) они мотивировали соображениями безопасности: «В самом деле, сначала, надо укрепить ум в непоколебимом охранении традиций; и надо, чтобы диалектический отдел был крепостью разума. Во-вторых, надо развивать этическую теорию для улучшения нравов. Ее допущение вполне безопасно, если ей предшествует логическая способность»² И затем вводилась физика.

Стремление философа к безопасности объясняется тем, что Н.А. Бердяев называл трагическим положением философа. Н.А. Бердяев писал: «Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии, и притом с самых разнообразных сторон»³ По его мнению, философ есть «существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании»⁴

Констатируя социальную незащищенность философии и философа, Н.А. Бердяев указывает на некоторые факторы, определяющие небезопасное положение философа.

Так, например: «Философия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ даже видит свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное»⁵

¹ *Сенека Л.А.* Нравственные письма к Луциллию. LXXXII (6–7).

² *Секст Эмпирик.* Против ученых. С. 64.

³ *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 230.

⁴ *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 230.

⁵ *Бердяев Н.А.* Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 238–239.

Здесь же Н.А. Бердяев признавал: «Академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой»¹ В Академии философы становятся сплоченным коллективом, готовым не только защищать себя, но и притязать на государственную власть.

Как показывает пример Фалеса, изредка философ способен экономически защитить лично себя посредством монополии, в том числе и монополией на абсолютную истину. Послушаем Ж.-Ж. Руссо: «Я только спрошу: что такое философия? Что содержат писания наиболее известных философов? Каковы уроки этих друзей мудростей? Если их послушать, разве нельзя их принять за толпу шарлатанов, что кричат каждый свое на общественной площади: идите ко мне, только я один никогда не ошибаюсь?»²

Н.А. Бердяев указывал еще на один фактор: «Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично»³ Проблема оказывается в переходе границ меры: «Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали»⁴ С другой стороны, «теология всегда заключает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом...». Следовательно, «философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода»⁵. Хотя «религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты», но «остаются религиозные притязания самой философии»⁶. Поэтому трагично положение философа неверующего и философа верующего.

¹ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 239.

² Руссо Ж.-Ж. Рассуждение, получившее премию Дижонской Академии в 1750 году по вопросу, предложенному этой же Академией: «Способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов?» // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре. Трактаты. М., 1998. С. 47.

³ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 230.

⁴ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 230–231.

⁵ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 231–232.

⁶ Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. С. 232.

Философ пребывает в опасности, как правило, по собственной инициативе и по своей вине. В опасность он погружается по следующим причинам:

Во-первых, это практика бытия мудреца. Как считал Ф. Ницше, «чтобы сделаться мудрецом, надо переживать известные события и таким образом прямо бросаться им в пасть. Это, разумеется, очень опасно: многие “мудрецы” при этом погибают»¹. Для удачного переживания переходить тигру в пасть советовал Будда. Вливаясь в бытие, философ входит в трансцендентную имманентность.

Во-вторых, это практика небытия мудреца. Комментируя определение философии как искусства умирать, Д. Анахт указывал, что «посредством умирания разясняется практическая философия», ибо в это время философ занимается умерщвлением страстей. «Посредством же смерти выявляется теоретическая сторона философии... ибо после умерщвления страстей и очищения души философ устремляется к теории и начинает размышлять о божестве»²

В-третьих, это практика инобытия мудреца. Пребывая по ту сторону бытия, «снисходительно, как царь, невольно относится мудрец к людям и держится одинаково со всеми, несмотря на различие дарований, положений и нравов, — замечает Ф. Ницше. — Подметив это, люди страшно на него обижаются»³

В-четвертых, это практика личного бытия мудреца. Как говорил сам Сократ, кто только коснулся философии, «те большей частью становятся очень странными, чтобы не сказать совсем негодными»⁴. Семейное и личное благополучие философа — скорее исключение, чем правило.

В-пятых, это практика наличного бытия мудреца, его чужестранности и необычности. Сенека советует: «Избегай появляться неприбранным, с нестриженной головой и запущенной бородой, выставлать напоказ ненависть к серебру, стелить постель на голой земле, — словом, всего, что делается ради извращенного удовольствия собственного тщеславия. Ведь само имя философа вызывает достаточно нена-

¹ Ницше Ф. Странник и его тень. С. 386.

² Анахт Д. Определения философии. С. 60.

³ Ницше Ф. Эссе homo. Как становятся сами собой. С. 742.

⁴ Платон. Государство. 487d.

висти, даже если приверженцы ее ведут себя скромно; что же будет, если мы начнем жить наперекор людским обычаям?»¹

В-шестых, это практика события мудреца. За что отравили Сократа? — спрашивает Л. Шестов. И отвечает: «За то, что он со своими истинами и богами ко всем приставал. Если бы он смиренно сидел дома и писал книги либо преподавал в академии — его бы не тронули. Оставили же в покое Платона!»²

В опасности философы бытийствуют на островках безопасности. Кругом опасность, но они — в безопасности. Поэтому философия как способ существования есть прекрасная опасность. Как пишет А.А. Исаев, опасность создает философское сообщество, а сознание опасности в предстоянии бытию конституирует философское слово и философское дело³

Замечая в себе исконный порыв к самосохранению, философы, тем не менее, рвутся в пограничные ситуации, выходят за грань своего бытия. Цель прорыва — разведка за горизонтом. Так определяя миссию философа не только Сенека, но и Эпиктет: «Киник ведь действительно лазутчик того, что людям дружелюбно и что враждебно. И он должен, тщательно разведав, придти и сообщить истинное положение, ни страхом не пораженный, так чтобы из-за этого донести о несуществующих врагах, ни каким-нибудь иным образом под влиянием представлений не впад в смятение или в замешательство»⁴

Трансцендирование философа открывает возможности существования в прежде немислимом бытии. Поэтому сам мудрец — «взрывчатое вещество, пред которым все пребывает в опасности»⁵

¹ Сенека Л.А. Нравственные письма к Луциллию. V (2).

² Шестов Л. Афины и Иерусалим. С. 610.

³ Исаев А.А. Онтология мысли: Введение в философию М.К. Мамардашвили. Сургут, 1999. С. 33.

⁴ Беседы Эпиктета. III (21). Отсюда такое умозаключение: «Философ — это чужак в стане братства. Даже если он никогда не предавал, то мы, с нашим пониманием верности, чувствуем, что он может предать, он ведет себя не как другие, в его одобрении нет весомости, основательности...» (См.: Мерло-Понти М. Всюду и нигде. С. 42.)

⁵ Ницше Ф. *Essse homo*. Как становятся сами собой. С. 742. Недеяние человека Пути А. Кувшинов уподобляет деятельности диверсанта на территории противника: Лао-Цзы. Книга о пути и силе. С. 50.

Мир философа А. Камю описывал как «вселенную, где царствуют противоречие, антиномия, тревога или бессилие»¹ Тревогу П. Тиллих определял как «состояние, в котором бытие осознает возможность своего небытия»² Возможность своего небытия принимается как угроза. По М. Хайдеггеру, тревога — дающее-себя-задеть высвобождение угрожающего. Любое расположение в мире так или иначе задевает другое, которое также может задеть или все же нет. Абстрактная возможность задеть воспринимается как угроза. Поскольку возможность задеть взаимна (в силу фактического взаиморасположения), то и отношение угрожаемости обоюдно.

Поскольку возможность собственного небытия является неотъемлемой характеристикой бытия, то угрожаемость представлена не только во внешнем мире, но и присутствует в угрожаемом. «Не сначала где-то фиксируют будущее зло, а потом страшно, — разъяснял М. Хайдеггер. — Но и страх тоже не просто констатирует приближающееся, а открывает его сперва в его страшности. И, страшась, страх может потом себе, отчетливо вглядываясь, “уяснить” страшное. Усмотрение видит страшное потому, что находится в расположении страха»³ В глубинах сердца, подчеркивал О.Ф. Больнов, коренится фундаментальный источник опасности: «Область тревожного вновь включает в себя не только окружающий человека внешний мир, не только мир межчеловеческого сообщества, но точно таким же образом еще и духовный мир его собственного сердца, дебри его внутреннего»⁴

Беспокоившая Сократа изменчивость бытия интерпретируется как перманентная измена бытия. Экзистенциализм воспринимает обманчивость мира, непрерывную смену состояний экзистенции как нормальное предательство. «Мало сказать, что мы живем в мире, где предательство возможно в любой момент и в любых формах: предательство всеми всех и каждого самим собой. Я повторяю: кажется, что сама структура нашего мира рекомендует нам предательство. Зрелище смерти как вечный призыв к отступничеству. Возможно, сущ-

¹ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. С. 35.

² Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 30.

³ Хайдеггер М. Бытие и время. С. 141.

⁴ Больнов О.Ф. Философия экзистенциализма. СПб., 1999. С. 63.

ность нашего мира и есть предательство. Но, с другой стороны, провозглашая это, не делаемся ли мы сообщниками этого предательства?»¹ — спрашивал Г. Марсель.

Предательство — феноменальное состояние мира и каждого человека в отдельности. Любая деятельность оказывается предательской, и борьба с предательством сама есть предательство². Как в такой ситуации возможна безопасность? Возможно ли бытие за пределами всякой угрозы?

Угроза потери себя в себе приводит А. Камю к выводу, что последовательной позицией философа является бунт. Бунт требует прозрачности, в одно мгновение ставит весь мир под вопрос. «Подобно тому, как опасность дает человеку незаменимый случай постичь самого себя, метафизический бунт представляет сознанию все поле опыта. Бунт есть постоянная данность человека самому себе»³

Позитивная оценка опасности как определяющей интенции философской деятельности представляет бытие как множество равноценных, меняющих друг друга конкретных возможностей быть. «Мое бытие — это возможность быть, которая может бросать меня в бесчисленные направления и даже в ничто, — излагает экзистенциальное понимание бытия Н. Аббаньяно. — Эта рассеивающая и уничтожающая возможность является моей составной частью и, более того, она и есть я сам»⁴

Интеграция временности определяется как решение, которое преобразует угрозу в риск: «Решение делает из неизвестной или скрытой угрозы действительный риск, навстречу которому я должен идти»⁵ Решимость освобождает от рассеяния и ничтожности временности и ведет к историчности как единству и постоянству смысла. Восста-

¹ Марсель Г. Быть и иметь. С. 83.

² Согласно И.П. Смирнову, если война есть момент истины, то предательство — момент истины вдвойне: «Предатель не удовлетворен референтным характером истины, которая выдвигается тем лагерем, к каковому он принадлежит. Невозможность верифицировать истину побуждает к смене сторон, к сторонности от стороны, к остраанию (как сказал бы Толстой), к раскрытию в себе другого и в другом своего, т. е. — в совокупности — к распечатыванию нашей сокровенной я-объектности. В известном смысле предательство есть для человека истина об истине». (См.: Смирнов И.П. Человек человеку — философ. С. 249.)

³ Камю А. Бунтующий человек. С. 53.

⁴ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 144.

⁵ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 145–146.

навливая единство, решимость конституирует верность экзистенции своей самости. Принятие решения и решительный выбор будущего означает и принятие всего прошлого, что и означает верность самому себе — протяженное устояние наперекор непостоянству рассеяния. Самость освобождается от угрозы рассеяния и устанавливает единство и устойчивость своего Я.

Решение изменяет человека, что толкуется как самоинтерпретация экзистенции. Неопределенность угрожающего снимается переопределением самого человека. Именно в этом смысле происходит освобождение от угроз как от чего-то несущественного. Но остается риск. «Риск требует, чтобы я оставался бдительным в предназначении, с которым я себя отождествляю, чтобы я продолжал и обновлял акт интерпретации, беспрерывно углубляя его посредством повторения, которое не является простым повтором, потому что он сама живая непрерывность моей верности самому себе»¹, — заключает Н. Аббаньяно.

Горизонт безопасности не замыкает горизонт философской деятельности. В отличие от кантовского понимания горизонта как линии, смещающейся по поверхности в зависимости от локализации субъекта, полная концепция горизонта мультиплицирует его в параллельные, горизонтально обособленные относительно однородные, разнофациальные синхронные отложения слоев или пачки слоев, выделяемых внутри подсвиты, свиты или яруса на основании каких-либо характерных маркирующих особенностей. Недостижима убегающая линия горизонта. Достижение горизонта безопасности есть выход в другую горизонталь, открывающую новый интенциональный горизонт философской деятельности. Для выражения этой миссии философа представляются уместными следующие слова К. Поппера: «Мы должны продолжать двигаться в неизвестность, неопределенность и опасность, используя имеющийся у нас разум, чтобы планировать, насколько возможно, нашу безопасность и одновременно нашу свободу»²

Таким образом, за горизонтом безопасности открывается горизонт свободы: где нет безопасности, нет и свободы. Безопасность как бессознательная рефлексия политической деятельности преобразует

¹ Аббаньяно Н. Введение в экзистенциализм. С. 147.

² Поппер К.Р. Открытое общество и его враги. Т. I. Чары Платона. С. 248.

ее в сознательную, свободную деятельность. Базовую социокультурную схему философской деятельности можно выразить формулой «власть — безопасность — свобода»¹

Позитивное определение философской деятельности следует традиции понимания философии, которую Н. Аббаньяно резюмировал следующим образом: «Философствование — главным образом и по существу акт свободы»² Следовательно, философия есть свободная деятельность. Таково абстрактно-общее определение понятия философской деятельности вообще.

Движение к свободе опосредуется преодолением опасности. Простого заверения в том, что обладаешь свободой, недостаточно, замечал Гегель. «...Только тем, что человек как себя самого, так и других подвергает смертельной опасности, он доказывает на этой стадии свою способность к свободе»³ В борьбе один подвергает опасности себя и другого, но только как опасности, ибо точно в такой же мере целью взаимодействия является сохранение себя и другого как предпосылки свободы. Гегель подчеркивал: «Только так осуществляется истинная свобода, ибо ввиду того, что эта последняя состоит в тождестве меня с другим, я только тогда истинно свободен, если и другой также свободен и мной признается за свободного. Эта свобода одного в другом соединяет людей внутренним образом; тогда как, наоборот, потребность и нужда сводит их вместе только внешне. Люди должны поэтому стремиться к тому, чтобы найти себя друг в друге»⁴

Издrevле слово свобода обозначало совместно, полисно живущих родичей, свояков, сябров, друзей, короче, всех своих. Согласно В.Н. Топорову, древнегреческое слово *софос* связано с древним индоевропейским корнем, обозначающим родство-принадлежность, который в русском языке представлен словами «свой», «свойство»,

¹ Подробнее см.: *Тюгашев Е.А.* Безопасность и свобода в контексте философской мысли // Актуальные проблемы безопасности в Сибирском регионе: методология, методика, практика. Материалы межвузовского научно-методического семинара. Новосибирск, 2002.

² *Аббаньяно Н.* Философия и свобода // Аббаньяно Н. Структура экзистенции. Введение в экзистенциализм. Позитивный экзистенциализм. СПб., 1998. С. 22.

³ *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 221.

⁴ *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения. Том III. Энциклопедия философских наук. Часть третья. Философия духа. С. 221.

«свобода»¹ На этом основании Т.В. Васильева считает возможным интерпретировать софию как свойство того жизненного уклада, которым живут свои люди в своем сообществе²

Философия поэтому есть забота о своих³ «В жизни можно либо, отказывая другим, заботиться о себе, либо, отказывая себе, заботиться о других»⁴ Философ стремится создать для всех людей такие условия жизни, при которых каждый получит возможность свободно развивать свою человеческую природу, жить со своими домашними и ближними в человеческих отношениях. Таково конкретно-всеобщее определение философии, с которым она может возвратиться домой.

¹ *Топоров В.Н.* Еще раз о др. греч. ΣΟΦΙΑ: происхождение слова и его внутренний смысл // Структура текста. М., 1980.

² *Васильева Т.В.* Философия = // Васильева Т.В. Комментарии к курсу истории античной философии: Пособие для студентов. М., 2002. С. 9.

³ Ср.: *Фуко М.* История сексуальности — III. Забота о себе. Киев — М., 1998.

⁴ *Лао-Цзы.* Книга о пути и силе. Чжан 42.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Выступая перед публикой, философ оказывается в сложной методологической ситуации. Во-первых, все слушатели — философы. Во-вторых, все слушатели разные, и они практикуют в жизни разные философии. В-третьих, духовной доминантой конкретной личности часто является не философское, а религиозно-мифологическое, научное или художественное мировосприятие. Что может сделать представитель некой философии с наличным предметом своей философской деятельности?

Даже ответ на вопрос «Что такое философия?» возможен с разных мировоззренческих позиций¹. Образ философии формируется не только в философии, но и в других формах общественного сознания. Поэтому ответ на вопрос, поставленный носителем одной формы общественного сознания о чуждости другой формы общественного сознания, мы можем услышать от субъекта третьей формы общественного сознания.

Задаёт ли вопрос «Что такое философия?» философ? Физически — да. Метафизически — нет. Спрашивая «Что?», требуют определения в поле языка. Категории «что» в философии нет. Поэтому в поле языка, в первом, абстрактно-грамматическом приближении, единственно разумный ответ — «Нечто». Или конкретно-этимологически: любовь к мудрости. Субъекта языкового сознания данный ответ может удовлетворить.

Таким образом, отображение философии в философии необходимо осуществлять концептуальными средствами самой философии. Дифференциация философских направлений и философских дисциплин опре-

¹ О балансе мировоззренческих интерпретаций при решении этого вопроса см.: Тюгашев Е.А. К вопросу о том, что такое философия // Философия науки. Научное издание по философии, методологии и логике естественных наук. Новосибирск, 1999. № 2 (6).

деляет многообразие образов философии. Сегодня действительная проблема состоит не столько в воображении многообразных образов философии, сколько в субъектной идентификации этих образов¹

Понятие философии есть высший результат ее самой, но далеко не всегда ее собственнейший² Философии, философские учения и течения вообще крайне редко достигают высших понятийных результатов. Властное миропонимание обеспечивается чаще всего мобилизацией внешних концептуальных ресурсов. Собственнейшее понятие философии только угадывается в отдаленнейшей перспективе. В этом отношении история многих философских учений не завершена. Эти истории завершают, как правило, историки в процессе деконструкции и последующей PR-репрезентации образов философии.

В пределах философской науки разработка образа определяется потребностями конкретной дисциплины и ее концептуальными средствами. Так, для историко-философской науки, изучающей историю философии, требуется специфический образ философии, репрезентируемый теоретико-методологическими средствами историко-философской науки. Образ философии, выдвигаемый без экспликации собственно историко-философских концептуальных средств, следует признать некатегориальным в смысле предметной специфики историко-философской науки. Скорее всего, выдвинутый образ будет представлять стихийную междисциплинарную интерференцию различных образов философии, сборка которых осуществляется под имплицитно историко-философским углом зрения.

Для социальной философии значим образ философии как социального явления³ Иначе социальная философия философию и не мыслит. Метафизическое понятие философии как формы знания социальная философия конкретизирует в дисциплинарный образ философии как формы общественного сознания. Внутренние потребности в систематизации и самоорганизации социальной философии стимулировали разработку категориального аппарата, описывающего диа-

¹Подробнее об этом см.: *Тюгашев Е.А.* Философская ситуация времени: диффузия идентичности // Социальные взаимодействия в транзитивном обществе. Новосибирск, 2003. Вып. V

²Ср.: *Хайдеггер М.* Основные проблемы феноменологии. Введение // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты. СПб., 2000. С. 260.

³См., например: *Вербин А.И., Ковальзон М.Я.* Философия и наука как социальные феномены // Наука в социальных, гносеологических и ценностных аспектах. М., 1980.

лектическое тождество общественного сознания и общественного бытия. В форме абстрактной теории социальной деятельности этот категориальный аппарат используется для описания общественной жизни.

В концептуальной схеме социальной философии не существует «чистого» общественного сознания и «чистого» общественного бытия. В обществе не существует сознания без бытия и не существует бытия без сознания. Событие в любом фрагменте общества бытия и сознания фиксируется понятием социальной деятельности.

Разработка теории социальной деятельности как предметного основания социальной философии ведет к деконструкции ее содержания. С позиций теории социальной деятельности в системе социальной деятельности не существует общественного сознания вне социальной деятельности. Общественное сознание существует как социальная деятельность, а точнее, как ее модификация — духовная деятельность. Следовательно, разнообразные формы общественного сознания в предмете социальной философии развиваются как специализированные виды духовной деятельности.

Интерпретация философии как философской деятельности выглядит частной задачей, решаемой в пределах развертывания общей теории социальной деятельности и построения специальных теорий отдельных видов деятельности. Такое исследование философской деятельности, впрочем, не менее значимо, чем исследование научной деятельности науковедением или религиозной деятельности религиоведением. Формальная полнота теории социальной деятельности требует исчерпывающего исследования всех видов деятельности без исключения. Таким образом, выдвижение и решение теоретико-методологических проблем исследования философской деятельности представляет собой достаточно узкую, частную задачу конкретизации абстрактного категориального аппарата общей теории социальной деятельности применительно к теоретической реконструкции специализированного вида деятельности¹

¹ Наша позиция по этому вопросу излагается в: Тюгашев Е.А. Категория философской деятельности в социальной философии // Философия и будущее цивилизации: Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса (Москва, 24–28 мая 2005 г.): в 5 т. М., 2005. Т. 3.

Простое формализованное описание феномена философии как философской деятельности обеспечивает существенный прирост содержательности образа философии. Традиционная тематика предмета и метода философии в горизонте философской деятельности дополняется другими элементами. Исследование субъекта философии не менее важно, чем исследование ее предмета (почему не объекта?). Исследование цели философии так же важно, как и изучение способа реализации ее в продукте (результате?). Феномен основного вопроса интересен до того, что требуется не менее кропотливое обсуждение онтологического статуса столь же «основного ответа».

Единственное, что замечает социальный философ при стандартном описании философии как философской деятельности, так это явный дисбаланс, фрагментарность (если не партийность) устоявшихся образов философии. Существуют исследования предмета, метода и основного вопроса философии, но не экспонированы в том же масштабе исследования субъекта философии, результативности его деятельности и характера «основного ответа». Странно, но вся мощь гносеологии направлена на исследование познавательной деятельности обычного человека или работника науки, а субъект философии остается в тени.

Предлагая переоценку ценностей и выдвигая социально сбалансированную онтологию философской деятельности, социальная философия уже тем самым оправдывает перед лицом философской общности свою профессиональную специализацию. Превращая свою социальную деятельность в систему, социальная философия социализирует противоположные, пограничные по отношению друг к другу воззрения на элементы философской деятельности.

Диалектика фиксирует противоречие в его развитии. Поэтому неразрешимые проблемы философии, в том числе и касающиеся самой философии, социальная философия снимает не в однозначных понятиях, а в концептах, фиксирующих неразрешимость противотождественностей как оператор сознания. Концептуальный (в указанном смысле) подход позволяет кодифицировать в исследовании философской деятельности значительно больший, чем принято, историко-философский материал.

Стандартизованное описание философии как вида духовной деятельности реставрирует репрессированные ресурсы метафилософ-

ской рефлексии. В философской деятельности обнаруживаются не только сознательное, но и бессознательное, не только рациональное, но и эмоциональное, не только теоретическое, но и эмпирическое, не только основания, но и приложения, не только образ мыслей, но и образ жизни и смерти. Историко-философский материал, высказывания практически всех классиков философской мысли не только не подтверждают, но категорически опровергают односторонние гносеологические интерпретации философии. Решая гносеологические проблемы, социальная философия не выставляет собственные догмы, а всего лишь разыскивает и приводит авторитетные наблюдения, воссоздающие полную картину духовного мира философии.

Впрочем, уже понимание философии как философской науки подразумевало бы полную реконструкцию структуры философской деятельности в парадигме научной деятельности, включая такие, даже не слишком развитые, ее формы как, например, научно-техническая революция. Представление о прикладной функции философской деятельности позволяет ввести в нормализованный философский дискурс многочисленные проекты, выдвигавшиеся философами для переустройства мира. Проекты фундаментальной онтологии (аксиологии, телеологии, методологии...?) становятся реалистичными только в перспективе прикладной онтологии (аксиологии, телеологии, методологии...?).

Модельная апробация философских проектов осуществлялась в философских школах, которые рассматривались (рефлексивно, пожалуй, только прагматизмом) как социально-философские лаборатории по генерированию сообществ нового типа. В этом отношении образовательная деятельность как опыт преобразования человека может квалифицироваться как специализированная социально-философская практика.

Поэтому столь важно для конституируемого субъекта той или иной философии создание подходящего имиджа, образа философии, демонстрируемого общественности и мобилизующего сторонников. Партийная мобилизация осуществляется системой образовательных учреждений, предоставляющих готовые контингенты учащихся схолярху. Сталкиваясь в образовательном процессе с множеством эссенций, квалифицированный педагог вынужденно генерирует духовную квинтэссенцию этого времени и этого народа.

Благодаря работе философов с каждым поколением уровень массовой философской культуры растет. Предмет философской деятельности усложняется в объективном движении массового субъекта от абстрактного к конкретному. Светом личного разума — духовной квинтэссенцией своего народа и своего времени — философ либо рассеивает нарождающиеся мыслеобразы, либо организует в систему самосознание нового поколения. Философия нового поколения создается не новым поколением философов, а философами, работающими с новым поколением не-философов.

Социально-философское исследование философской деятельности не ограничивается раскрытием ее внутренней структуры. Философия как социальное явление интерпретируется как социально-философская деятельность — социальная функция, органично включенная в функционирование социального организма. Эффективность применения социокультурного подхода к демаркации социально-философской деятельности существенно зависит от содержания общей теории социальной деятельности. Для решения онтологических и гносеологических проблем исследования философской деятельности вполне достаточны стандартные концепции человеческой деятельности вообще и научной деятельности в частности. При переходе к социально-философски фундированному социокультурному исследованию определяющим условием становится наличие теоретически обоснованной онтологической схемы социального организма.

Именно этот критический пункт определяет успех решения проблемы демаркации философии. Именно в этом пункте нам выдвинуты утверждения, реализующие эвристический потенциал деятельностного понимания философии. Исследователи, работающие вне категориального структурированного социально-философского поля, не в состоянии системно, т. е. профессионально, поставить проблему демаркации философии. Исследователи, работающие в поле умообразной социальной философии, не способны обосновать конкретное решение проблемы демаркации философии¹. Известная концепция сфер общественной жизни, восходящая к Марксу и общепринятая в отечественной и западной социальной философии, исключает совпадение бытия

¹ См., например: *Иванова Р.И.* Философия как вид духовного производства и потребления. Красноярск, 2001.

и философского сознания, а, следовательно, исключает возможность территориализации и демаркации философии.

Указанная возможность открывается, на наш взгляд, в рамках интерпретации социальной философии, предложенной В.П. Фофановым¹. Последовательная реализация метода восхождения от абстрактного к конкретному позволяет сформулировать не только стандартную концепцию философской деятельности (что возможно и с позиций традиционной социальной философии), но и содержательно определить специфику философии. Матричная модель социального организма, структурированного на базисно-надстроечные отношения, связанные горизонтальной и вертикальной рефлексией, позволяет однозначно произвести демаркацию философии и других форм общественного сознания в структуре социального организма.

Предложенное решение проблемы демаркации философской деятельности верно с точностью до эмпирического обоснования. Только эмпирическое исследование доказывает более сильную корреляцию (в статистическом смысле) философии с политикой, а не с экономикой, техникой или, скажем, с нравственностью. Именно эмпирическое исследование показывает более сильную корреляцию других форм общественного сознания с другими видами общественной практики. И только эмпирически обоснованная деконструкция избранной онтологической схемы социального организма дезавуирует стратегию проведенного эмпирического исследования. Таким образом, изложенное понимание философии как метаполитики, т. е. превращенной формы политики, объясняя некоторые общеизвестные факты социальной истории философии, действительно значимо в горизонте самоопределения социальной философии.

Ценность политической интерпретации философии для гносеологии определяется тем, что уточняется происхождение и специфика тех символических средств, которыми оперирует философская деятельность. Бытие философии как превращенной формы политики вовсе не означает того, что философия сосредоточена на политике. Философия политики как специализированная область философских исследований оформилась не так давно. Философия — это мировоззрение, в котором мир моделируется в политических символах — как

¹ *Фофанов В.П.* Социальная философия: к новой исследовательской программе // Гуманитарные науки в Сибири. 1997. № 1.

политический миропорядок¹, тогда как мифология проецирует на мир семейно-родовые отношения, религия описывает нравственный миропорядок, а утопия является юридическим мировоззрением.

Концепт формы общественного сознания — в отличие от его внешнего вида — конкретизируется различием внутренней и внешней формы общественного сознания. Открытый Ф. Ницше парадокс трансфигурации философии разрешается признанием факта того, что философия является формой всего содержания общественно-го сознания. Политическое измерение внутренней оформленности содержания общественного сознания конституирует его как философию, а некоторое другое измерение, скажем, как язык.

Более того, философия является формообразующим началом общественной практики, которая в системе отдельного социального организма реализует конкретное философское учение. Философия оказывается некоторым видом (в плане визуализации) социальной деятельности — видом, который открывается с определенной точки зрения.

Философский характер социальной деятельности, проявляющийся обычно в масштабе цивилизации, конституирует масштаб социальности самой философии. На данном уровне конкретизации философия самоопределяется (и определяется) как рефлексия цивилизаций². Не случайно китайская цивилизация характеризуется как конфуцианская, европейская цивилизация восходит, согласно Э. Гуссерлю, к Фалесу, у истоков российской цивилизации стоит величественная фигура Константина-философа, а буддизм (первоначально представлявший исключительно философию) оценивается как песчинка, «вокруг которой нарастала жемчужина буддийской

¹ О мирности мира см.: *Хайдеггер М.* Бытие и время. С. 63; *Рерих Н.К.* О вечном... М., 1994. С. 146. Разумеется, необходим развернутый ответ на вопрос П.В. Копнина «Но что такое мир?». См.: *Копнин П. В.* К вопросу об изменении содержания категорий в связи с развитием познания. С. 137.

² См., например, обоснование выделения северной философии как рефлексии северной цивилизации: *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Идея северной цивилизации: онтологизация дискурса // Северный регион: наука, образование, культура. Сургут, 2004. № 2; *Попков Ю.В., Тюгашев Е.А.* Философия Севера в компаративистской перспективе // Северный регион: наука, образование, культура. Сургут, 2006. № 2.

цивилизации»¹ Само выделение цивилизаций есть результат философской деятельности, очерчивающей их границы по универсалиям мировосприятия, зафиксированного в базисных текстах культуры.

Но социальная философия социальна не просто как фрагмент общественной жизни человечества. Социальная философия социальна постольку, поскольку она снимает в себе общественную жизнь, структурно совпадая с ней. Поэтому все те различия, которые проводит социальная философия в своей онтологии общества, присущи самой философии. И они должны быть содержательно зафиксированы в онтологии философской деятельности.

Только в указанном смысле социальная философия социальна. И только таким образом понимаемая социальная философия рефлексивна, т. е. обращает на себя объект собственной рефлексии. Поступая с собой так же, как она поступает со всем иным, философия подчиняется рефлексивности как основному закону цивилизованного общежития и обретает человечность.

¹ *Лепехов С.Ю.* Философия мадхьямиков и генезис буддийской цивилизации. Улан-Удэ, 1999. С. 182.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Ааммон 48
Аббаньяно Н. 31, 95, 113, 116–117, 140, 144, 165, 290–291, 328–329, 354–355, 389–391
Августин Аврелий 28, 48, 265, 301
Авенариус 176
Аверинцев С.С. 201, 283, 339–340
Аверозс 130
Авиценна 130
Автономова Н.С. 341
Агальцев А.М. 26, 37–38, 261, 309
Адо П. 58, 156, 202, 270, 280, 283, 319, 365, 368–369
Адорно Т.В. 170
Айер А. 349
Аквинский Фома 28, 159, 301
Александров В.В. 90
Алексеев И.С. 230
Алексеев П.В. 91, 96, 182, 205, 231, 249, 372
Алексеева Т.А. 222, 248, 260, 309
Алкивиад 168, 318
Алкуин 116
Анаксагор 189, 344
Анаксимандр 223, 244, 338
Анаксимен 223
Анахт Д. 53, 104, 152, 272, 386
Андросов В.П. 33
Анисимова Л.Е. 26, 37–38, 261, 309
Ансельм Кентерберийский 67, 154
Антипов Г.А. 33–34, 163, 177, 262
Антипова Н.А. 132
Антисери Д. 26, 54–55, 296, 349, 368
Аржанухин В.В. 257, 271
Арисменди Р. 85, 250, 293
Аристотель 28, 49, 54, 69, 93, 112, 115, 126, 128, 130, 160, 189–190, 192 – 193, 198, 214, 217, 219–220, 242–243, 253, 265, 272, 283, 299, 301, 318, 322, 337, 343–346, 349, 357, 361–362, 369–370, 379
Арно А. 139, 141
Астаурова Г.А. 288
Ахиезер А.С. 28, 378–379
Ахлибининский Б.В. 37
Ахутин А.В. 23, 132, 134, 174, 193, 345, 348, 356
Бабушкин В.У. 94, 144, 206
Бакрадзе К.С. 181
Баллаев А.Б. 221
Барбашина Э.Р. 87
Барт Р. 26, 39, 183
Бартли Ш.У. 155
Батай Ж. 234
Батищев Г.С. 148
Бахтин 236
Башляр Г. 199
Безобразова М.В. 271
Безчеревных Э.В. 32, 287–288
Бейль П. 325
Бек У 51
Белинский В.Г. 121
Белоковылский М.С. 85
Белый А. 30–31, 176

- Бергсон А. 28, 160, 176, 185
Бердяев Н.А. 31, 64, 79, 81, 185, 198,
269, 290, 305, 349, 371, 375,
384–385
Бессонов Б.Н. 316
Бессонова Л.А. 28
Биас Приенский 339
Биbihин В.В. 160
Библиер В.С. 23, 229, 234
Блаватская Е.П. 322–323
Блоссий 319
Блох Э. 130–131, 193, 195
Бобров В.В. 289
Богданов А.А. 51
Богомолов А.С. 223
Боднар Я. 44
Больнов О.Ф. 388
Бонавентура 112, 158
Бонгард-Левин Г.М. 131, 275
Борзов В.Н. 60
Борисов В.Н. 52
Борисов С.В. 28
Бозций 65–66, 240
Бражников Ю.М. 136–137, 148–149
Бруно Д. 128–130
Бубер М. 39–40, 180, 184, 303
Буденкова В.Е. 27
Булатов М.А. 208, 225
Булгаков С.Н. 103, 108, 155, 299, 307
Бурбулис Г.Э. 153
Бурмистров С.Л. 58, 60
Быховский Б.Э. 29, 72–73
Бэббедж Ч. 249
Бэкон Ф. 122, 134, 182, 196, 209–210,
242, 259, 261, 271–272, 274, 316,
342, 347, 357, 361–362
Вавилин Е.А. 47
Ван Юнцзян 314
Ванчугов В.В. 207
Васильев В.В. 157
Васильев Л.С. 289
Васильева Т.В. 112, 318, 349, 392
Вернан Ж.П. 333–335
Вивекананда С. 161
Виланд К.М. 133–134
Виндельбанд В. 189, 202, 215, 218,
223, 243–244, 380
Витгенштейн Л. 39, 49, 64, 67–68, 79,
97–98, 114, 116, 121–122, 135,
139, 143, 148, 155, 162, 174, 184,
191, 199, 203, 292, 295, 350–351
Власов В.Н. 204
Володарский В.М. 324–325
Вольтер 48, 196, 210–211, 291
Вольф К. 80, 156
Вольц П. 60, 182, 365
Воронина О.А. 129
Воскресенский В.Н. 207
Вундт В. 75, 77, 196, 218, 239–240
Выготский Л.С. 102–103
Выставкин А.В. 45
Габриель 364
Гадамер Г.Г. 49, 84, 115–116,
118–119, 147, 159, 165, 167–168,
244
Гайденок П.П. 371
Гаман И.Г. 251
Ганди М. 79
Гаос Х. 34
Гарковенко Р.В. 147
Гартман Э. 154
Гваттари Ф. 66, 69–70, 78, 108, 175,
212, 296, 321, 348
Гегель Г.В.Ф. 13, 25, 28–29, 37, 49,
59–60, 62–67, 80–81, 84–86,
93–94, 96, 99–100, 106, 110–112,
114–115, 119, 135, 139, 142 – 143,
149–150, 157–159, 162, 164, 169,
172, 180–182, 190 – 191, 196, 202,
210, 214, 217–221, 225, 229, 247,
251, 258–260, 267, 269–271,
279–280, 287, 289, 297–300, 310,
316, 320–321, 325, 327, 339, 343,
348, 352, 357–358, 360, 369–370,
372–373, 375, 378, 379, 391

- Гегесий 138
Гейне Г. 325, 354, 364
Генисаретский О.И. 28
Гераклит 82, 100, 137, 150, 197, 221, 274–275, 337, 350, 358, 374, 380
Герольд В. 324, 372
Герцен А.И. 136, 157, 326, 357–358
Гессен С.И. 266
Гете Й.В. 99, 130, 196, 264, 320
Гильдебранд Д. 225
Гиренок Ф. 4, 133, 272–273
Гоббс Т. 64, 76, 97, 125, 139, 316, 357, 360, 370
Гоготишвили Л. 236
Голдсмит О. 378
Голованов Л.В. 314
Головнев А.В. 21
Голосовкер Я.Э. 201
Голубинский Ф.А. 26
Гомер 48, 379
Гончаров С.З. 95
Горан В.П. 45, 123, 164, 335–336, 339
Горбачев М.С. 313
Горохов А.С. 52
Грамши А. 55–57, 71–73, 162, 177, 260, 266–267, 295, 332, 354
Гречаный В.В. 248–249
Грязнов А.Ф. 196–197, 285
Грязнов Б.С. 229
Губин В.Д. 130
Губман Б.Л. 232–233, 238
Гуго Г. 47–48, 316
Гуйе А. 184
Гумбольдт В. 255
Гуревич Л.Я. 200
Гуревич П.С. 72
Гусейнов А.А. 16
Гуссерль Э. 13–15, 83, 108–109, 139, 156, 163, 165, 185, 224, 250, 281 – 282, 299, 400
Даламбер Ж.-Л. 64, 107, 139, 141, 149, 155, 211–212
Дарвин Ч. 160
Датта Д. 209, 270
Дворецкий И.Х. 4
Деборин А.М. 238
Декарт Р. 17, 64, 69, 133, 138–140, 150, 155, 159, 163, 184, 190, 195, 209 – 210, 217, 257, 271, 274, 357
Делез Ж. 66, 69–70, 78, 108, 117–118, 133, 144–145, 162–163, 175, 212, 277, 296, 321, 348
Демин А.О. 351–352
Демин Р.Н. 5
Демокрит 4, 131, 133–134, 190, 197, 268, 275, 357, 361
Демосфен 319
Деррида Ж. 116, 160, 304
Дешан Л.-М. 107, 365
Джеймс У. 75–76, 185–186, 197, 199, 358
Джентиле Д. 55, 372
Джордж Р. 250
Дидро Д. 64, 107, 131, 139, 141, 149–150, 155, 190, 211–212
Дильтей В. 34, 204, 228
Диоген Лаэртский 63, 101, 138, 208, 269, 275, 351, 382
Дион 318, 368
Дионисий 190, 318, 342
Дицген И. 375
Дмитриевская И.В. 147
Дмитриенко В.А. 26, 35, 54
Дорошева Е.А. 373
Дубнов А.П. 52
Дубовцев В.А. 52
Дьюи Д. 160, 281, 355
Дю Туа А.П. 270–271
Дюмарсе Ц.Ш. 64
Еремин С.Н. 37, 94, 165–166, 262–263, 267–268, 288–289
Жаворонков Н.М. 50
Жучков В.А. 31, 32, 41–43, 58, 167
Жюльен Ф. 183

- Заиченко Г.А. 160
 Звиревич В.Т. 253, 317
 Зейнера Р. 225
 Зеленкина Л.М. 53
 Зеленов Л.А. 92, 208, 305–306
 Зенон 54, 275
 Зеньковский В.В. 251–252, 299, 301
 Зиммель Г. 125
 Зиневич О.В. 87, 163, 202
 Зотов Г.Г. 197, 268
 Ибн ал' -Араби 48, 237
 Иванов А.В. 227
 Иванов В.Г. 49–50, 123, 323
 Иванова И.И. 8
 Иванова Р.И. 311, 398
 Ивановский В.Н. 152–153
 Ивин А.А. 226
 Иероним Пражский 324
 Иличи 332
 Ильин И.А. 31, 200, 212, 214, 226–228
 Иманалиева З.А. 36–37, 153–154
 Исаев А.А. 387
 Исаев И.А. 343, 387
 Исократ 283
 Йегер В. 381
 Йейтс Ф. 303
 Каганов В.Л. 148
 Кадар Д. 10
 Какабадзе З.М. 81
 Калиновский С. 68–69
 Камельчук Е.Н. 379
 Каменский З.А. 11–12
 Кампанелла 316
 Камю А. 325, 388–389
 Канке В.А. 180, 288
 Кант И. 13, 27, 49, 64, 74, 80, 85–86, 98–99, 107, 143, 145, 157, 159–160, 179, 202, 210, 213–214, 217, 240–241, 246, 252–257, 259–260, 265, 271, 274, 296–297, 300, 307, 326–327, 331, 345, 348–349, 353–354, 357, 365, 370, 377
 Кара-Мурза С. 354
 Карамышев Г.В. 151
 Карачонь Ш. 10
 Карнап Р. 196
 Картезий 210
 Кассен Б. 317
 Каттанео К. 349
 Кашкин Н.С. 96–97
 Кедров Б.М. 91–92
 Кемеров В.Е. 21, 25, 58, 129, 145
 Керимов Т.Х. 237, 304, 345, 377
 Керкегор С. 273
 Кессиди Ф.Х. 8, 334
 Киреевский И.В. 198, 286, 291, 327
 Кирсанова Н.Н. 153
 Киссель М.А. 55, 143–144, 326
 Кларин М.В. 28
 Клеанф 275
 Клевакина Е.Б. 236
 Климент Александрийский 301, 356, 368
 Ковельман А.Б. 283
 Коган Л.А. 109, 355, 357
 Кожев А. 288, 340
 Козачинский М. 68
 Козельский Я.П. 238–239
 Козлова М.С. 162, 180, 203, 221, 262, 314, 332
 Козлова Н. 71, 262, 314, 332
 Колеватов В.А. 44
 Колесников А.С. 12, 21
 Коллингвуд Р. 55
 Коменский Я.А. 141, 363–364
 Кондильяк Э. 106, 360
 Коновалова Н.П. 21
 Константинов Ф.В. 87
 Константин-философ 271
 Конт О. 75, 115, 356, 361
 Конфуций 79, 200, 235, 366, 368
 Копнин П.В. 136, 146, 157, 232, 400
 Коробкина И.А. 89
 Костенко Н.А. 52

- Кочергин А.Н. 33–34, 45, 52, 87–89, 177, 262, 298, 312
Кошеленко Г.А. 74, 242–243, 254, 299
Кравченко И.И. 222, 248, 260, 309, 329
Крапивенский С.Э. 179–180
Красиков В.И. 7
Крижанич Ю. 346
Критий 105, 129, 317–318
Кроче Б. 55
Крупп 13, 86, 326
Крылов П.В. 20
Крэнстон С.Е. 323
Крючков Л.В. 314–315
Крючков М.А. 273
Кувакин В.А. 61
Кувшинов А. 197
Кузанский Н. 61, 69, 101, 115–116, 183, 189–190
Кузин В.И. 204
Кузнецова Н.И. 33, 262
Кузьмин В.П. 97
Кьеркегор С. 28, 137, 180, 192–194, 198, 273, 280, 327
Лавлейс А. 249
Лавров П.Л. 29–30, 64, 175, 183, 196, 207
Ладенко И.С. 184, 312–313
Лазарев В.В. 247
Ламберт И.Г. 225
Ламетри Ж.О. 276, 320, 348
Лао-цзы 174, 197, 379, 392
Ларин В.А. 52
Ларченко С.Г. 267–268
Ле Тыу Танг 136
Левашов В.К. 90
Левидов А.М. 49–50
Левинас Э. 116, 118, 195, 350
Лега В.П. 273
Лейбниц Г.В. 79–81, 109, 145, 158, 197, 213, 274, 284, 296, 320, 357, 359, 364, 366
Лейтон Р. 134
Лекторский В.А. 17–18, 75, 167, 205–206
Ленин В.И. 31, 46, 51, 141, 150, 165, 221, 290, 293, 326, 365, 369
Леон-Портилья М. 27
Леонтьев К.Н. 161
Лепехов С.Ю. 16, 401
Липман М. 247–248
Лисандр 318
Лисий 101–103
Лобовиков В.О. 249
Лойфман И.Я. 153
Локк Д. 160, 203, 211, 292, 296, 357, 370
Лопатин Л.М. 212, 257
Лосев А.Ф. 102, 164, 185, 202, 307–308, 383
Лосский Н.О. 165
Лубкин А.С. 107–108, 239
Лузгин В.В. 254
Лукьянов А.Е. 373
Лукьянов В.А. 28
Луллий Р. 249
Луциллий 80, 91, 117, 244–245, 275, 278, 296–297, 301, 304, 383–384, 387
Лысенко В.Г. 33, 58, 209
Любимова Т.Б. 41
Любутин К.Н. 355
Ляховецкий Л.А. 355
Майоров Г.Г. 78
Макарова Г.П. 26, 37–38, 261, 309
Македонский А. 90–91, 134, 322, 370
Маккиавели Н. 316
Маклаков В.Т. 230
Маковельский А. 208
Малявин В.В. 99, 174
Мамардашвили М.К. 17, 32, 40, 134, 161, 188, 213, 225, 228, 234–235, 280–281, 313, 331, 387
Мандельштам О. 98

- Манн Т. 194
 Манхейм К. 224, 330–331
 Мао Цзэдун 180
 Маринович Л.П. 74, 242–243, 254, 299
 Маритен Ж. 75, 317
 Маркс К. 31, 47–49, 51, 54, 85–86, 94, 97, 116, 125, 131, 162, 178–179, 203, 220–221, 287, 289–293, 299, 308, 314–316, 325, 359–360, 369, 371–372, 375, 398
 Маркузе Г. 349–350
 Марру А.-И. 368
 Марсель Г. 389
 Матвеев И.И. 287
 Мацейна А. 188, 194
 Межуев В.М. 306
 Мелисс 351
 Мельников Г.П. 324
 Менекей 381
 Мерло-Понти М. 169, 172–173, 203, 387
 Меттьюз Г. 28, 266
 Миллер Дж. 367
 Милль С. 159–160
 Мильков В.В. 271
 Митрофанов Б.С. 94
 Митрохин Л.Н. 250
 Моисеев Н.Н. 90
 Монтень М. 47–48, 117, 187, 196, 279
 Мордухай-Болтовский Д.Л. 155
 Морозова Т.В. 28–29, 116
 Моро-Сир Э. 134, 247, 341
 Мостовский А. 83
 Мотрошилова Н.В. 114, 148, 160, 236, 332–333, 341–342, 375
 Мунье Э. 34, 145, 365
 Мшвениерадзе В.В. 34
 Мялль Л. 33
 Мясичев В.Н. 49
 Мясникова Л.А. 129, 298
 Нагуманова С.Ф. 171
 Назаров В.В. 275
 Налетов И.З. 230, 314
 Нарский И.С. 127, 196, 329
 Нахов И.М. 373
 Немет Л. 10
 Неретина С.С. 116, 189, 202–203, 236, 265, 344
 Нерсисянц В.С. 349, 351, 381
 Неру Д. 160
 Никаноров В.В. 96
 Никитин Е.П. 109–110, 206, 228, 234, 355
 Никитин С.А. 154
 Никифоров А.Л. 206, 227, 360
 Николь П. 139, 141
 Нискер В. 174
 Ницше Ф. 9–10, 59–60, 66, 69–70, 74, 78, 81–82, 86, 99, 133, 145, 155, 158, 163, 176, 179, 183, 186, 188, 191, 194, 196, 199, 202, 234, 261, 264–265, 274, 276, 280, 296, 299, 326, 347–349, 352–353, 386–387, 400
 Новалис 132, 195, 305
 Новиков В.И. 369
 Ньютон И. 160, 196, 211
 Огурцов А. 75, 205, 225
 Ожогин В.И. 181–182, 200
 Ойзерман Т.И. 58, 91–92, 121, 184, 205–206, 223, 229–230, 233, 250, 297, 349, 361, 370, 373
 Оккам У. 324, 364
 Ортега-и-Гассет Х. 25, 28, 69–70, 79, 81, 134–135, 137–138, 145, 174, 191, 222, 229, 255, 280, 300–301, 304, 356, 376
 Осипова М.В. 27–28
 Островская Е.П. 208
 Павлов М.Г. 205
 Павлович А.А. 40, 282
 Панин А.В. 91, 182, 205, 249, 372
 Пантелеев А. Д. 60

- Парахонский Б.А. 207, 278
Парменид 80, 82, 86, 102, 150, 334, 337, 362, 381
Парсонс Г. 192, 195
Паскаль Б. 28, 363
Пасмор Д. 139–140
Патанджали 156, 208
Переломов Л.С. 324, 360
Периандр Коринфский 317, 339
Пермяков Г.В. 47
Песков А.М. 41
Петренко В.В. 58, 341
Петренко В.Ф. 227
Петров М.К. 84–85, 112, 124, 149, 190, 297, 337
Петроний 276
Петякшева Н.И. 22–23
Печчеи А. 89
Пивоваров Д.В. 306
Пиррон 197
Писарев Д.И. 285
Питтак Митиленский 339
Пифагор 4, 59, 119, 129, 134, 150, 252, 269, 272, 339, 366
Платон 4, 25, 41, 62–63, 69–70, 77, 80, 82, 100, 102–105, 108–109, 112–113, 115, 118–119, 126, 128–129, 132, 134, 140, 146, 150, 159–160, 168, 170–171, 173, 176, 184, 187, 189–190, 192–193, 198, 217, 243, 265, 269, 273–274, 280, 301, 317–321, 327, 331, 334, 337–338, 342–344, 346–347, 349, 351, 361–363, 366–367, 370, 380–381, 386–387, 390
Плотин 77, 156–157, 184, 197, 299
Плотников Н.С. 111
Плутарх 90–91, 129, 282–283
Погосян В.А. 280
Покровский Н.Е. 143
Попков Ю.В. 3, 21–22, 52, 89, 222, 400
Попов В.Г. 131
Поппер К. 54–55, 86, 90, 126, 162, 296, 334, 336–338, 360, 367, 369–370, 372, 380, 390
Потемкин А.В. 153, 345
Прехтль П. 185
Протагор 317, 351
Прытков В.П. 84, 113
Пукшанский Б.Я. 61, 230, 259, 267–268
Пухликов В.К. 216, 230
Пушкарев А.А. 351
Пятигорский А.М. 33, 174, 265, 271, 289
Раджабов У.А. 53
Разин В.И. 311
Ракитов А.И. 70, 72
Рамэ П. 143
Рассел Б. 89, 174–175, 197, 292, 301–302, 325–327, 382–383
Рау И.А. 247
Рахманкулова Н.Ф. 7
Рачков П.А. 27
Рашковский Е.Б. 21
Реале Д. 26, 54–55, 296, 349, 368
Регирер Е.И. 50
Ренан Э. 277
Рикер П. 340–341
Ричардсон 48
Робеспьер М. 325
Розанов В.В. 378
Розин В.М. 313
Розов М.А. 33, 43, 46, 230, 262, 334–335
Розова С.С. 32–33, 47, 160, 177, 262, 334
Роктиянский В.В. 141
Рорти Р. 119, 160, 300, 305
Рубановская В.Г. 270
Рубинштейн М.М. 295, 302, 368
Руге А. 48, 315–316
Рудой В.И. 208
Руссо Ж.-Ж. 48, 65, 124–125, 316, 325, 370, 385

- Руткевич А.М. 182
 Рябов О.В. 129
 Савицкая Э. 167
 Савостьянов А.Н. 89
 Савченко Г.И. 139
 Сагатовский В.Н. 26, 197, 220, 230–231
 Сапронов П.А. 163, 204, 275, 284–285
 Сартр Ж.-П. 118, 132
 Свасьян К.А. 296, 353
 Свечников Г.А. 287
 Свифт Дж. 365
 Сейфуллаев Р.С. 79
 Секст Эмпирик 26, 54, 82, 273, 351, 356, 384
 Селиванов А.И. 188
 Семенов И.И. 200, 235, 366, 368
 Семушкин А.В. 231
 Сенека Л.А. 77–78, 80, 91, 117, 244–246, 275–278, 296–297, 301, 304, 383–384, 386–387
 Сергеев К.А. 58, 145, 326, 342–343, 345, 354
 Сидорина Т.Ю. 130, 295
 Симанов А.Л. 311–312, 375
 Смирнов А.В. 237
 Смирнов Г.Л. 328
 Смирнов И.П. 271, 350, 389
 Смирнов С.А. 34, 40
 Соколов А.В. 4, 237–238
 Соколов В.В. 229
 Соколов Е.Г. 286
 Соколова Л.Ю. 108
 Сократ 40, 62–63, 68–70, 77–78, 82, 86, 100–105, 108, 113, 115, 119, 135–137, 146–147, 157–158, 167–168, 170–173, 175–176, 187–188, 197–198, 223–224, 239, 257, 269, 274–276, 280, 301, 317, 319, 343–344, 348–351, 362–363, 366–367, 369, 380–381, 386–388
 Соловей Л.А. 218
 Соловьев В.С. 30, 67, 74, 80, 156, 161, 163, 168–169, 175, 187, 196, 218–219, 274–275, 285, 302, 309–310, 338, 346, 356–358, 366
 Соловьев О.Б. 32–33, 160, 262
 Соловьева Г.Г. 90
 Солон 339
 Сорокин А.А. 249
 Спенсер Г. 77
 Спиноза Б. 197, 217, 274, 316, 319–320, 327, 352, 357–358
 Спиркин А.Г. 180, 310, 329–330
 Сталин И.В. 271, 289–290
 Степанянц Т.М. 28
 Степин В.С. 18, 232
 Стесихор 103
 Страбон 275
 Строев А. 51
 Струве Г.Ю. 143, 233
 Субботин И.И. 34, 153
 Суворов Э.Г. 377
 Суркова Н.А. 28
 Сухов А.Д. 64
 Сычева Л.С. 32–33, 160, 262
 Сэнди М. 134
 Тавризян Г.М. 195
 Тадтаев Х.Б. 8
 Таратута В.П. 37, 52
 Тарко А.М. 90
 Тарнас Р. 15
 Тарский А. 176
 Тахо-Годи А. 190
 Тейлор Ч. 352
 Теплов Г.Н. 207, 286
 Теребихин Н.М. 22
 Терентьев А.А. 33
 Тиллих П. 388
 Титаренко М.Л. 323
 Тихомирова И.И. 49–50
 Толстой Л. 307, 358, 389
 Толстых В.И. 18

- Топоров В.Н. 391–392
 Трубецкой С.Н. 338–339
 Трубников Н.Н. 73, 207, 230, 314
 Тузова Т.М. 27
 Туровский М. 136, 146
 Тюгашев Е.А. 21–22, 52, 89, 132, 235, 308, 391, 393–395, 400
 Уайтхед А.Н. 49, 73, 134, 202, 217, 222, 236
 Уемов А.И. 312
 Унамуно М. 28, 68, 104, 159, 197–198, 203, 301
 Успенский В.А. 176
 Фалес 4, 78, 223, 242, 281, 330, 339, 385, 400
 Федосеев А.А. 315
 Федосеев П.Н. 206
 Федотова В.Г. 222
 Федяев Д.М. 248
 Фейербах Л. 29, 73, 77, 94–95, 100, 106, 109, 127–128, 142–143, 147, 156, 161, 183, 187, 194, 196, 199, 220, 229, 259, 374–375
 Фейнман Р. 134
 Ферекид Сиросский 149
 Филатов В. 70–71, 331
 Филатов Т.В. 28, 46, 78, 130, 150–151
 Филон Александрийский 59, 129
 Фитцпатрик Д.Г. 116
 Фихте И.Г. 68, 77, 110, 163, 169, 185, 192, 199, 214–215, 246, 259–260, 307, 316, 354, 357, 371
 Флоренский П.А. 120, 148, 215–216, 271
 Фонвизин М.А. 29, 239
 Фофанов В.П. 26–27, 36–37, 46–47, 95, 163, 165–166, 221, 399
 Франк С.Л. 82–83, 320
 Французова Н.П. 28
 Фрейденберг О.М. 223–224
 Фролов И.Т. 89, 127–128, 206, 251, 313, 339
 Фролов Э.Д. 317–318, 348
 Фуко М. 392
 Хаан Э. 329
 Хайдеггер М. 39, 49, 53, 76, 86, 121–122, 133, 135, 174, 188, 195, 224, 235, 237, 271, 282, 305, 342–343, 346–348, 378, 388, 394, 400
 Харламенкова Н.Е. 206, 234
 Харючи С.Н. 21
 Хейзинга Й. 114–115
 Хилон Спартанский 339
 Хорни К. 171
 Хорос В.Г. 21
 Хохлов Н.А. 87, 95–96, 206, 312
 Хрисипп 74
 Цветкова И.В. 33, 37, 233
 Целищев В.В. 83, 177
 Цицерон Т.М. 100, 114, 269, 274, 276, 283, 317, 319
 Чаадаев П.Я. 21
 Чаттерджи С. 209, 270
 Чаттопадхья Д. 156, 270
 Черепанов А.А. 151, 166
 Черкашина М.В. 90
 Чернацкий В.Н. 316
 Чернышевский Н.Г. 51, 285, 358, 370–371
 Черняков А.Г. 237
 Четырова Л.Б. 87
 Чжуан-цзы 174
 Чуешов В.И. 58
 Шагинян М. 290
 Шан Ян 323–324
 Шарден Т. 90
 Шапошников В.А. 171
 Шароградский В.И. 119
 Шварц Ф. 98
 Швырев В.С. 27, 75, 205–206
 Швырев П. 41
 Шевченко В.Н. 313
 Шекспир 320

- Шеллинг Ф.В.Й. 29, 68, 91, 99, 107, 110, 130, 142, 164–165, 182, 185, 209 – 210, 212, 214–216, 242, 246–247, 257–258, 358, 361, 370
- Шесталов Ю. 22
- Шестов Л. 76–79, 82, 113, 117, 137, 156–157, 162, 167–168, 174, 187, 192–194, 265–266, 268, 280, 299, 303, 331, 345, 351–353, 387
- Шичалин Ю.А. 229, 317, 366, 368
- Шлегель Ф. 93, 137, 141–142, 156, 174, 197, 215, 246, 319
- Шлик М. 25, 39, 113, 116, 121, 176–177, 222, 300, 303
- Шмидт К. 54, 136
- Шнайдер Г. 111
- Шопенгауэр А. 157–159, 165, 180, 192–193, 197, 241–242, 264–265, 274, 280, 301, 357–360, 372
- Шорохов И.М. 26–27, 36–37
- Шохин В.К. 33, 41, 53, 57–58, 70, 74, 206, 240, 242, 270, 321–322, 350, 359, 368
- Шпенглер О. 90, 188
- Шпет Г.Г. 41, 66, 110, 119–120, 183, 188
- Шпигельберг Г. 226
- Шри Рамана Махарши 60, 77
- Штейн Л. 124, 126–127
- Штепа В. 20
- Штирнер М. 68
- Щедровицкий Г.П. 234, 313
- Щелкунов М.Д. 294
- Эйнштейн А. 89, 217, 376–377
- Эко У. 347
- Элез Й. 85, 139, 144, 286–287
- Элен П. 188
- Элиаде М. 97
- Эмпедокл 198
- Энгельс Ф. 31, 48, 51, 54, 94, 125, 136, 155, 179, 203, 220–221, 287, 291, 293, 299, 316, 325, 359–360, 371, 375
- Эпиктет 53–54, 65, 74, 91, 96, 107, 133, 243, 254, 277–278, 280, 299, 387
- Эпикур 77–78, 208, 276, 364, 381–383
- Эпштейн М. 159, 302–303
- Эразм Роттердамский 59–60, 140, 182, 273–274, 319, 363–365
- Эриугена 302
- Эрн В.Ф. 86, 302, 307, 326
- Юдин Б.Г. 206
- Юдин Э.Г. 75, 177–178, 205
- Юлина Н.С. 248–249
- Юм Д. 139, 157, 159, 214, 256, 271, 357
- Юнг К.Г. 109, 179
- Юркевич П.Д. 136, 196
- Юшкевич П.С. 80–81, 92–93, 179, 184–185, 235–236, 361
- Яковенко Б.В. 187–188
- Яковлев В.П. 180
- Яковлева Л.Е. 4, 7
- Якубанис Г. 198
- Ямвлих 59, 269
- Ямме Х. 111
- Яновский Р.Г. 52
- Ясперс К. 38–39, 59, 66, 80–81, 86, 89, 266, 327–328
- Dolhenty J. 247–248

СОДЕРЖАНИЕ

ИНТЕРНАЦИОНАЛИЗАЦИЯ, ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ФИЛОСОФСКИЙ ПРОЦЕСС (Вступительная статья Ю.В. Попкова)	3
ВВЕДЕНИЕ.	25
Глава I. ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ	53
§ 1. Всеобщность субъекта философии	54
§ 2. Объективная цель философии .	73
§ 3. Существование предмета философии.	91
§ 4. Разрешимость вопросов философии.	113
§ 5. Множество методов философии .	132
Глава II. ФИЛОСОФИЯ КАК ДУХОВНО-ПРАКТИЧЕСКОЕ ОСВОЕНИЕ МИРА .	152
§ 1. Бессознательное в философии	154
§ 2. Психологические корни философии .	178
§ 3. Эмпирический базис философии	205
§ 4. Формы прикладной философии	237
§ 5. Уровни философской практики	270
Глава III. СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ СТАТУС ФИЛОСОФИИ	294
§ 1. Проблема системной демаркации философии	295
§ 2. Социально-политическая функция философии .	308
§ 3. Потестарный дискурс философии .	330
§ 4. Партийность философского сообщества	356
§ 5. Горизонт безопасности в философской жизни	377
ЗАКЛЮЧЕНИЕ .	393
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	402

Научное издание

Тюгашев Евгений Александрович

ФЕНОМЕН ФИЛОСОФИИ: РЕФЛЕКСИЯ ДИСКУРСА

Монография

Редактор *И.Ю. Серова*

Дизайн и верстка *Н.В. Черепановой*

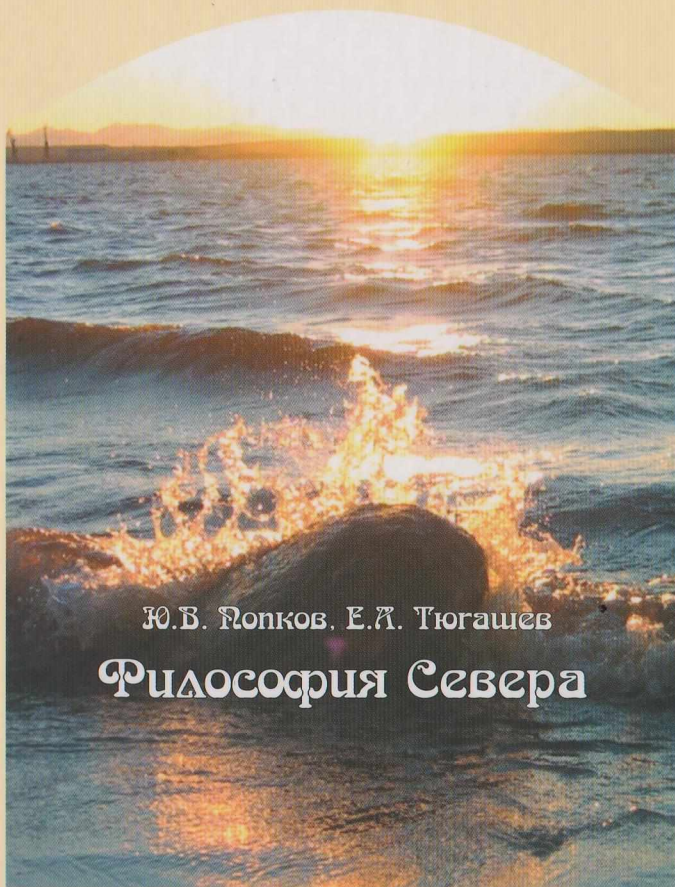
Подписано к печати 14.01.2008. Формат бумаги 60×90 $\frac{1}{16}$.

Офсетная печать. Гарнитура Times New Roman CYR.

Усл. печ. л. 26,0. Уч.-изд. л. 22,8. Тираж 300 экз. Заказ № 0114.

Отпечатано в типографии ООО «Параллель».

630090, г. Новосибирск, ул. Институтская, 4/1, тел. (383) 330-26-98.



Ю.В. Попков, Е.А. Тюгашев
Философия Севера

В монографии обосновано выделение философии Севера как способа бытия мировой философии. Философия Севера тематизируется на материале взглядов на положение и будущее коренных малочисленных народов Севера, представленных в мировой философии. Показано, что рассматриваемые образцы философской рефлексии по поводу Севера и проживающих на его территории коренных народов можно рассматривать как пролегомены к основоположениям северной философии, эвристический потенциал которой будет возрастать по мере обострения глобальных противоречий современности.

На первой странице обложки картина
итальянского живописца Сальватора Роза "Думающий Демокрит"